الجزء الأول

من مجموعة الحواشي البهيه * على شرح العقائد النسفيه

﴿ المشتمل على شرح العقائد النسفية للعلامة التفتازاني ﴾

وعلى حاشية المحقق ملا أحمد الجندي عليه مع منهواته وعلى حاشية العلامة الخيالي عليه أيضاً وعلى حاشية الفاضل عبد الحكيم السيالكوتي على الخيالي وعلى جامع التقارير على عبد الحكيم لبعض أفاضل المحققين

﴿ جمع فيها خلاصة جميع التقارير التي كتبت عليها ﴾

﴿ قد اعتنى بتصحيحها جمع من أفاضل العلماء فصارت أصح ماطبع ﴾

﴿ تنبيه ﴾

ليعلم ان الترتيب هكذا وضعنا فى الصلب الشرح فحاشية ملا أحمد فمنهواته عنها مفصولا بين كل منها بجدول ووضعنا فى الهامش حاشية الخيالي ملاحظين في كل صحيفة موافقة البحث وبعد اتمام ماذكر تأتي حاشية عبد الحكيم وبهامشها جامع التقارير

﴿ تنبيه ﴾

ويأتي في الجزء الثاني حاشية قول أحمد على الخيالى مع منهواته وحاشية المرعشى على قول أحمد والخيالى والشارح مع منهواته عليها وكذا حاشية العصام مع حاشيتي ولي الدين والكفوي عليها وكذا حاشية شجاع الدين والمحقق الشريف كلاهما على الخيالي

ناشر

عبد الكريم

مكتبة اسلامية ميزان ماركيت كوئٹه ١٣٩٧

﴿ خيالي ﴾ ﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

أما بعد الحمد لمستأهله * والصلاة على سيد رسله * وآله وصحبه موضحي سبله * فدونك أيها الساري هذا النبراس * كتاب فيه نور وهدى للناس * يرشدك الى المكامن الخفيه * من شرح العقائد النسفيه * أمليته أوان الدعه * والاستراحة عن فتور المطالعة * سالكا فيه جادة الايجاز * من غير تعمية وإلغاز * وحين ماحمت حول لجينه * ورمت تزيين شينه وسينه * ألحقته الى خزانة من لامثل له فى العلي * وله المثل الاعلى * الصاحب الأعظم * والدستور المعظم * بابه كعبة الحاجات يطوى اليه كل فج عميق * ويستقبله وجوه الآمال من كل بلد سحيق * باهت تيجان الوزارة بهامته * وحلل الامارة بقامته * ولي الأيادي والنعم * ومربي أهل الفضل والحكم * آخذ أيدي العلماء والعلوم * ورافع ألوية الشرع المرسوم * حائز المآثر والمفاخر * وحاوي الرئاسات الاول بالاواخر * أول مدارج طبعه النقاد آخر مقامات نوع الانسان * وآخر معارج ذهنه الوقاد خارج عن طوق البشر بل عن حد الامكان

لولم يدل الوهم صيت جلاله
ماخيل طيف خيال سامى حاله
ناظورة الديوان آصف عصره
وهو العزيز الفرد فى إقباله
محمود أهل الفضل طرا كاسمه
وكفي به برهان حسن خصاله
بكماله في الأوج بدر كامل
بحر محيط زاخر بنواله
فى كل علم عالم متبحر
في فن حلم عالم بحياله
سحبان عي في فصاحة لفظه
معن بليغ البخل فى إفضاله
الصائب الافكار في تدبيره
الثاقب الآراء في أقواله
للناس يبذل ليس يمسك لفظه
فكأنما ألفاظه من ماله

تتزاحم الانوار فى وجناته * فكأنه متبرقع بفعاله وهو الذي عم إنعامه وفشا * الوزير الكبير محمود باشا (مالم) أوضح الله غرة الغرة بضيائه * ورفع علم العلم باعلائه * ولا زال مورد إفضاله ماء مدين المآرب * يوجد عليه أمة من الناس يسقون منه المطالب * فان رفعه الي سماك القبول * فقد سعد كوكب الامل في برج شرف الحصول * والله ولي الاعانة وكفى به وكيلا * قال الشارح النحرير * عامله الله تعالى بلطفه الخطير * بعد ماتيمن بالبسملة (الحمد لله) أقول في تعقيب التسمية بالتحميد اقتداء بأسلوب الكتاب المجيد وعمل بما شاع بل وقع عليه الاجماع وامتثال لحديثي الابتداء * وما يتوهم من تعارضهما فمدفوع إما بحمل الابتداء على العرفى الممتد أو بحمل أحدهما على الحقيقي والآخر على الاضافي كما هو المشهور * ولك أن تجعل الباء في الحديثين للاستعانة ولاشك ان الاستعانة بشيء لا تنافي الاستعانة بشيء آخر أو للملابسة ولايخفى أن الملابسة تعم وقوع الابتداء بالشيء على وجه الجزئية وذكره قبل الابتداء بلا فصل فيجوز أن يجعل أحدهما جزأ ويذكر الآخر قبله بدون فصل فيكون آن الابتداء آن التلبس بهما

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ شرح العقايد ﴾

الحمد لله

﴿ ملا أحمد ﴾

(قوله الحمد لله [1]) أردف التسمية بالتحميد لان الفعل[2] لا يتم ولا يعتد به شرعا

﴿ منهواته ﴾

(١) في تعلق الحمد بالذات أولا ثم بالصفة ثانياً إيماء الى الاستحقاقين أعني الاستحقاق الذاتى والاستحقاق الوصفى * والاستحقاق الذاتي هو الاستحقاق للذات البحت من غير مدخلية الوصف وملاحظته * وقد يفسر بالاستحقاق باعتبار جميع الصفات الكمالية * وتعقل الاستحقاق الذاتي بالمعنى الاول لايخلو عن الصعوبة (منه عفي عنه) (٢) أقول فيه نظر لانه لايدل على الارداف المذكور بل يدل على تصدير الكتاب بهما فقط وهو ظاهر عند المتأمل اللهم الا أن يقال دلالته عليه تكون بمقارنته لواحد من الكتاب والاجماع والشيوع (منه عفي عنه)

مالم يبدأ بهما [١] لما ورد في الحديث كل أمر ذي بال لم يبدأ باسم الله [٢] فهو أبتر [٣] وكل أمر ذي بال لم يبدأ بالحمد لله فهو أجزم [٤] ومعنى بدء الشيء بالشيء وابتدائه به جعل مايبدأ به سابقا [٥] على غيره في كونه متعلقا للامر الذي اعتبر الابتداء ابتداء له كما في بدء القراءة باسم الله فان أول ما يتعلق به القراءة هو اسم الله * أو جعله سابقا على الامر الذي اعتبر الابتداء ابتداء له كما في أركب وأرتحل باسم الله فان اسم الله سابق على الركوب والارتحال * ولهذا توهم التعارض بين ظاهري الحديثين اذ العمل باحدهما يفوت العمل بالآخر [٦] * وأجيب عنه بوجوه [٧] أحسنها [٨] حمل الابتداء على الابتداء العرفي الممتد من حين الاخذ في التصنيف مثلا الى الشروع في البحث * وأجاب الفاضل المحشي بحمل الباء على الاستعانة أو الملابسة فان الملابسة تم وقوع الابتداء بالشيء على وجه الجزئية [٩] ويذكره قبل الابتداء بلا فصل فيجوز أن يجعل أحدهما جزأ ويذكر الآخر قبله بدون فصل فيكون آن الابتداء آن التلبس بهما [١٠] تم كلامه * ورد بوجوه

---

(١) ولو قيل ان الابتداء بالتسمية ليس ابتداء باسم الله لان الباء والاسم ليس شيء منهما من أسماء الله تعالى* قلنا ان لفظ اسم مضاف الى الله ويراد به اسمه فذكر اسمه ههنا لكن لابخصوصه بل بلفظ دال عليه مطلقاً ليدل على ان التبرك بجميع أسمائه ولئلا يتوهم اختصاصه باسم دون اسم وأما الباء فهو وسيلة الى ذكره فكأنها من تتمته *منه سلمه الله تعالى (٢) الاضافة بيانية أو لامية (منه رحمه الله) (٣) والمراد بالابتر مالا عقب له أي منقطع النسل كما ذكره بعض الافاضل* وقيل معناه مالا نتيجة له * وأما في العرف فهو عبارة عماهو خارج عن حيز الانتفاع وهو مستلزم لما لا نتيجة له أي مالم يكن له شائبة التمامية وهو المراد بالاجزم وفي بعض النسخ اقطع أي ناقص أي ما كان له شائبة من التمامية فيكون حينئذ معنى حديثي الابتداء كل أمر اختياري عظيم عند الشرع لم يصدر بهما فهو لاعقب له ولا نتيجة له (منه) والابتر في الاصل مقطوع الذنب والمراد كونه ناقصاً غير معتد به (چلبي رحمه الله) (٤) والاجزم مقطوع اليدين من الجزم وهو القطع لامن الجذام وهو الداء المعروف (چلبي رحمه الله) (٥) هذا اذا كان متعديا بالباء وأما اذا كان متعديا بنفسه كما في قوله تعالى (بدأنا أول خلق نعيده) الآية فمعناه الانشاء والخلق (منه عفي عنه) (٦) اذ الابتداء الحقيقي المتبادر عند الاطلاق لا يتصور لكل واحد من الشيئين اللذين بينهما ترتب زماني (منه سلمه الله تعالى)(٧) ومن جملتها ان يكون أحدهما بالجنان أو باللسان أو بالكتابة والآخر بآخر منها أو يكونان بالجنان لجواز احضار الشيئين معا بالبال* وفيه ان احضار الشيئين معا لايتصور الا لواحد بعد واحد للمتجردين عن جلباب البدن بالمرة *وكون أحدهما بالذات والآخر بالتبع ينافي للتسوية بينهما والحديث الوارد فيهما انما هو على نمط واحد بلا تفاوت أصلا كما يقتضيه الحديث* وأيضاً ان التبرك يقتضي ان يكون عن قلب حاضر وتوجه تام (منه) (٧) (قوله بوجوه) منها حمل الابتداء بأحدهما على الحقيقي وبالآخر على الاضافي * والمراد بالحقيقي منهما ما أفاده قدس سره في حواشي المطول في معنى القصر الحقيقي والاضافي فليرجع اليه (منه) (٨) وجه الاحسنية ان هذا الجواب يوافق العرف) (٩) قد يقال إن قصد التيمن والتبرك بشيء مستدع خروجه عن المتيمن تأمل وأيضاً إن التبرك باسم الله يأبى من أن يجعل من جملة أجزاء التصنيف (منه) (١٠) (قوله آن الابتداء الخ) بالتأويل بأن يجعل الآنان المتلاقيان في حكم آن واحد (منه)

المتوحد بجلال ذاته

الاول (١) ان باء الملابسة تستدعي تلبس فاعل الفعل الذى فى حيزه أو مفعوله بمجرورها حال تلبسه بذلك الفعل ومن المكشوف البين ان ذلك يأبى وقوع الابتداء بالمجرور على وجه الجزئية * والثاني ان كل واحد من التسمية والتحميد أمر زماني فالتلبس باحدهما قبل التلبس بالآخر زمانا فلا يتصور ان يكون آن الابتداء آن التلبس بهما من غير أن يجعل الابتداء أمراً عرفيا وحينئذ (٢) فالجواب هذا لاذاك * على ان التلبس على وجه الجزئية يفوت ماهو أدل على المقصود من حمل الباء على الملابسة اعني التلبس باسم الله فى إتمام (٣) التصنيف * والثالث ان الابتداء على (٤) وجه الجزئية لايتصور في أكثر الصور كالذبح والاكل ولا يبعد كل البعد (٥) ان يجاب عنه بحمل الابتداء على الحقيقي (٦) بناء على ان الابتداء باسم الذات المنبئ عن الصفات الكمالية محقق للابتداء بالتحميد أيضا حقيقة اذ هو فى التحقيق اظهار الصفات الكمالية ولا شك ان التغاير الاعتبارى كاف في ورود حديثي الابتداء والعمل بهما * ومما ينبغي أن يعلم أنه لابد أن تخصص (٧) الكلية المستفادة من الحديث لئلا يتسلسل فليتأمل (٨) (قوله بجلال (٩) ذاته) اى عظمته يقال جل فلان اذا عظم قدره

قوله المتوحد بجلال ذاته) الظاهر أن الباء صلة المتوحد يقال توحد برأيه أى تفرد واستقل فمعني التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات أو الذات الجليلة على نهج حصول الصورة * ويحتمل أن تكون للملابسة فحينئذ صيغة التفعل اما للصيرورة بدون صنع كقولهم تحجر الطين أي صار حجراً بلا عمل ومدخل من الغير • ومنه التكون والتولد وإما للتكلف ولما استحال في شأنه تعالى يحمل على الكمال كما قيل في المتكبر ونحوه فمعنى التوحد بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية أو الكاملة مع ملابسة جلال الذات

(١) وقيل أيضاً حمل الباء على الاستعانة بعيد عن مقام الادب وأيضاً إن الملابسة تفيد كون الاسم مصاحباً وملابساً فى تمام التصنيف بخلاف الاستعانة إذ الآلة من حيث هي لاتفيد الدوام وفيه بحث (منه)

(١) والتلبس بالشئ فرع وجوده فالتلبس بهما في آن فرع وجودهما في ذلك الآن (منه) (٢) أي اذا كان الفعل لازما فباء الملابسة تستدعي صدور الفعل عن الفاعل حال تلبسه بمجرورها نحو خرج زيد بعشيرته أى متلبساً بقبيلته واذا كان متعديا يستدعي تعلقه بمفعوله حال تلبسه بالمجرور نحو اشتريت الفرس بسرجه أي متلبسا بسرجه فمقتضى باء الملابسة التغاير وصحة الانفكاك من المفعول والمجرور وأيضاً على تقدير وقوع الابتداء بالشئ على وجه الجزئية لايكون فائدة لايرادها أما اذا قال أحد اشتريت الفرس بسرجه كان لايرادها فائدة واضحة وهى تلبس الفرس بالسرج وصحة انفكاكه عنه حين وقوع الشراء له وأما اذا قال اشتريت الفرس برأسه فلا فائدة لايرادها كما لايخفى (٣) قوله فى إتمام التصنيف وذلك لان الامر وان كان كذلك بحسب الحقيقة لكنه خلاف العرف لان من أتى بالتسمية لايقال له حامد عرفا (منه)

(٤) وقد يقال ان الاخذ بطريق الجزئية ينافى ما اتفق عليه فى ترجيح حمل الباء على الملابسة على الحمل على الاستعانة من أن الاول يفيد مصاحبة الاسم في تمام التأليف دون الثانى (منه) (٥) وجه البعد انه وان كان الامر كذلك بحسب نفس الامر لكنه مخالف للعرف واللغة لان من أتي بالتسمية لايقال له حامد عرفا وفيه نظر لان الحمد العرفي على ماذكره فى شرح المطالع يتحقق فى ضمن التسمية جلي على التلويح

(٦) وأنت خبير بان الابتداء الحقيقى لايتصور بالتسمية وحدها بل ولا بالحرف الاول منها أيضاً كما لايتصور بهما معا كما أشرنا اليه في الحاشية السابقة (منه) (٧) بأن يراد بالامر مايلاحظ بالذات ويقصد بالابتداء ولايجعل وسيلة الى ابتداء أمر آخر (منه) (٨) يحتمل أن يكون اشارة الى أنه لاحاجة الى تخصيص الكلية لان الابتداء بها للتبرك والتسمية متبركة بنفسها مثل كون الضوء مضيئاً بنفسه (٩) متعلق بالتوحد ولا بعد فى أن يتعلق بالحمد بأن يكون محمودا عليه أو به وان كان أبعد منه ووجه تقديم السلبية على الثبوتية وتقديمها على الفعلية ملاحظة ترتيب البحث وله وجه آخر كما لا يخفى (منه)

وكمال صفاته * المتقدس في نعوت الجبروت

ولعل التفسير بالتنزه عن سمات النقصان والصفات السلبية بناء على أنه غاية العظمة *ومعنى التوحد التفرد والامتياز وعدم شركة الغير له في صفة الجلال *وقد يقال التفرد بالجلال المضاف الى ذاته تعالى ليس بكمال اذ كل شخص يتفرد بصفته المختصة به ولا تجاوز غيره لامتناع قيام الصفة [١] الواحدة بالشخص بالمحلين* وقد يجاب عنه بان الاضافة لقصد التعظيم [٢] دون التخصيص [٣] كما يقتضيه المقام* والقول بان قوله بجلال ذاته على نهج حصول الصورة ليس على ماينبغي [٤] كما لايخفى [٥] (قوله وكمال صفاته [٦] الظاهر انه أراد بالصفات الصفات الثبوتية [٧] كالعلم والقدرة وبكمالها دوامها وثباتها وعدم تناهيها ومن المكشوف البين ان صفات غيره تعالى خالية عن تلك الكمالات فيكون متفردا بذلك الكمال [٨] كما انه متفرد بنفس الصفات [٩] (قوله المتقدس في نعوت الجبروت) التقدس التنزه والجبروت مبالغة في الجبر

(١) (قوله رحمه الله لامتناع قيام الصفة) اذ لو قامت بالمحلين يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي لما تقرر في موضعه ان المحل المعين علة تامة لما تحل فيه (نظم الفرائد) * الفرق بين العظمة والجلال والكبرياء على ما فهم من كلام الغزالي في شرح أسماء الله أن الكبرياء يرجع الى كمال الذات والجلال الى كمال الصفات والعظمة الى كمال الذات والصفات جميعاً (٢) أي تعظيم المضاف كقولك بيت الله وناقة الله (منه) (في حق المسجد الحرام وفي حق ناقة صالح عليه السلام)(٣)قوله دون التخصيص رداً على كل من قال بالمشاركة في الذات والتمايز انما هو باعتبار الصفات من أرباب الحال ومن قدماء المتكلمين (منه) (٤) أما لفظاً فلانه حمل اللفظ على خلاف المتبادر من غير قرينة * وأما معني فلان المراد من الذات في قوله الذات الجليلة إما الماهية الكلية أو الشخصية وعلى أي حال لا يفيد التمدح اذ بعض الاشياء متفرد بماهية كلية كالشمس وكل متفرد بذاته الشخصية (منه)

(٤) اذ على ذلك التقدير يكون المعنى المتفرد بذاته الجليلة أى لا يكون ذاته الجليلة أمراً مشتركا بين الكثيرين فلا يكون كمالا أيضاً *الا أن يقال ان الذات هنا بمعني الحقيقة لابمعني الهوية فلامرية في كونه كمالا (منه) (٤) لانه يوهم تشبيه جلال الذات بحصول صورة الشيء وان لم يكن في الحقيقة تشبيه الا في العبارة لان المراد من قوله على نهج حصول الصورة تشبيه العبارة بالعبارة في كونهما من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف لا تشبيه جلال الذات بحصول الصورة في المعنى تأمل (الكاتب عفي عنه) (٤) لان المراد بذاته تعالى اما الماهية الشخصية أو النوعية وعلى التقديرين لا يكون كمالا (منه) (٥) وجه عدم الخفاء من وجهين * أحدهما العدول عن ظاهر العبارة والثاني انه يتوهم من ذلك تفرد الله تعالى في الذات الجليلة دون الصفات الجليلة وهو خلاف الظاهر (منه) (٦) اسناد التفرد الى كمال الصفات دون أنفسها لايخلو عن الاشعار بالاشتراك المعنوى كما هو المشهور * ويحتمل أن يراد بكمال الصفات كمالها في أنفسها اذ لم يشاركه غيره في نفس الصفات الابحسب الاشتراك اللفظي كما ذهب اليه بعض أرباب التحقيق (منه) (٧) ويقال لها الصفات الحقيقية كما يتبادر عند الاطلاق في ألسنتهم ويؤيده اضافة الكمال اليها (منه) (٨) فكان الاشتراك بين علم الله وبين علم المخلوق وكذا في سائر الصفات الثبوتية لفظياً كما ذهب اليه بعض أرباب التحقيق تأمل (منه)

(٩) لان نفس الصفات قديم في الواجب وحادث في الممكنات (منه)

عن شوائب النقص وسماته * والصلاة على نبيه محمد المؤيد بساطع حججه وواضح بيناته *

وهو القهر[١] كما ان الملكوت مبالغة في الملك • هذا ان حمل على المعنى المصدري والا [٢] فمحمول على الصفات الفعلية على ما يستدعيه حمل الصفات على الصفات الثبوتية والجلال على السلبية • ونعوت الجبروت هي الخلق والايجاد والترزيق وغير ذلك من الصفات الفعلية ويحتمل أن تكون من قبيل اضافة صفات الذات الى وصفها لكمالها في تلك الصفة فكأنها نفس الجبروت فاضيف مالها اليها قصد اللمبالغة[٣] ويحتمل أن تكون بيانية وفيه مبالغة أيضا كما لايخفى (قوله عن شوائب النقص الخ) الشوب الخلط والسمة [٤] العلامة (قوله والصلاة الخ) لما كان لنبينا [٥] عليه الصلاة والسلام بهدايته لنا الى سواء الصراط منن لايمكن احصاؤها كما ان لله تعالى نعما لايتصور استقصاؤها قرن التصلية عليه عليه السلام بالتحميد امتثالا لامره [٦] وقضاء لبعض حقوقه (قوله المؤيد [٧] بساطع [٨] حججه الخ) الساطع الجلي يقال سطع الصبح اذا ارتفع • أراد بالاول [٩] آيات القرآن وبالثاني ماعداها من بواقي [١٠] المعجزات أو بالعكس ويحتمل عطف التفسير والمراد بالحجج أدلة النبوة دون الالوهية[١١] فالمناسب حينئذ كون الضمير للنبي عليه السلام فاذكره الفاضل المحشي أن الاولى كون الضمير لله تعالى ليفيد [١٢] ان آية

(قوله بساطع حججه) الاولى كون الضمير لله تعالى ليفيد أن آية نبينا أعظم من آيات سائر الانبياء ويجوز أن يكون لمحمد فساطع حججه من قبيل أخلاق ثياب

(١). وقيل من الجبر بمعنى الاصلاح أي المصلح لامور الخلائق * وقيل من الجبر بمعنى الاكراه أي المجبر خلقه وحاملهم على مايريده فرجعه بالمعنيين الى صفة فعلية * وقيل هو العظيم هكذا نقل عن ابن عباس رضي الله عنه بمعنى انتفت عنه صفات النقص وحصل له جميع صفات الكمال فيرجع الى الصفات السلبية والثبوتية معا * وعلى كل من التقادير فاضافة النعوت الى الجبروت بيانية كما ذكره في أصل الحاشية * والاحسن أن يراد من الجبروت العظمة ومن النعوت جميع الصفات السلبية والثبوتية المقابلة لها حتى يكون اثبات التقدس في جميع الصفات غير مختص بالفعلية ان كان له وجه كما لايخفى (منه) (٢) أي ان لم يحمل على المعنى المصدري فنعوت الجبروت محمولة على الفعلية ووجه تقديم السلبية على الثبوتية وتقديمها على الفعلية ملاحظة ترتيب البحث وله وجه آخر كما لايخفى (منه)(٣) حيث أضاف الجمع الى المفرد (منه) (٤) ففيه مبالغة لان العلامة أعم من الخلط فنفي العام بعد نفي الخاص من باب الترقي (منه)
(٥) النبي انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام والرسول كذلك أيضاً أو أخص منه وهو انسان يكون له كتاب ووجه اختياره على الرسول على تقدير كونه أخص منه فلدلالته على انه عليه السلام يستحق الصلاة والسلام بمرتبة النبوة ويعلم منه استحقاقه بمرتبة الرسالة بالطريق الاولى أو للاشارة الى استحقاق كل نبي لها تدبر (منه) (٦) لقوله تعالى ياأيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما (منه)(٧) انما قال المؤيد مع ان الحجج أدلة الاثبات تنبيهاً على ان نبوته ساطع جلي لايحتاج الى البيان وماذكره في سورة الحجج للتأييد دون الاثبات (منه) (٨) الباء للسببية ويحتمل الملابسة (منه) (٩) أو أراد بأحدهما البراهين العقلية وبالآخر النقلية { منه } (١٠) كانشقاق القمر وسجود الشجر (منه)
(١١) لكن بقي ان الدلالة في أمر التأييد والاثبات بالبينات والحجج فبالعكس (منه)
(١٢) لا يبعد أن يقال كون الضمير لله تعالى أولى ليفيد أن آية النبي صلى الله عليه وسلم الدالة على النبوة ليست من عنده بل من عند الله البحتة بدون المدخلية منه صلى الله عليه وسلم ليفيد انها خالية عن شائبة النقص ومداخلة الوهم (منه)

وعلى آله وأصحابه هداة طريق الحق وحماته ﴿ وبعد ﴾ فان

نبينا عليه السلام أعظم من آيات سائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام ليس على ماينبغي * وأيضا ان مجرد كون الضمير لله تعالى لايفيد مادعاه وان كان الامر كذلك في نفس الامر اذ آيات سائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام أيضا حجج الله وليست من عند أنفسهم (قوله وعلى آله [1] وأصحابه) هما يستعملان استعمال المترادفين وقد يخصص الآل باهل البيت ولما كان الآل والاصحاب رضوان الله تعالى عليهم أجمعين مشاركين له عليه الصلاة والسلام في هدايتنا بابلاغ الشريعة وحفظها أردفهم اياه وأتبعهم في التصلية واليه أشار بقوله هداة طريق الحق (قوله هداة طريق الحق) الاضافة تحتمل وجوها (واعلم) ان الشارح في ضمن خطبة كتابه أشار الى [2] مقاصد الفن على الوجه الذي ورد فيه من مباحث الذات والصفات والنبوة والامامة رعاية لبراعة الاستهلال [3] وقد يناقش [4] فيه بان الامور المذكورة مطردة في أوائل جميع الكتب من كل فن من العلوم الاسلامية فكيف تحقق الاشارة بمجرد ذكرها من غير مزيد [5] اختصاص به (قوله وبعد فان) هذه الفاء إما على توهم أما اجراء للموهوم مجرى المحقق والواو لعطف القصة [6] على القصة والعامل في الظرف مافهم من السياق أعني أقول. أو على تقدير أما في نظم الكلام

(قوله وبعد فان) هذه الفاء إما على توهم أما أو على تقديرها في نظم الكلام بطريق تعويض الواو عنها بعد الحذف * على أنه لامنع من اجتماع الواو مع أما كما وقع في عبارة المفتاح في أواخر فن البيان

(١) وفي توسيطه بين النبي وآله بعلي كما هو دأب أهل السنة والجماعة رد على الشيعة فانهم منعوا منه (منه) (٢) واعلم ان في درج أسماء الكتب في الخطبة بلا تكلف مزيد تحسين للكلام البليغ كما أدرجها الشارح في هذه الخطبة كالهدى والتنقيح والتوضيح والتحقيق والمقاصد والتمهيد والفوائد * وكون البعض من أسامي كتب هذا الفن دون البعض غير قادح * لكن في الدرج فيما نحن فيه تأمل ولقد أعجب المحقق الرازي في خطبة شرح المطالع حيث أتى في بيان أوصاف المنطق بذكر كتبه المعتبرة المشهورة على وجه لايحوم حوله شائبة تكلف (منه) (٣) براعة الاستهلال أن توضع اليد فوق الحاجب لطلب الهلال وفي الاصطلاح كون الابتداء مناسباً للمقصود (٣) يقال برع زيد على أقرانه أي فاق (منه) (٤) هذه المناقشة انما ترد لو كان براعة الاستهلال عبارة عن جعل الديباجة مشتملة على الاشارة الى مقاصد الفن والدلالة عليها وأما اذا جعل عبارة عن جعل الابتداء مناسباً للمقصود سواء دل على مقاصد الفن أولا فلا (منه) (٥) أي من غير زيادة اختصاص الامور المذكورة بذلك الكتاب (نظم الفرائد) (٦) تحقيقه على ما أفاده قدس سره في حواشي الكشاف أن عطف القصة على القصة ليس من جملة عطف الجملة على الجملة لبطلان المناسبة المصححة لعطف الثانية على الاولى بل من عطف جمل متعددة مسوقة لغرض على مجموع جمل أخرى مسوقة لغرض آخر فيشترط فيه التناسب بين الفرضين دون آحاد الجمل الواقعة في المجموعين (منه) (٦) والجامع أن ماسبق تمهيد للتأليف واللاحق بيان لسببيته * أي الجامع بين القصتين حتى يصح عطف احداهما على الاخرى هو ذلك * ويمكن أن يقال المناسبة المصححة للتعويض كون كل واحدة منهما للاستئناف في الجملة (منه)

مبني علم الشرائع والاحكام * وأساس قواعد عقائد الاسلام

والفـاء قرينـة لوجودها والواو مزيدة بعـد الحذف تعويضا [١] وتزيينا (قوله مبـنى علم الشرائع والاحكام الخ) [٢] اذ لولا ثبوت الصانع وصفاته لم يتصور الشرع والشريعة ولا الاحكام والشرع * والشريعة ماشرعه الله لعباده [٣] أي أظهره وبينه وحاصله الطريقة المعهودة [٤] الثابتة عن النبي عليه السـلام وهي تعم الاصول والفروع * والاحكام شائعة في الفروع [٥] (قوله وأساس قواعد عقائد الاسلام) القواعد جمع قاعدة وهي الاساس * [٦] والعقائد المسائل التي يقصد بها نفس الاعتقاد [٧] دون العمل * والاسلام هو الدين [٨] المنسوب الى نبينا عليه الصـلاة والسـلام وهو الوضع الآلهي السـائق لذوي العقول باختيارهم المحمود الي الخير بالذات * والمراد بالقواعد الـكتاب والسـنة لان العقائد مالم تستنبط منهما لم يعتد بها وهما [٩] يتوقفان على المسائل الكلامية اذ لولا ثبوت الصانع وصفاته لم يتصور الـكتاب والسنة فالمسائل [١٠] الـكلامية من حيث الاعتداد موقوفة عليهما وهما يتوقفان عليها من حيث الذات ولاشك ان الموقوف عليه من حيث الذات أشد وأقوى من الموقوف عليه من جهة الوصف [١١] ولهذا جعـل علم الكلام رئيس الشرع والشريعة دون العكس * وقد تحمل القواعد على المعنى المصطلح أعني المسائل الـكلية التى تصلح لكبروية الشكل الاول ويرادبها المسائل الاصولية اذ استنباط العقائد من الـكتاب والسنة ليعتد بها موقوف على المسائل الاصـولية كما يتوقف استنباط المسائل الفرعية العملية منهما عليها

(قوله وأساس قواعـد عقائد الاسلام) القواعد جمع قاعدة وهى الاساس وأساس العقائد الاسلامية هو الكتاب والسنة لان العقائد يجب أن تستفاد من الشرع ليعتد بها وهما يتوقفـان على المسائـل الـكلامية ففى هذه القرينة ترق فى المـدح لشمول الاولى للكتاب والسـنة بخلاف الثانية ويمكن أن يقال أساس العقائد أدلتها التفصيلية وهي تتوقف على هذا العلم بناء على ان مباحث النظر والدليل جزء منه على ماهو المختار

(١) وعلى هذا لا يجوز الجمع بينها وبين أما * هذا اذا كانت للاقتضاب أو فصل الخطاب كما هو المشهور المتعارف وأما اذا قصد ضـبط باجمال بعد التفصيل فيكون بمنزلة أن يقال وبالجملة ٠ والواو حينئذ للعطف فيجوز الجمع بينها وبين أما ٠ وفائدة أما تأكيد مضمون الـكلام * وماوقع فى المفتاح من قوله وأما بعـد فان خلاصة الاصلين من قبيل الثاني ويؤيده قوله خلاصة (٢) الظاهر أن المراد به المعنى الاضافى * ويحتمل أن يكون مراده المعنى اللقبي مثل أصول الفقه ولايبعد جعل الاضافة بيانية (منه) (٣) والشريعة فى الاصل هي الطريقة الظاهرة التي توصل الى الماء * شبه بها الدين لانه طريق يوصل الى ماهو سبب الحياة الابدية كما ان الماء سبب الحياة الفانية الدنية الدنيوية (منه)

(٤) الظاهر من الطريقة المعهودة نفس ما ورد من الرسول صلى الله عليه وسلم بعينه سواء كان من الادلة الشرعيـة أو الاحكام الاعتقادية أو العملية (منه) (٥) بل هي حقيقة عرفية (منه)

(٦) وقد يراد بالقواعد المسائل الاصولية الـكلية وبالاساس الـكتاب والسنة وبالعقائد المسائل الكلامية ويعطف الاساس على علم الشرائع (منه) (٧) وهي المسائل الـكلامية (منه) (٨) (قوله هو الدين الخ) وقد يراد به مايعم الاديان كلها (منه) (٩) الـكتاب والسـنة يتوقفان على المسائل الكلامية لانهما يتوقفان على ثبوت الصانع وصفاته اذ لولا ثبوت الصانع وصفاته لم يتصور الشرع والشريعة وثبوت الصانع وصفاته هو الكلام ينتج أن الـكتاب والسنة يتوقفان على الكلام (منه)

(١٠) دفع سؤال كانه قيل يلزم من كون الـكلام أساس أساس العقائد أساسية الشئ لنفسه * ودفعه ظاهر من تقريره (منه) (١١) اذ الاحتياج اليها باعتبار موضوعها كاف لـكونها محتاجا اليها وأساساً واصلا كما أن احتياجها من حيث الموضوع كاف في كونها محتاجا وفرعا له (منه)

هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام * المنجي عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام *

والمسائل الاصولية متوقفة على علم الكلام لما مر آنفا وفيه [١] تردد والظاهر عدم التوقف[٢] وقد يراد [٣] بالقواعد المسائل الكلامية الكلية وبالعقائد الجزئية المندرجة تحت الكلية وبالاساس الكتاب والسنة ويعطف قوله وأساس الخ على علم الشرائع وفيه[٤] بعد [٥] كما لايخفى * قال الفاضل المحشي ويمكن أن يقال أساس العقائد أدلتها التفصيلية وهي تتوقف على هذا العلم بناء على ان مباحث النظر جزء منه على ماهو المختار. تم كلامه * ولاخفاء في أن هذا لايفيد مدح كلام القدماء اذ ليس مباحث النظر جزأ منه [٦] في كلامهم والكلام في مدح الكلام مطلقا بل الانسب أن يكون في مدح كلامهم اذ المصنف منهم * وأيضاً ان المبين في هذا الجزء مايعرض [٧] للمبادي دون المبادي أنفسها وأعلى العلوم ماين فيها أنفسها دون مايعرض لها والا لزم كون المنطق أعلى من العلم الالهي ولم يقل به أحد * وبه صرح قدس سره في بعض تصانيفه [٨] بل نقول هذا في الحقيقة جعل أدنى العلوم الفلسفية أعلى العلوم الاسلامية ورئيسها [٩] اذ مباحث النظر نفس المنطق غير انهم جعلوا المنطق جزء علم الكلام لئلا يحتاج أشرف العلوم الاسلامية الى الخارج عنه ومن البين أن مجرد جعله جزأ لايخرجه عن هذه الحيثية * وأيضاً يلزم منه كون علم الاصول أيضا رئيس العلوم اذ مباحث النظر جزء منه عند الشيخ ابن الحاجب بل كون أضعف العلوم أشرفها اذ استنباط بعض المسائل الكلامية موقوف على العلوم العربية فليتأمل [١٠]
(قوله المنجي عن غياهب الشكوك [١١] وظلمات الاوهام)[١٢] من قبيل لجين الماء * الغياهب جمع الغيهب وهو ما اشتد سواده ووجه تخصيص الغيهب بالشك رجحان الشك على الوهم

(قوله هو علم التوحيد والصفات) أي علم يعرف به ذلك فالمراد هو المعنى الاضافي ويمكن أن يراد المعنى اللقبي فنسبة الوسم الى الكلام لكونه أشهر وقوله المنجي عن غياهب الشكوك اشارة الى فائدة من فوائده والغيهب ما اشتد سواده فلرجحان الشك على الوهم أضاف الغيهب اليه والظلمة المطلقة الى الوهم

(١) أي في توقف الاستنباط والظاهر عدم التوقف وأما توقف الاصول على الكلام فالظاهر التوقف (منه) (٢) يحتمل وجهين * أحدهما عدم التوقف في توقف العقائد على المسائل الاصولية وفي هذه الصورة يكون جوابا عن قوله وفيه تردد * وثانيهما أنه لاشك في عدم توقف العقائد على المسائل الاصولية فحينئذ يكون لتقوية قوله وفيه تردد (منه) (٣) ولايبعد أن يراد بالقواعد حينئذ الكتاب والسنة لاشتمالها على المسائل الكلية (منه) (٤) أي في كون القواعد عبارة عن المسائل الكلامية بعد اذ لايتصور الاصل والفرع في أكثر المسائل الكلامية (سمع)
(٤) أي في عطف أساس الخ على علم الشرائع بعد بل الكلام في صحته (منه) (٥) اذ الظاهر عطفه على مبنى الخ (منه) (٦) ومن هذا ظهر لك أن كون مباحث النظر جزأ منه منكر جدا فضلا عن كونه مختاراً (منه) (٧) من الصحة والفساد (منه) (٨) أعني الحواشي العضدية (منه)
(٩) وليس كذلك بل خادمها كما صرح به الشيخ (منه) (١٠) وجهه انه يكفي في الترغيب حصول مدح الكلام في الجملة بل حصول مدح كلام القدماء أيضاً لانه المقصود بالذات في كلام المتأخرين (منه)
(١١) لايبعد أن يراد بالشكوك والاوهام التشكيكات والشبه الباطلة والادلة العقلية الغير المؤيدة بالكتاب والسنة اذ هي لا تخلو عن مداخلة الوهم واحتمال النقيض ما لا وان لم يحتمل حالا فكانها شكوك وأوهام كسراب بقيعة يحسبه الظمآن (أي العطشان) ماء بخلاف المؤيدات فانها لايحوم حولها شائبة الوهم (منه) (١٢) لو أريد بالوهم القوة المدركة لكان له وجه كما لايخفى (منه)

وإن المختصر المسمى بالعقائد للامام الهمام * قدوة علماء الاسلام * نجم الملة والدين عمر النسفي * أعلى الله درجته في دار السلام * يشتمل[١] من هذا الفن[٥] على غرر الفرائد * ودرر الفوائد في ضمن[٦] فصول[٧] * هي للدين قواعد وأصول *

ذ الشك أقرب من العلم لتساوي الطرفين[١] بخلاف الوهم اذ هو الجانب المرجوح * ولعل الشك والوهم كناية عن العقائد الفاسدة المتفاوتة قربا وبعداً الى مرتبة اليقين * أو عن مرتبة التقليد اذ به يرتقى من مرتبة التقليد الى مرتبة التحقيق واليقين (قوله وإن المختصر الخ) شروع في مدح ماقصد شرحه بعد الفراغ عن مدح الفن (قوله الهمام)[٢] هو الملك المعظم أشار به الي نفاذ حكمه ورأيه فيما بين علماء الاسلام وانقيادهم له في كل ما استقر رأيه عليه (قوله نجم الملة[٣] والدين) هما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار اذ الوضع الالهي الذى مر ذكره دين من حيث انه يطاع وينقاد له وملة من حيث انه يجمع عليه • وقيل من حيث انه يملى ويكتب • وشرع من حيث انه أظهره الشارع وناموس من حيث انه أوحي الله به الى الانبياء عليهم السلام بواسطة الملك المسمى بالناموس (قوله في دار السلام) أي الجنة سميت بها إما لسلامة أهلها من كل ألم وآفة وبلية أو لمجيء بعضهم بعضاً فيها بالسلام أو لانه من أسماء الله تعالى أضيفت اليه تشريفاً • ويظهر منه أن المراد به هو المعني الاضافى (قوله على غرر الفرائد) الغرر جمع غرة بالضم وهي في الاصل بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم • وغرة كل شيء أوله وأكرمه * والفرائد جمع الفريدة وهي الدرة الكبيرة وفرائد الدرر كبارها (قوله في ضمن فصول) هي الالفاظ الدالة على المعاني والمسائل التى يتفرد كل واحدة منها بمسئلة من مسائل الفن • وتلك الالفاظ باعتبار الدلالة عليها

(قوله نجم الملة والدين) هما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان الشريعة من حيث أنها تطاع دين ومن حيث أنها تملى وتكتب ملة والاملال هو بمعني الاملاء وقيل من حيث أنها يجتمع عليها ملة (قوله في دار السلام) أي الجنة سميت بها لسلامة أهلها من كل ألم وآفة ولان خزنة الجنة تقول لاهلها سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين ولان السلام اسم من أسمائه تعالى فأضيف اليه تشريفاً * ومعنى هذا الاسم هو الذى منه وبه السلامة فوجه تخصيص هذا الاسم بالاضافة ظاهر

---

(١) ولا شك أن الاقرب الى الحق أصعب دفعاً وازالة من الابعد (منه) (٢) الهمام بالفارسية كمي بزرك والمقصود بيان علو درجة المصنف فى العلوم الاسلامية (منه) (٣) والملة إما من ملت الثوب بمعنى خطته أو من أملت الكتاب بمعنى أمليته وفي كل منهما معنى الجمع (منه) (٣) والملة ما شرع الله لعباده على لسان الانبياء من أملت الكتاب اذا أمليته كذا فى تفسير القاضى (منه) (٤) (قال الشارح يشتمل) اشتمال الدال على المدلول أو الكل على البعض (٥) قوله من هذا الفن متعلق بقوله غرر الفرائد وتقديم الجار والمجرور للحصر تأمل (٦) قوله فى ضمن متعلق بغرر الفرائد أي يشتمل هذا المختصر من هذا الفن على غرر الفرائد التى هي في ضمن فصول أي فى ضمن الالفاظ الدالة عليها وهذا كناية عن أن كل واحد من غرر الفرائد يصلح لان يجعل فصلا على حدة بأن يكون فائدة كل مسئلة من هذا المختصر مقدار فائدة تحصل من الفصل الذى هو مشتمل على غير المسائل مثلا وقوله هي يجوز أن يكون راجعاً الى غرر الفرائد وأن يكون راجعاً الى فصول باعتبار مافي ضمن فصول أي تلك الالفاظ باعتبار الدلالة عليها قواعد للدين (منه) (٧) (قال فصول) الفصول جمع فصل بمعنى الفاصل بين الحق والباطل أو بمعنى المفصول أى الممتاز وانما عبر عن كل لفظ من الالفاظ الدالة على مسئلة من مسائله بالفصل دلالة على ان كل لفظ من هذا المختصر بمنزلة فصل وباب مما عداه (منه)

(قوله طاويا كشح المقال) الكشح الجنب وطى الكشح كناية عن الاعراض (قوله الاطناب والاخلال) بالجر مجموعهما بدل من الطرفين أو بيان لهما ولما تعدد المتبوع معنى أجرى الأعراب على كل منهما ويجوز رفعهما على انهما خبر مبتدإ محذوف (قوله وهو حسبي ونعم الوكيل) رد الشارح في بعض كتبه هذا العطف بأن الجملة الثانية انشائية فلا تعطف على الاولى الاخبارية وكذا على حسبي باعتبار تضمنه معنى يحسبني لانه خبر أيضاً * ويرد عليه ان المراد بالجملة الاولى إنشاء التوكل لا الاخبار عنه تعالى بانه كاف وهو ظاهر * وأيضاً يجوز أن يعتبر عطف القصة على القصة بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية * ورده بعض الفضلاء أيضاً بانه يجوز أن يقدر مبتدأ في المعطوف بقرينة المعطوف عليه أي وهو نعم الوكيل فتكون اخبارية كالاولى * ثم قال وأيضاً يجوز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب ويدل عليه قطعاً قوله تعالى (قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل) لان هذه الواو من الحكاية لا من المحكي اذ لا مجال للعطف فيه الا بتأويل بعيد لا يلتفت اليه وهو أن يقال تقديره وقلنا نعم الوكيل وليس هذا مختصاً بما بعد القول لحسن قولنا زيد أبوه عالم وما أجهله * ويرد عليه انه يحتمل أن تكون الواو في الآية من المحكي بتقدير المبتدإ في المعطوف أو عطفه على الخبر المقدم * ثم ان حسن المثال المذكور بدون التقدير ممنوع وبعد تقدير المبتدإ في المعطوف يكون اخبارا كالمعطوف عليه

وأسناء نصوص * هي لليقين جواهر وفصوص * مع غاية من التنقيح والتهذيب * ونهاية من حسن التنظيم والترتيب * فحاولت أن أشرحه شرحا يفصل مجملاته * ويبين معضلاته * وينشر مطوياته * ويظهر مكنوناته * مع توجيه للكلام في تنقيح * وتنبيه على المرام في توضيح * وتحقيق للمسائل غب تقرير * وتدقيق للدلائل إثر تحرير * وتفسير للمقاصد بعد تمهيد * وتكثير للفوائد مع تجريد * طاويا كشح المقال * عن الاطالة والاملال * ومتجافياً عن طرفي الاقتصاد الاطناب والاخلال * والله الهادي الى سبيل الرشاد * والمسؤل لنيل العصمة والسداد * وهو حسبي ونعم الوكيل

قواعد الدين (قوله وأسناء نصوص الخ) عطف على قوله في ضمن فصول وهي الالفاظ التي هي قطعية الدلالة على المعاني المقصودة منها • وتلك الالفاظ باعتبار الدلالة على اليقين أي المتيقن يعني المسائل المتيقنة جواهر وفصوص أي خيار • وفص الشئ صفوته وخلاصته * والظاهر انه أراد بالفصول والنصوص عبارات المختصر * ويحتمل أن يراد بهما الكتاب والسنة أو البراهين القطعية (قوله فحاولت الخ) رتب بالفاء اشارة الى أن مابعدها مسبب عما قبلها (قوله طاويا كشح المقال) حال من المستكن في أشرحه وكذا قوله ومتجافياً * الكشح الجنب والطي القطع وهو كناية عن الاحتراز عن الاطالة والاملال[1] (قوله ومتجافياً عن طرفي الاقتصاد[2]) التجافي التباعد والاقتصاد التوسط والطرفان عبارة عن الاطناب وهو الزيادة على قدر مايتضح به المراد والاخلال وهو النقصان عن القدر المذكور (قوله الاطناب والاخلال) بالجر بدل من طرفي وبالرفع خبر لمبتدأ محذوف ويحتمل النصب بالفعل المقدر (قوله وهو حسبي ونعم الوكيل) قال الفاضل المحشي رحمه الله رد الشارح في بعض كتبه هذا العطف بأن الجملة الثانية انشائية فلا تعطف على الاولى الاخبارية وكذا على حسبي باعتبار تضمنه معنى يحسبني لانه خبر أيضاً * تم كلامه * وقوله وكذا على حسبي الخ يريد به أن عطف الجملة على المفرد وان صح باعتبار تضمنه معنى يحسبني لكنه في المآل عطف الانشاء على الاخبار * ثم أجاب الفاضل المحشي عنه بأنه يرد عليه أن المراد بالجملة الاولى انشاء التوكل لا الاخبار عن الله تعالى بأنه كاف وهو ظاهر * وأيضاً يجوز أن يعتبر عطف القصة على القصة بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية * تم كلامه * وقد يقال ان مقصود الشارح ثمة ليس الرد والقدح في التركيب[3] بل تحقيق توجيه العطف وتبيين طريق التركيب وان كان ظاهر عبارته ناظراً اليه اذ قد نقل عنه في حواشيه هكذا • المقصود بذلك بيان الواقع لا الاعتراض وأيضاً أن مقصود الشارح ليس رد هذا التركيب مطلقاً • كيف وقد أشار في شرحه للكشاف عند الكلام على قوله

(١) الاملال ايصال الملال (منه) (٢) عملا بمقتضى الحديث النبوى خير الامور أوسطها (منه)
(٣) قوله ليس الرد الخ بل غرضه هو التنبيه على انه لابد من التأمل للتوجيه (منه)

﴿ اعلم ﴾ أن الاحكام الشرعية

تعالى(ياليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا) الآية الي جواز عطف الاخبار على الانشاء باقتضاء المقام[١] وفى مباحث الفصل والوصل باعتبار عطف القصة على القصة استحسنه ونص فى أوائل أحوال المسند على جواز ليت زيداً قائم وعمرو منطلق بعطف الجملة الثانية على مجموع الجملة الاولى فكيف يتصور منه أن يرده ويقدح فيه وانما مقصوده[٢] هو الرد والقدح الزاما على المصنف[٣] لانه لايسلم صحة مثل هذا التركيب (قوله اعلم[٤] ان الاحكام الشرعية) أى المأخوذة من الشرع[٥] كالكتاب والسنة والاجماع سواء كان ذلك الاخذ لاجل الاعتداد من غير أن يتوقف اثباته عليه ويستقل العقل باثباته كأكثر المسائل الكلامية أو لاجل الاثبات بأن لا يستقل العقل باثباته ولا يكون له طريق للاثبات سوى الشرع كالمسائل المبينة فى علم الفقه *وانما قلنا كأكثر المسائل الكلامية لان البعض منها كمسئلة الرؤية[٦] والحشر الجسمانى ومايتعلق به *ومسئلة السمع والبصر وكالكلام عند البعض مما لاطريق له سوى الشرع ولهذا لم يثبته الحكماء ٠واعلم أن الحكم فى العرف يطلق على نسبة أمر الى آخر[٧] ايجاباً أو سلباً[٨] وفى اصطلاح المنطق على ادراك تلك النسبة وعلى النسبة الحكمية وعلى المحمول[٩] وفى اصطلاح الاصولى على خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير[١٠] *والاقرب هو الاول[١١] ثم الثانى وأما الخامس فقال الفاضل المحشي انه غير مراد ههنا لانه وان عم الفعل الاعتقاد لكن يلزم انحصار مسائل الكلام فى العلم بالوجوب واخواته[١٢] ٠ثم كلامه * وفي لزوم ما ادعى لزومه[١٣] تأمل

(١) حيث قال ليس عطفاً على نرد فيدخل تحت التمنى ويكون المعنى ليتنا لا نكذب بل هو عطف على التمنى عطف اخبار على انشاء وهو جائز باقتضاء المقام (منه) (٢) أي مقصود الشارح من رد هذا العطف فى بعض كتبه (منه) (٣) (وقوله المصنف) أي صاحب التلخيص (منه) (٤) من هنا شروع فى بيان باعث تدوين العلوم وتمهيد وتوطئة (منه) (٥) أي ما يكون على قانون الشرع وأوزانه أو متعلقاً به كتعلق الاحوال بالموضوعات فيندرج فيه علم أصول الفقه وعلم التفسير والحديث بلا شبهة (منه) (٦) أى وجوب الرؤية فى الآخرة (منه) (٧) (قوله نسبة أمر الخ) أي على وجه الاذعان(منه) (٨) أى نسبته اليه بالايجاب والسلب وبه صرح المحقق التفتازاني فى التلويح * وأنت خبير بأن ماوقع فى الرسالة الشمسية من أن الحكم اسناد أمر الي آخر ايجابا أو سلباً صريح فى أنه عبارة عما هو مصطلح المنطق كما صرح به المحقق الرازى في شرحها وبين الكلامين تدافع * والتوفيق أنه ان فسر الاسناد بالنسبة على ما فى التلويح فعرفي وان فسر بالادراك كما فى الرسالة فمصطلح ومع هذا لايخلو عن سماجة(منه) (٩) وقوله وعلى المحمول) أي المنتسب الى الموضوع(منه) (١٠) معني الاقتضاء طلب الفعل من المكلف مع المنع من الترك وهو الايجاب أو بدونه وهو الندب أو طلب الترك مع المنع من الفعل وهو النهي ومعنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف كذا في التلويح(منه) (١١) (قوله والاقرب هو الاول) وان لم يكن الرابع أيضاً ليس بأبعد كالثالث (منه) (١٢) من الاحوال المبينة فى علم الفقه (منه) (١٣)(قوله ما ادعي لزومه (لا مطلقاً بل من حيث الصحة والفساد والحل والحرمة والاباحة والكراهية (منه)

(قوله إعلم أن الاحكام الشرعية) للحكم معان ثلاثة نسبة أمر الى آخر ايجابا أو سلباً وادراك وقوع النسبة أولاوقوعها وخطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير كالوجوب والاباحة ونحوهما وهذا الاخير غير مرادهها لانه وان عم الفعل الاعتقاد لكن يلزم انحصار مسائل الكلام في العلم بالوجوب واخواته واستدراك قيد الشرعية اللهم الاأن يحمل على التجريد فى الاول أو التأكيد فى الثاني أو يجعل التعريف للحكم الشرعى فالمراد اما المعنى الاول ووجهه ظاهر أو الثاني فحينئذ يجعل العلمان عبارة عن المسائل أو الملكة وعلى التقديرين معني الشرعية ما يؤخذ من الشرع لا ما يتوقف عليه لان وجوده تعالى ووحدته مثلا لا تتوقف على الشرع لكن الاحكام الاعتقادية انما يعتد بها اذا أخذت من الشرع

منها مايتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية وعملية

(قوله منها مايتعلق بكيفية العمل) أراد بالعمل فعل المكلف وبالكيفية الاحوال والاعراض الذاتية المبينة في علم الفقه أو تصحيح العمل والاتيان به على الوجه الذى أمر به الشارع [1] وانما زاد لفظ الكيفية ولم يقتصر على العمل كما اقتصر عليه في شرح المقاصد دلالة وارشادا على أن تعلق الاحكام بالعمل من حيث الكيفية دون العمل نفسه وفيه [2] نظر (واعلم) أن تعلق الاحكام بكيفية العمل اما من قبيل تعلق العلم بالمعلوم [3] أوالنسبة بالطرفين [4] أو بأحدهما [5] أومن قبيل تعلق الاصل بالفرع [6] أو الجزئي بالكلي [7] أوذي الغاية بالغاية ان أريد بالكيفية تصحيح العمل [8] أوجعل قوله بكيفية العمل من قبيل حصول الصورة * ولو قيل العمل يعم الاعتقاد فيندرج القسم الثاني في الاول * قلنا بعد التسليم ان المراد بالعمل عمل الجوارح * لايقال فحينئذ يشكل بمسئلة النية شرط الوضوء [9] لانه يأول بأن الوضوء مشروط بالنية وبهذا اندفع مايتوهم أن موضوع الفقه أعم من فعل المكلف لان قولنا الوقت سبب وجوب الصلاة من مسائل الفقه لانه بعد التسليم مأول بأن الصلاة واجبة بسبب دخول الوقت * وايراد علم الفرائض في الفقه اما من قبيل تكميل الفن بايراد مايتعلق به * أو باعتبار أن موضوعه قسمة التركة * وكذا مسئلة المجنون والصبي راجعة الى فعل الولي [10] فيكون مرجع الكل الى فعل المكلف تأمل [11] (قوله وتسمى الخ [12]) أي مايتعلق بكيفية العمل من الاحكام هذا ان فسر الحكم بالعرفي أو المنطقي فظاهر وأما ان فسر

(١) كتعديل الاركان (منه) (٢) أي في تعلق الاحكام بالعمل من حيث الكيفية دون العمل نفسه نظر لانا لا نسلم أن تتعلق الاحكام بالعمل من حيث الكيفية دون العمل بل كما تتعلق الاحكام بالعمل من حيث الكيفية كذلك تتعلق بالعمل من قبيل تعلق العلم بالمعلوم إن أريد بالحكم ادراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة * أو بالنسبة الخ إن أريد بالحكم النسبة الحكمية أو بأحدهما ان أريد بالحكم اسناد أمر الى آخر ايجابا أوسلبا أو بالمحمول المنتسب الي الموضوع * أومن قبيل تعلق الاصل بالفرع ان أريد بالحكم المعنى الاصولى * أو الجزئي بالكلي ان أريد بالحكم المحمول وفيه وجه آخر (منه) (٣) إن أريد بالحكم مصطلح الميزاني (منه) (٤) ان أريد بالحكم المعنى العرفي (منه) (قوله أوبأحدهما) (٥) كتعلق المحمول بالموضوع مثل تعلق الوجوب بالصلاة بعد ان أريد بالحكم المحمول (منه) (٦) ان أريد بالحكم النسبة الخبرية الكلية (منه) (٧) ان أريد بالحكم المحمول وفيه وجه آخر (منه)
(٨) (قوله أوذى الغاية بالغاية) اذ المقصود والغرض من هذا القسم ليس الاعتقاد بل تصحيح العمل (منه) (٨) بمعنى ان الغرض والغاية منه كيفية العمل (منه) (٩) أى بعد تسليم كونه من مسائل الفقه اذ يجوز أن يكون ذكره فيه على سبيل التبع * وجعل الاضافة بيانية لايخلو عن تكلف كما تشعر به عبارة شرح المقاصد (منه) (١٠) قيل هذا لايصح على اطلاقه كما فى الاسلام والصلاة (منه) (١١) وقد يجاب عنه بأن المراد بالمكلف مامن شأنه أن يكلف (منه) (١٢) (قوله ويسمى الخ) قيل هذا لايصح على اطلاقه كما فى الاسلام والصلاة (منه)

في الاولى لان تعلقها بالعمل من حيث الكيفية وتعلق علة الاحكام الثانيه ليس كذلك وان أريد به تعلق الاسناد بطرفيه أو التصديق بالقضية فالمراد بالاعتقاد المعتقدات مثل وجود الواجب ووحدته فحينئذ فيه اشارة الى أن موضوع الفقه هو العمل * ومايتوهم من أن موضوعه أعم من العمل لان قولنا الوقت سبب وجوب الصلاة من مسائله وليس موضوعه بعمل ولانهم عدوا علم الفرائض بابا من الفقه وموضوعه التركة ومستحقوها ففيه أن ذلك القول راجع الى بيان حال العمل بتأويل أن يقال ان الصلاة تجب بسبب الوقت كما ان قولهم النية فى الوضوء مندوبة في قوة قولنا ان الوضوء تندب فيه النية * ثم انه ينبغي أن يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين المستحقين كما أشار اليه من عرفه بانه علم يبحث فيه عن كيفية قسمة تركة الميت بين الورثة لا التركة ومستحقوها على ماقيل وبالجملة تعميم موضوع الفقه مما لم يقل به أحد

ومنها مايتعلق بالاعتقاد وتسمى أصلية واعتقادية * والعلم المتعلق بالاولى يسمي علم الشرائع والاحكام

بالاصولى فلا اذ تسمية خطاب الله تعالى بالفرعية ليس على ماينبغي (١) (قوله مايتعلق بالاعتقاد (٢)) تعلق المعلوم بالعلم (٣) هذا ان حمل الاعتقاد على معناه الحقيقي * وأما اذا أريد به المعني المجازي أعنى المعتقد به فالتعلق من قبيل مامر (٤) وانما لم يقل بكيفية الاعتقاد اكتفاء بماقبله * أو اشارة الى ان الحكم متعلق بنفس الاعتقاد دون كيفيته * ولا خفاء فى أن هذا على طريق القدماء ظاهر وأما على طريقة المتأخرين سيما على طريقة من جعل مباحث النظر جزأ منه فلا اذ هي مما تعلق بكيفية العمل دون الاعتقاد * (٥) وتخصيص العمل بالاعمال الظاهرة لايجدى نفعا * (٦) وقد يقال الظاهر أن الغرض منه حصر الاحكام فيما يتعلق بالعمل والاعتقاد (٧) ويؤيده ماذكره قدس سره فى شرح المواقف حيث قال فالاحكام المأخوذة من الشرع قسمان أحدهما مايقصد به نفس الاعتقاد والثاني مايقصد به العمل * ثم كلامه * وليس بمنحصر اذ علم الاصول والتفسير وعلم الحديث من الاحكام الشرعية وليست شيئا منهما * (٨) وقد يقال ان العلوم المذكورة وان كانت مما تتعلق بالشرع لكنها ليست مأخوذة منه فخرجت عن المقسم بقيد الشرعية وأما مجموع القسمين فخارج عن المقسم بقيد الوحدة المعتبرة في جميع التقسيمات (٩) كما هو المشهور (١٠) (قوله والعلم المتعلق بالاولى) أى بالاحكام المتعلقة بكيفية العمل * والاقرب الى الفهم ان المراد بالعلم هي الملكة (١١) كما هو المناسب لما سيجيء عن قريب ان شاء الله تعالى لا المسائل (١٢) أو التصديقات والا فالحق أن يقال فالاولى تسمى بعلم

(١) فيه ان المراد بالخطاب ماخوطب به كالوجوب واخواته ولاشك أنها فرعية من غير خدشة (منه)

(٢) سواء كان حقاً أو باطلا لان المخطيء من أرباب علم الكلام ومسائله من مسائل الكلام وان كفر أو بدع ولعل المراد بالاعتقاد مابلغ الى حد الجزم دون المطلق لان المقلد ليس من أرباب علم الكلام تأمل (٣) (قوله تعلق المعلوم بالعلم) أو ذى الغاية بالغاية اذ المقصود والغرض من هذا القسم ليس الا الاعتقاد تدبر (منه) (٤) أى على الوجه الذى مر تفصيله (منه) (٥) وحمل الاول على الايجاب الكلى والثانى على رفعه مما لا تساعده العبارة (منه) (٥) الا أن يعتبر الايجاب الكلي في أحد القسمين ورفعه فى عديله بأن يراد بما يتعلق بالاعتقاد مالا يتعلق بالعمل تعلقاً على وجه الكلية وفيه تعسف (منه)

(٦) إذ الكلام في عدم جامعية التعريف المستخرج من التقسيم للقسم الثاني والتخصيص فى القسم الاول لايوجب التعميم فى الثانى مع انه يلزم عدم الانحصار * نعم يفيد لو كان الثاني رفعاً للاول ونقيضاً له وليس كذلك (منه) (٧) أى غرض الشارح من هذا التقسيم انحصار المقسم فى هذين القسمين أى مايتعلق بالعمل وما يتعلق بالاعتقاد (منه) (٧) وان كان خالياً عن أداة الحصر (منه) (٨) الا أن يراد بالشرعية ماتتعلق بالشرع سواء كان ذلك التعلق من حيث الاخذ أو من وجه آخر بأن يبين فيه الشرع ويتعلق ببيان أحواله فانه بهذا المعني يسمى الكل علوما شرعية تأمل (منه) (٩) بالمعني الذى أشرنا اليه (منه) (١٠) صرح به قدس سره في حواشي المطالع (منه) (١١) اذ التحقيق أن المعتبر في علم الاحكام هي الملكة لانها تتزايد يوما فيوما والضابطة فيها هي التهيؤ التام * وسيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى (منه) (١١) سيما اذا كانت الاحكام عبارة عن النسبة الخبرية كما صرح به الشارح فى التلويح (منه) (١٢) قوله لا المسائل كما توهم بناء على ظاهر العبارة وعدم التعمق

لما أنها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها • وبالثانية علم التوحيد والصفات لما أن ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده * وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي عليه السلام وقرب العهد بزمانه ولقلة الوقائع والاختلافات وتمكنهم من المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين العلمين وترتيبهما أبوابا وفصولا • وتقرير مباحثهما (١) فروعا وأصولا • الى أن حدثت الفتن بين المسلمين • وغلب البغي على أئمة الدين • وظهر اختلاف الآراء • والميل الى البدع والاهواء • وكثرت الفتاوى والواقعات • والرجوع الى العلماء فى المهمات • فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط • وتمهيد القواعد والاصول • وترتيب الابواب والفصول • وتكثير المسائل بأدلتها • وإيراد الشبه بأجوبتها * وتعيين الاوضاع والاصطلاحات • وتبيين المذاهب والاختلافات •

(١) قوله مباحثهما فى نسخة مقاصدهما اه مصححه

الشرائع والاحكام ولعله صرح باطلاقه على الملكة بعد الاشارة [١] الى الاطلاقين تنبيها على انه المرضي عنده (قوله لما أنها لا تستفاد الا من جهة الشرع)ولا تدرك لولا خطاب الشارع أو لان العلم المتعلق بالاحكام الشرعية العملية من حيث أنها كموارد الشاربة [٢] يسمى بالشرائع (قوله وأشرف مقاصده)[٣] ولعل اثبات وجود الصانع من قبيل علم الصفات[٤] (قوله لصفاء عقائدهم) اشارة الى وجه الاستغناء عن تدوين علم الكلام (قوله ولقلة الخ) اشارة الى وجه الاستغناء عن تدوين علم الفقه ومنه يعلم وجه الاستغناء عن تدوين أصول الفقه (قوله بالنظر والاستدلال) اشارة الى تدوين علم الكلام * وقوله والاجتهاد والاستنباط اشارة الى تدوين علم الفقه

(١) وجه الاشارة انه قال والاولى تسمى فرعية وعملية وضمير تسمى راجع الى الاحكام والاحكام اما النسب الخبرية فيكون الفقه المسائل واما التصديق بمعنى ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة فيكون الفقه التصديق بالمسائل (منه) (٢) فى الانتفاع (منه) (٣) فتكون التسمية بها من قبيل تسمية الكل باسم أشرف أجزائه أو نزل ماعداها منزلة العدم وكان الكل ليس الا هذا تأمل (منه) (٤) والافشاة الوجود أشرف المقاصد وعليها يدور الكل اما التوحيد فظاهر اذ يدور عليه الفوز والنجاة فى الدارين وكذا الصفات ان حملت على الصفات الوجودية واما ان حملت على مايعم السلبية والفعلية فلاشتمالها على الوجودية أو بالقياس على ماعدا مقاصد الذات والصفات وافراد التوحيد على تقدير تعميم الصفات اهتمام بشأنه (منه)

(قوله وبالثانية علم التوحيد والصفات) هذا من قبيل العطف على معمولى عاملين مختلفين والمجرور مقدم قال فى التلويح الاحكام الشرعية النظرية تسمى اعتقادية وأصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجباً وبه يظهر ان ليس العلم المتعلق بالثانية على الاطلاق علم التوحيد لان حجية الاجماع من مسائل أصول علم الفقه والجواب أن هذه المسئلة مشتركة بين الاصولين والمغايرة بحسب جهة البحث بناء على ان موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية (قوله أشهر مباحثه) يشير الى ان له مباحث أخرى أما عند من يقول بان موضوعه أعم من ذات الله فظاهر وأما عند غيره فلأن الصفة المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية ولذا لم يعدوا مباحث الاحوال والافعال والنبوة والامامة من مباحث الصفات وان رجع الكل الى صفة ما * على ان الامامة انما هى من الفقهيات الا عند بعض الشيعة (قوله وقد كانت الاوائل الخ) تمهيد لبيان شرف العلم وغايته مع الاشارة الى دفع مايقال تدوين هذا العلم لم يكن في عهده عليه الصلاة والسلام ولا في عهد الصحابة والتابعين ولو كان له شرف وعاقبة حميدة لما أهملوه (قوله لصفاء عقائدهم الخ) هذا مع ما عطف عليه متعلق بقوله مستغنين عن تدوين قدم عليه للاهتمام أو للاختصاص أي هذه الامور بسبب استغنائهم لا ما توهم من عدم الشرف والعاقبة الحميدة ألا يرى انه لما ظهرت الفتن في زمن مالك رضي الله عنه دوّن في الفقه مع انه من التابعين

وسموا مايفيد معرفة الاحكام العملية

(قوله مايفيد معرفة الاحكام الخ) الاقرب الى الفهم والانسب للسباق هو ان الموصول عبارة عن المسائل وان الاحكام عبارة عما هو المبين في علم الفقه من النسب الخبرية أو المحمولات المنتسبة الى الموضوعات فيتجه عليه أن المفيد عين[1] المفاد * واجيب عنه تارة بان التغاير الاعتباري كاف فيه كما يقال علم زيد يفيده صفة كمال * وأخرى بان المراد من الاحكام ههنا الاحكام الجزئية المندرجة تحت الاحكام الكلية ويؤيده لفظ المعرفة[2] * وفيه أن الاول حمل اللفظ على خلاف المتبادر من غير قرينة * والثاني مع كونه موجبا للاضطراب والانتشار في الكلام اذ لا يصح هذا التوجيه في تعريف[3] الكلام لعدم تصور الاصل والفرع[4] في أكثر مسائله مما يأباه التقييد بقوله عن أدلتها * وأنت تعلم ان هذا القيد كما يأبي عن الجواب الثاني كذلك يأبى عن جعل الموصول عبارة عن ملكة الاستحضار الحاصلة بمد تحصيل المسائل ومشاهدتها مرة بعد أخرى بل قيد المعرفة أيضا لان تلك الملكة تفيد الاستحضار والمشاهدة بعد الغيبة دون المعرفة والعلم * وحق الجواب ههنا وان كان فيه خروج عن السباق[5] جعل الموصول عبارة عن ملكة الاستحصال والاستنباط[6] * أعني التهيأ التام الحاصل للمجتهد من ممارسة الموارد التي لها مدخل في حصول مرتبة الاجتهاد فانها تفيد المجتهد معرفة[7] الاحكام عن ادلتها التفصيلية وهي متزايدة يوما فيوما بتعاقب الحوادث اليومية فلا يتصور أن يحاط بها وانما مبلغ من تعلمها هو التهيؤ التام أعني ان يكون عنده ما يكفيه في الاستعلام وقت المراجعة اليه والاحتياج وان استدعي زمانا ولهذا قيل جعل الفقه عبارة عن الاستعداد القريب الذي هو التهيؤ التام ضروري * ويمكن الجواب عنه بان يجعل الموصول عبارة عن الالفاظ[8] الدالة فان من طالعها ووقف على أدلتها حصل له معرفة الاحكام[9] عن الادلة التفصيلية * ولعل هذا مراد الفاضل المحشي من المسائل المدللة[10] حيث قال في الجواب المعرف ههنا هو المسائل المدللة

(١) لان المسائل لا تفيد الا من حيث الوجود لان المفيد للوجود لابد أن يكون له الوجود قبل الافادة ووجود المسائل لا يكون الا في الذهن وهو عين علمها فيلزم أن تكون المسائل من حيث العلم مفيدة للعلم فرجع الى افادة العلم بنفسه فتدبر (منه) (١) لا يبعد كل البعد أن يقال ان المفيد هو الكل والمفاد هو الجزء (منه) (٢) اذ المعرفة تستعمل في الجزئيات كما ان العلم يستعمل في الكليات (منه) (٣) بل في الاصول أيضاً بهذا الدليل المذكور (منه) (٤) لان استخراج الفرع من الاصل وان كان بالدليل لكن المراد بالدليل المذكور في التعريف هو الدليل السمعي تأمل (منه) (٥) اذ المناقشة في اطلاق اسم المدون على الملكة أمر بين مع انه شائع ذائع بينهم (منه) (٦) على ان اطلاق المدونة على الملكة شائع كما يقال إن أسامي العلوم المدونة تطلق على كذا وكذا (منه) (٧) على قياس قولنا خبر الرسول يفيد لكن يرد عليه أنه يرد اطلاق اسم العلم (منه) (٧) أى قدرة معرفة الاحكام (منه) (٨) فيه أن أسماء العلوم المدونة لا تطلق على الالفاظ (منه) (٩) (قوله معرفة الاحكام) أى قدرة معرفة الاحكام (منه) (١٠) (قوله من المسائل المدللة) الظاهر أن مراده بالمسائل المدللة المسائل المستندة الى أدلتها * ويرد عليه ان المفيد حقيقة هو الأدلة دون المسائل المستندة اليها ولا مجموع المسائل والأدلة (منه) (١٠) وحينئذ المراد بالمدللة المعني اللغوى لا الاصطلاحي تدبر (منه)

(قوله وسموا ما يفيد معرفة الاحكام الخ) ان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام لا مايفيدها * قلت المعرف ههنا هو المسائل المدللة فان من طالعها ووقف على أدلتها حصل له معرفة الاحكام عن أدلتها * ولك أن تقول الفقه هو علم الاحكام الكلية لا معرفة الاحكام الجزئية فان علم وجوب الصلاة مطلقاً يفيد معرفة وجوب صلاة زيد وعمرو مثلا وقد يقال التغاير الاعتباري كاف في الافادة كما يقال علم زيد يفيده صفة كمال وأما جعل المعرف بمعنى ملكة الاستنباط والاستحضار فسياق الكلام أعني قوله عن تدوين العلمين وتمهيد القواعد وترتيب الابواب يأبي عنه لكن يرد على أول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد وليس بفقيه اجماعا وغاية ما يقال انه كما أجمع القوم على عدم فقاهة المقلد كذلك أجمعوا على ان الفقه من العلوم المدونة والتوفيق بين هذين الاجماعين انما يتأتى بأن يجعل للفقه معنيان وعدم حصول أحدهما في المقلد لا ينافي حصول الآخر فيه

عن أدلتها التفصيلية بالفقه • ومعرفة أحوال الادلة اجمالا

(١) لان من طالعها ووقف على أدلتها حصل له معرفة الاحكام عن أدلتها (٢) وأنت خبير بانه يرد على الاجوبة كلها سوى الجواب الحق كون المقلد فقيها (٣) وذلك ليس كذلك * وأجيب بالتزامه * والاجماع على عدم فقاهته مبني على اعتبار (٤) التهيء التام في الفقه والفقاهة أعني ملكة الاستنباط دون ملكة الاستحضار وكيف لا والفقه علم من جملة العلوم المدونة لكن يرد على الجواب الحق كون من حصل له هذه المرتبة من الاستعداد وان لم يكن عالما (٥) ومستحضرا لشيء من مسائل الفقه أو يكون عالما بمسئلة أو مسئلتين فقيها وليس (٦) كذلك * وأيضا ان اطلاق أسامي العلوم على تلك الملكة أعني ملكة الاستنباط والاستعداد القريب غير شائع ولا يصار اليه من غير ضرورة ولا ضرورة في غير علم الفقه فلا بد أن لا يصار اليه ولا يعتبر في الباقين فتفسير علم الفقه بها دون الباقين يوجب الاضطراب (٧) والانتشار في الكلام والخروج عن الأسلوب تأمل (٨) (قوله عن أدلتها (٩) التفصيلية) متعلق بمعرفة ولا شك ان المعرفة عن الادلة تشعر بكونه استدلاليا فيخرج علم جبرائيل والرسول (١٠) عليهما السلام فانه بالحدس وكذا علم الله تعالى * قال الفاضل الجلبي فان قلت للرسول عليه السلام علم اجتهادي ببعض الاحكام فلا يخرج علمه بهذا القيد * قلت تعريف الاحكام للاستغراق فلا اشكال * تم كلامه * وأنت خبير بانه حينئذ بطل الجمع وان صح المنع * وانما قيد الادلة بالتفصيلية لان العلم بوجوب الصلاة لوجود المقتضي ليس من الفقه * مثلا اذا قال المستدل الصلاة واجبة لوجود المقتضى لذلك * أو شرب الخمر حرام لوجود النافي لحليتها فهذا علم اجمالي لا يسمى فقها ما لم يعلمهما ويستنبطهما من قوله تعالى وأقيموا الصلاة وقوله تعالى انما الخمر الآية فان هذا دليل تفصيلي (قوله اجمالا) أي معرفة أحوال الادلة (١١) في ضمن قضايا كلية من غير نظر الى خصوصية الاحوال والادلة

(١) فيه أن المفاد أيضا المسائل المدللة أعني معرفة الاحكام عن أدلتها (منه) (٢) وقد يقال قوله عن أدلتها مشعر بالاستدلال يخرج المقلد * ويمكن أن يدفع بأن المراد بالمعرفة هو التيقن بالدليل بمعنى الممارسة وهو لا يتصور في غير المجتهد (منه) (٣) هذا الكلام مبني على عدم تقييد المسائل باليقينية الحاصلة من الأمارات والا فلا سؤال ولا جواب (منه) (٤) بل على اعتبار قوة استنباط اليقين من الامارات كما اعتبره الشيخ ابن الحاجب (منه) (٥) والجواب أن مجرد الاحتمال لا يكفي في النقض بل لابد من أن تحقق مادة النقض * وقيل يكفي الامكان فيه (منه) (٦) يعني من حصل له هذه المرتبة ولم يكن عالما مستحضرا لشيء * وهو محض احتمال (منه) (٧) هذا على تقدير عطف قوله معرفة أحوال ومعرفة العقائد على معرفة الاحكام كما هو الظاهر تأمل (منه) (٨) وجه التأمل أن الجواب أن مجرد الاحتمال لا يكفي في النقض بل لابد أن تحقق مادة النقض * وقيل يكفي الامكان فيه (منه) (٩) ونظيره ما قال قدس سره في المطول في بحث المقدمة وكذا العلمان في الحقيقة عبارتان عن التصديق بمسائلهما مستندا الى أدلتهما (منه) (١٠) إن جعل عن أدلتها متعلقا بمعرفة وأما إن جعل متعلقا بالاحكام فلا * ورد ذلك بأن الحاصل من الدليل هو العلم والمعرفة بالشيء لا الشيء نفسه تأمل (منه) (١١) واستنباط الاحكام منها (منه)

(قوله عن أدلتها) متعلق بالمعرفة وكونها عن الادلة مشعر بالاستدلال بملاحظة الحيثية فان الحاصل من الدليل من حيث هو دليل لا يكون الا استدلاليا فيخرج علم جبريل والرسول فانه بالحدس لا بجنس الاكتساب * فان قلت للرسول علم اجتهادي ببعض الاحكام فلا يخرج علمه بهذا القيد * قلت تعريف الاحكام للاستغراق فلا اشكال (قوله ومعرفة أحوال الادلة) الظاهر انه معطوف على معرفة الاحكام ففيه مثل ما مر من الكلام وان التزم العطف على الموصول يرتفع الاشكال وقس عليه قوله ومعرفة العقائد

في افادتها الاحكام بأصول الفقه • ومعرفة العقائد عن أدلتها بالكلام لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذاوكذا • ولان مسئلة الكلام كانت أشهر مباحثه وأكثرها نزاعا وجدالا حتى إن بعض المتغلبة قتل كثيراً من أهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن • ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم كالمنطق للفلسفة • ولانه أول مايجب من العلوم التي انما تعلم وتتعلم بالكلام

(قوله في افادتها [١]) أي الاحوال المتعلقة بكيفية افادة الادلة الاحكام على معنى أن يكون البحث عن الاحوال التي لها مدخل في افادة الادلة الاحكام على وجه تعرف به كيفية استنباط الاحكام من الادلة السمعية وكيفية الاستدلال بها عليها والاخذ من مأخذها * ونكتة ترك التقييد بقيد الادلة ههنا مع التقييد بها في الفقه والكلام غير ظاهرة[٢] (قوله ومعرفة العقائد[٣]) ان عطف على الموصول فالامر ظاهر لكنه خروج عن السياق[٤] وان عطف على معرفة الاحكام ففيه مثل مامر سؤالا وجوابا على ماعرفت * ووجه تغيير الاسلوب حيث قال معرفة العقائد ولم يقل معرفة أحوال الذات والصفات أو معرفة الاحكام الاعتقادية على نمط واحد من السابقين غير ظاهر (قوله لان عنوان مباحثه الخ) أي عنوان المباحث في كتبهم الكلام في كذا وكذا [٥] موقع الباب والفصل في كذاوكذا فسمى الفن بما وقع في العنوان فبعد تغيير الاسلوب بقي الاسم بحاله (قوله ولان مسئلة الكلام) بانه مخلوق أو غير مخلوق * ولانه سبب لتدوينه (قوله حتى إن بعض المتغلبة الخ) روي أن بعض خلفاء العباسية كان على الاعتزال فقتل كثيراً من علماء الامة طالبا منهم الاعتراف بحدوث القرآن ومخلوقيته (قوله كالمنطق للفلسفة) قال الفاضل المحشى عد في المواقف كونه بازاء المنطق وجهاً آخر مغايراً لكونه مورثا للقدرة على الكلام وجمعهما الشارح نظراً الى أن كونه بازاء المنطق باعتبار أنه يفيد قدرة على الكلام كما أن المنطق يفيد قوة على النطق فيؤل الى كونه مورثا للقدرة * تم كلامه * ولا يشتبه عليك ان كونه بازاء المنطق يحتمل ان يكون باعتبار أن لهم علما نافعاً في علومهم سموه بالمنطق وأن لنا أيضاً علما نافعاً في علومنا سميناه في مقابلته بالكلام إلا أن نفع المنطق بطريق الآلية والخدمة ولهذا سمي خادم العلوم ونفع الكلام بطريق الاحسان والرحمة ولهذا سمي رئيس العلوم لا بالاعتبار الذي توهمه الفاضل المحشى * وقد يوجه كونه بازاء المنطق من حيث الاستمداد في تحصيل المبادي الا ان الاستمداد من المنطق باعتبار انه يبين مايعرض للمبادي كالصحة والفساد ومن الكلام من حيث انه يبين نفس المبادي ولهذا سمي الاول بالخادم[٦] والآلة والثاني بالرئيس[٧] * وقد يقال ان هذا راجع الى أحد التوجيهين وفيه تدبر

---

(١) وبقيد افادتها خرج علم المنطق * وفيه تأمل (منه) (١) ولو قيل بدل قوله في افادتها من حيث افادتها لكان أظهر (منه) (٢) ولعل الشارح لاحظ الاكتفاء وفيه غرابة الاسلوب فافهم (منه) (٣) وفيه أن المراد بالعقائد الاحكام (منه) (٤) ولو قيل إن العطف على الموصول لايخلو عن الاشارة الى أن ماهو المعتبر في الفقه لايليق أن يعتبر فيهما وبالعكس من ملكة الاستنباط كما أشرنا لكان له وجه (منه) (٥) قيل لا يكون الكلام عنوانا بل العنوان مدخول في كما في قولهم المقالة الاولى في القضايا (منه) (٦) أي من حيث انه يبين فيه أحوال مبادي العلوم من حيث الصحة والفساد سمي خادم العلوم (منه) (٧) أي من حيث انه يبين مبادى العلوم أنفسها سمي رئيس العلوم (منه)

(قوله كالمنطق) للفلسفة عد في المواقف كونه بازاء المنطق وجهاً آخر مغايراً لكونه مورثا للقدرة على الكلام وجمعهما الشارح رحمه الله نظراً الى ان كونه بازاء المنطق باعتبار انه يفيد قوة على الكلام كما ان المنطق يفيد قوة على النطق فيؤل الى كونه مورث القدرة

فأطلق عليه هذا الاسم لذلك ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزاً • ولانه انما يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب • ولانه أكثر العلوم خلافا ونزاعا فيشتد افتقاره الى الكلام مع المخالفين والرد عليهم • ولانه لقوة أدلته صار كانه هو الكلام دون ماعداه من العلوم كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام • ولانه لابتنائه على الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالادلة السمعية أشد العلوم تأثيراً في القلب وتغلغلا فيه فسمي بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح • وهذا هو كلام القدماء

[1](قوله فأطلق عليه هذا الاسم لذلك) يعني لاجل كونه أول مايجب من العلوم التي الخ أطلق وسمى بهذا الاسم أولا (قوله ثم خص به) الظاهر أنه من قبيل تخصك بالعبادة[2] وقوله ولم يطلق الخ من قبيل عطف التفسير كانه قيل ما ذكرته انما يقتضي تخصيص الاسم به أولا وابتداء دون التخصيص مطلقاً بان لايسمى به غيره لا أولا ولا ثانيا فما وجه التخصيص به ثانيا * فاجاب بقوله ثم خص به فكان كلمة ثم إشارة الى التخصيص في الزمان الثاني (قوله تمييزا) أو تعظيما[3] لشأنه وانما تعرض لوجه التخصيص ههنا دون سائر الوجوه لان هذا الوجه يقتضي التخصيص أولا لا مطلقاً بخلاف سائر الوجوه فانها تقتضي تخصيصه مطلقاً (قوله ولانه أكثر العلوم الخ) كونه أكثر من الفقه محل تردد (قوله لابتنائه على الادلة القطعية) لان المعتبر فيه هو اليقين بخلاف سائر العلوم الاسلامية[4] فان الظن كاف فيها * وأنت خبير بان الابتناء على الادلة القطعية أكثري لان البعض منه كمسئلة السمع والبصر والمعاد الجسماني ومايتعلق بها وكمسئلة الكلام عند البعض لا يدرك لولا خطاب الشارع (قوله المؤيد أكثرها الخ) قيد به لان البعض منه كاثبات الصانع مما لايمكن تأييده بالنقل والا لدار[5] ولعل التقييد به لعدم القطع بتأييد الكل به * وقد يقال ان الكل مقطوع التأييد اذ كون البحث على قانون الاسلام[6] معتبر في علم الكلام تأمل (قوله أشد العلوم تأثيراً في القلب) وهي النفس الناطقة هذا هو التحقيق[7] أو اللحم الصنوبري[8] الواقع في الجانب اليسار كما هو المشهور المتعارف (قوله وتغلغلا) التغلغل الدخول يقال تغلغل الماء في الشجر اذا تخللها (قوله وهذا هو كلام القدماء) قال الفاضل المحشي أي مايفيد معرفة العقائد

(قوله فأطلق عليه هذا الاسم) أي أولا اذ لو لم يقيد به ضاع إماقيد الاول في الاول أو ذكر وجه التخصيص في الثاني اذ لاشركة في كونه أول مايجب حتى يختص للتميز وأما احتمال تسمية الغير به لغير هذا الوجه فقائم في سائر الوجوه أيضاً مع أنه لم يتعرض لوجه التخصيص في غيره (قوله وهذا هو كلام القدماء) أي ما يفيد معرفة العقائد من غير خلط الفلسفيات هو كلام السلف والتسمية بالكلام للوقت منهم ذكر وجه التسمية عقيب ذكر كلامهم

(١) وجه التدبر ان هذا الوجه وان كان يرجع الى الوجهين الاولين لكنه باعتبار الحيثية يصح أن يقال له وجه آخر (منه) (٢) وحينئذ يكون الضمير في قوله خص راجعا الى العلم والضمير في قوله به راجعا الى الاسم * ويحتمل أن يكون الضمير في خص راجعا الى الاسم وضمير به راجعا الى العلم وكان مدخول الباء مقصوراً عليه فافهم (منه) (٣) أي تعظيما للمسمى اذ امتياز المسمى بالاسم اشارة الى تعظيمه وتشريفه (منه) (٤) (قوله بخلاف سائر العلوم الاسلامية) قد يقال ان الثابت بالنص المتواتر والمشهور والثابت بالاجماع من المسائل الفرعية يجب على المسلمين اليقين به فكيف يصح ذلك الحكم * وأجيب بان المراد بالقطع القطع العقلي والواجب على المسلمين اليقين الشرعي وهو يجامع الظن العقلي (٥) وفيه ان مجرد التأييد لايستلزم الدور بل الاثبات (منه) (٦) ومعنى البحث على قانون الاسلام هو التطبيق على الشرع والملاحظة بان لا يكون على خلاف قانون الشرع (منه) (٧) قال في شرح المقاصد هذا هو التحقيق جمعا بين النقل والعقل (منه) (٨) كما هو مذهب الامام الغزالي (منه)

ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية خصوصاً المعتزلة لأنهم أول فرقة أسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجري عليه جماعة الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين فى باب العقائد . وذلك أن رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصرى رحمه الله يقرر أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت له المنزلة بين المنزلتين . فقال الحسن قد اعتزل عنا فسموا المعتزلة . وهم سموا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ونفي الصفات القديمة عنه * ثم انهم قد توغلوا في علم الكلام وتشبثوا بأذيال الفلاسفة في كثير من الاصول والاحكام وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى أن قال الشيخ أبو الحسن الاشعرى لاستاذه أبي على الجبائي ماتقول فى ثلاثة اخوة مات أحدهم مطيعاً والآخر عاصياً والثالث صغيرا فقال الاستاذ الاول يثاب بالجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب . فقال الاشعري فان قال الثالث يارب لم أمتنى صغيرا وما أبقيتنى الي أن أكبر فاؤمن بك وأطيعك فأدخل الجنة ماذا يقول الرب تعالى * فقال يقول الرب اني كنت أعلم

تم كلامه * ولعل هذا بناء على ماهو الظاهر من العطف والا فالظاهر أن يقال أي معرفة العقائد (قوله ومعظم خلافياته[1] الخ) يعني أكثر خلافيات مسائل الكلام قبل خلط الفلسفيات مع الفرق الاسلامية * وهم الذين يتوجهون الى القبلة ويتمسكون بالكتاب والسنة وأما مع غير الاسلامية فالقدماء قلما حاولوا الرد عليهم ولم يشتغلوا بالمناظرة والمباحثة معهم اذ لااعتداد بهم لعدم تأييد أدلتهم بالشرع بخلاف الاسلاميين اذ أكثر أدلتهم مؤيد بالنقل والشرع فلا يتجه أن المسائل الخلافية مع غير الاسلامية أكثر مما هو مع الاسلامية تدبر فيه[2] (قوله لانهم أول فرقة الخ) لاخفاء فى ان مجرد كونهم أول فرقة على تقدير الثبوت لايفيد المطلوب[3] تأمل (قوله وذلك الخ) أي كونهم أول فرقة * وفيه مثل مامر[4] كما لايخفى (قوله فقال الحسن قد اعتزل عنا) اعترض الفاضل المحشي بان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن فلا اعتزال عن مذهبه * وأجاب بان الكافر

---

(١) يحتمل أن يكون معظم الخلافيات باعتبار معظم محل الخلاف أو باعتبار كثرة الخلاف والنزاع وشدته وامتداده كما في مسئلة الكلام (منه) (١) بل معظم الخلافيات مع الفلاسفة (منه)

(٢) وجه التدبر أن غير الاسلامية مع أنهم يستدلون بدلائلها لكن لما كان مدعاهم غير موافق للكتاب والسنة كان لااعتداد بدلائلهم (منه) (٣) لانهم وان كانوا أول فرقة أسسوا الخلاف لكن يجوز أن تكون مخالفتهم أقل ممن هو بعدها * ويمكن أن يقال بناء على موجب الحديث وهو (من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها الى يوم القيامة) ومن خالف أولا فهو يستحق عقاب من يخالف معه فله مخالفة كثيرة لان له وزره ووزر كل من يخالف مع أصحابه (منه)

(٤) يعني لايدل على الاولية لانه يحتمل أن يعتزل عنه أحد قبل واصل فافهم * اللهم الا أن يقال ههنا مقدمة مطوية وهي انه لم يعتزل عنه أحد قبله فتكون المعتزلة أول فرقة أسسوا (منه)

(قوله ويثبت له المنزلة بين المنزلتين) أي الواسطة بين الايمان والكفر لا بين الجنة والنار فان الفاسق مخلد في النار عندهم وقال بعض السلف الاعراف واسطة بين الجنة والنار وأهلها من استوى حسناته مع سيئاته على ما ورد في الحديث الصحيح لكن مآلهم الى الجنة فلا يكون دار الخلد وقيل أهلها أطفال المشركين وقيل الذين ماتوا في زمان فترة من الرسل (قوله فقال الحسن قد اعتزل عنا) * ان قلت سيجيء أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن فلا اعتزال عن مذهبه * قلت الكافر ينصرف عند الاطلاق الى المجاهر والمنافق كافر غير مجاهر فلا منزلة بين المنزلتين عنده (قوله لايثاب ولا يعاقب) لايقال لاواسطة بين الجنة والنار عندهم وعدم الثواب والعقاب في الجنة والنار ينافي كونهما داري ثواب وعقاب لانا نقول معنى كونهما داري ثواب وعقاب انهما محل للثواب والعقاب لا أن كل من دخلهما يثاب أو يعاقب ولو سلم فهو بالنسبة الى أهل الثواب والعقاب وهم المكلفون عندهم وقد نص المعتزلة بان أطفال المشركين خدام أهل الجنة بلا ثواب فالمراد بقوله فأدخل الجنة دخولها مثابا بها ومستحقاً لها كما يدل عليه السياق ولذا فرع على الايمان والاطاعة ونسب الدخول الى نفسه وقس عليه قوله فدخلت النار

(ينصرف)

منك أنك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الاصلح لك أن تموت صغيراً * قال الاشعرى فان قال الثاني يارب لم لم تحيني صغيراً لئلا أعصي فلا أدخل النار ماذا يقول الرب فبهت الجبائي وترك الاشعري مذهبه واشتغل هو ومن تبعه بابطال آراء المعتزلة واثبات ماورد به السنة ومضى عليه الجماعة فسموا أهل السنة والجماعة * ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية وخاض فيها الاسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيراً من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من ابطالها وهلم جرا الى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والالهيات وخاضوا في الرياضيات حتى

ينصرف عند الاطلاق الى المجاهر والمنافق كافر غير مجاهر فلا منزلة بين المنزلتين عنده[1] تأمل * تم كلامه * يعني أن الحسن نفي الكفر عن المنافق بمعني الانكار ظاهراً لا الكفر المطلق أعني الانكار مطلقا سواء كان ظاهراً أو باطناً فيلزمه المنزلة بين هذا النوع من الكفر وبين الايمان دون ما لزم المعتزلة أعنى المنزلة بين منزلة الايمان الشرعي وبين ما يقابله[2] * ولو قيل لم لم يؤول كلام المعتزلة بمثل ما أول به كلام الحسن بان يقال إنهم أرادوا بالايمان المنفي عن الفاسق الايمان الكامل الذى عد العمل ركنا منه لا الايمان الشرعي الذى هو الاساس فى دخول الجنة حتى لا تلزم المنزلة بين الايمان الشرعي وبين مقابله * قلنا لان قدماءهم صرحوا بان من أخل الطاعة ليس بمؤمن شرعا * قيل فى الجواب عن الاعتراض الاصلي إن الحسن اراد بالمنافق المنافق في الاعمال[3] لا المنافق في الدين اعنى من صلحت سريرته وظهر فساده وبالايمان المنفي الايمان الذى عد العمل ركنا منه فلا منزلة بين المنزلتين عنده * ويؤيده محل النزاع وهو ان مرتكب الكبيرة هل خرج من الايمان أم لا يعني من أخل الطاعة مع صلاح الباطن هل خرج من الايمان أم لا * وقيل والحق أن مذهب الحسن راجع الى مذهب الخوارج[4] * وقيل انه رجع عن هذا المذهب (قوله ثم لما نقلت الفلسفة) أى من اليونانية وفى اللغة اليونانية هي التشبه بحضرة الواجب في العلم والعمل[5] ثم سميت بها الحكمة[6] (قوله فيما خالفوا فيه الشريعة) اى فيما ليس على قانون الشرع (قوله وهلم جرا) أى تعال يامن يخاطب بهذا الكلام أو يقرأ أو يطالع كتابي هذا تجر جر اسلسلة خوضهم ومجادلتهم وخلطهم أو سلسلة ما خاضوا وحاولوا وخلطوا * وفيه عطف الانشاء على الاخبار الا أن يعطف على مقدر يعني اسمع ما تلونا عليك وهلم جرا (قوله الى أن أدرجوا) وجعلوا موضوع علم الكلام ما يعم الذات والصفات أعنى الموجود أو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية

(١) بل بين الايمان وبين أحد قسمي الكفر وليس باثبات منزلة بين المنزلتين (منه) (٢) فكأنه جعل الايمان عبارة عن مجموع التصديق والاقرار والعمل فمن أخل بواحد منها يلزم أن لا يكون مؤمنا لان الكل ينتفي بانتفاء الجزء وجعل قوله تعالى (فأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات) مقابل قوله تعالى (وأما الذين كفروا وكذبوا بآياتنا) الآية فاعتبر الكذب في الكفر والعمل الصالح في الايمان فاذا انتفى العمل الصالح لم يكن مؤمنا عنده (منه) (٣) ويحتمل أن يكون مراده بالمنافق المنافق العرفي وهو من يخالف سره علنه مطلقا (منه) (٣) والمراد بالمنافق في الاعمال هو الفاسق (منه) (٤) وهو ان مرتكب الكبيرة من أهل القبلة كافر (منه) (٥) ولعلها كانت مشتركة في تلك اللغة (منه) (٦) وسيأتي فى كلام الشارح أن الفلسفة محب الحكمة فى اليونانية (منه)

(قوله فكان الاصلح لك أن تموت صغيراً) ذهب معتزلة البصرة الى وجوب الاصلح في الدين بمعنى الانفع وقالوا تركه بخل أو سفه يجب تنزيه الله تعالى عن ذلك * فالجبائي اعتبر في الانفع جانب علم الله فأوجب ما علم الله نفعه فلزمه ما لزمه * وبعضهم لم يعتبر ذلك وزعم أن من علم الله منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب فلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيراً * وذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح في الدين والدنيا معا لكن بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير ولا يرد عليهم شيء (قوله فسموا أهل السنة والجماعة) وهم الاشاعرة هذا هو المشهور في ديار خراسان والعراق والشأم وأكثر الاقطار * وفى ديار ما وراء النهر أهل السنة والجماعة هم الماتريدية أصحاب أبي منصور الماتريدي. وماتريد قرية من قرى سمرقند وبين الطائفتين اختلاف في بعض المسائل كمسألة التكوين وغيرها

كاد لايتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات • وهذا هو كلام المتأخرين (وبالجملة) هو أشرف العلوم لكونه أساس الاحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الاسلامية وغايته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية وبراهينه الحجج القطعية المؤيد أكثرها بالادلة السمعية * وما نقل عن بعض السلف من الطعن فيه والمنع عنه فانما هو للمتعصب في الدين والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد إلى افساد عقائد المسلمين والخائض فيما لايفتقر اليه من غوامض المتفلسفين والا فكيف يتصور المنع عما هو أصل الواجبات وأساس المشروعات * ثم لما كان مبنى الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع

(قوله على السمعيات) من الكتاب والسنة (قوله وبالجملة) أي حاصل مافيه الكلام أعني بيان شرف الفن * وانت خبير بأن قوله و بالجملة ليس بواقع موقعه[1] اذ فيه اشارة الى وجه الشرف باعتبار المسائل والغاية والادلة[2] ولم يكن له فيما سبق عين ولا أثر تدبر (قوله ورئيس العلوم) لنفاذ حكمه فيها (قوله ومعلوماته) أي معظمها (قوله وما نقل الخ) جواب دخل مقدر كانه قيل كيف يكون أشرف العلوم والحال أن السلف منعوا من المباحثة عنه والاشتغال به (قوله أصل الواجبات الخ) أعني معرفة الذات والصفات والنبوة (قوله لما كان مبنى الكلام الخ) جواب سؤال كانه قيل لم لم يبدأ الكتاب بمباحث الذات والصفات مع أنه المقصود بالذات وصدر بما هو غير المقصود بالذات (قوله بوجود المحدثات) اى المسبوق وجوده بالعدم[3] والمخرج من العدم الى الوجود بمعنى ما كان معدوما أولا ثم وجد * وأما المحدث بمعنى المحتاج الى الغير في وجوده فلم يقل به المتكلم بل هو من مصطلحات الحكيم * وأنت تعلم أن المستدل به حقيقة هو المحدثات من الاعيان والاعراض على ماسيأتي وإنما اسند الى الوجود تسامحا[4] اذ له مدخل تام في الاستدلال فكانه به * (واعلم) ان الاستدلال بهما من جهة الحدوث[5] مسلك المتكلم ومن جهة الامكان مسلك الحكيم وانما آثر المحدث على الممكن دلالة على ذلك (قوله على وجود[6] الصانع) الايجاد إن كان مسبوقا بالعدم فهو الصنع والا فهو الابداع فأثر الصانع لايكون الا محدثا ومن هذا ظهر لك وجه اختيار الصانع بدل الواجب مع أنه مطلب المتكلم كما أن اثبات الواجب مطلب الحكيم * ولاخفاء في أن ذكر قوله على وجود الصانع لتعيين

---

(١) والحق أن يقال بدله وهذا كلام واقع فى البين فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول تدبر (منه)

(٢) وانما لم يتعرض الى بيان شرفه باعتبار الموضوع لكونه باحثا عن الذات والصفات لانه لايستقيم في كلام المتأخرين وكذا بيان شرفه باعتبار عمومه لانه لايتم فى كلام القدماء (منه)

(٣) زمانا كما يدل عليه كلمة ثم فيما بعد (منه) (٤) وهو على نهج حصول الصورة ونكتة التسامح ما أشرنا اليه فى الحاشية (منه) (٥) أي من جهة الحدوث مع الامكان على قول طائفة من المتكلمين (منه) (٦) أعني الوجود الخارجي المحمولي إن عطف قوله وتوحيده على المضاف كما هو الظاهر وإن عطف على المضاف اليه فالوجود أعم منه ومن الرابطي والتوحيد وان كان من الصفات السلبية ولكن لابد من اعتبار ايجابها وجعلها موجبة سالبة المحمول إذ السوالب على صرافتها بدون اعتبار ايجابها لاتكون مسئلة الفن وبه صرح قدس سره في حاشية المطالع في بحث الموضوع تدبر (منه)

وتوحيده وصفاته وأفعاله ثم منها الى سائر السمعيات ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ماشاهد من الاعيان والاعراض

المستدل عليه والا فلا[1] مدخل له فى الاستدلال والمبنائية[2] تدبر (قوله وتوحيده) اذ التعدد يوجب فساد الحدثات ببرهان التمانع على ما بين فى موضعه (قوله وصفاته) أي الثبوتية ولعله أشار الى الصفات السلبية بقوله وتوحيده بما هو الاهم منها* ويحتمل أن يراد بها مايعم السلبية أيضاً وافراد التوحيد اهتمام بشأنه كما يشعر به التقديم * والظاهر منه بأن العقل مستقل في اثبات الصفات كلها وليس كذلك[3] على مامر غير مرة (قوله ثم منها الخ) أي الانتقال[4] من وجود الحدثات[5] الى سائر الخ وفيه ميل الى المعنى[6] لكون المعنى هكذا على الانتقال من وجود الحدثات الى وجود الصانع* وأنت تعلم أن الاستدلال بالحدثات على السمعيات بتوسط العلم بالذات والصفات واليه أشار بكلمة ثم فليتأمل (قوله سائر[7] السمعيات) أي التي لا يستقل العقل في اثباتها ولا تدرك لولا خطاب الشارع من الحشر الجسماني وما يتعلق به[8]* وفي عد مسئلة النبوة من السمعيات تأمل اذ اثبات النبوة مما يستقل به العقل *وفيه نوع ايماء الى أن البعض من الصفات سمعي لو كان السائر بمعنى الباقي وأمالو كان بمعنى الجميع فلا بد من التأويل فى السمعيات[9]* ولا خفاء فى أن هذا المقام لايخلو عن الاضطراب تأمل (قوله بالتنبيه) تنبيه[10] على أن المنبه عليه بديهي والمنازع مكابر للبديهة * لايقال كيف تكون مسئلة الفن بديهية لانه ليس من مسائل الفن بل من المبادى مع أن المسائل قد تكون بديهية[11] (قوله على وجود ماشاهد[12] الخ) والظاهر المناسب لما فرع عليه من قوله فقال قال الخ أن يقال على وجود الماهيات والحقائق من الاعراض والجواهر الا أن يقال فى الكلام مضاف

{١} قوله فلا مدخل له الخ * يعني أن وجود الحدثات يدل على أن الحدث ثابت سواء كان الحدث مؤثراً فى القديم أولا ولو كان لذكر الصانع بمعني ما فهمه المحشى مدخل في الاستدلال لما دل وجود الحدثات على الحدث اذا كان مؤثرا في القديم أيضا ولما يستدل بهذا الاستدلال على وجود الواجب {منه} {٢} بل نفس الكلام المبني عليه(منه) {٣} اذ السمع والبصر وكذا الكلام عند البعض لايثبت الا بالسمع {منه} {٤} لتضمن الاستدلال معني الانتقال {منه} {٥} وفى ضمير منها احتمال آخر وهو أن يرجع الى المطالب المذكورة من وجود الذات والصفات والتوحيد والافعال {٦} فكأنه قال لما كان مبني الكلام على الاستدلال بوجود الحدثات ثم على الانتقال منها {منه}

(٧) السائر مشتق من السؤر بمعنى بقية ماء كل ومعناه الباقي * فى الكشاف ان العربي هو السائر بمعني الباقي وقد استعمله صاحب الكشاف بمعنى الجميع (منه) (٨) من أسباب السعادة والشقاوة من الايمان والكفر والطاعة والمعصية (منه) (٩) بان يراد بها ماسوى الصفات أو المصطلح أعني مايتوقف على السمع أعني المباحث المتعلقة بالنبوة وما لهاواحد (منه) (١٠) التنبيه يستعمل فى موضعين الاول فى حكم علم ضمنا مما تقدم والثانى فى مقام يكون المنبه عليه بديهيا (منه) (١١) لكنه خلاف رأي الشارح (منه) (١٢) ويدل عليه قوله تصدير الكتاب حيث أخذ الكتاب بدل الكلام مع أن السوق يقتضى أخذ الكلام بدله حيث قال فى جانب المقدم لما كان مبني الكلام (منه)

وتحقق العلم بها ليتوسل بذلك الى معرفة ماهو المقصود الاهم فقال (قال أهل الحق) وهو الحكم المطابق للواقع يطلق على الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب

محذوف[1] اى جنس ما نشاهد (قوله وتحقق العلم) أى بمعنى الوقوع والوجود الرابطي دون الوجود المحمولي اذ مبني الاستدلال على الاول* على أنهم لايقولون بالثاني لافي الذهن ولافي الخارج (قوله الى معرفة ماهو المقصود) وهو معرفة الذات والصفات وانما أخذ المعرفة بدل العلم اذ يقال عرفت الله دون علمته (قوله فقال) يعني[2] لما ناسب تصدير الكتاب بوجود المحدثات وتحقق العلم بها فقال قال أهل الحق * وأنت خبير بان المناسب [3] لما رتب عليه أن يقال حقائق الاشياء دون ان يقال قال أهل الحق حقائق الاشياء ثابتة الخ تدبر (قوله أهل الحق الخ) الظاهر[4] من السياق[5] والاقتصار على تفسير الحق ان مقول القول حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق وأن المراد من أهل الحق ليس جماعة مخصوصة * ومن هذا ظهر ضعف ماقاله الفاضل المحشي[6] الظاهر ان المقول مجموع مافي الكتاب فالمراد باهل الحق أهل السنة والجماعة * تم كلامه * مع أن قول المصنف فيما سيأتي والالهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق مما يأباه[7] (قوله وهو الحكم المطابق) الغرض منه تعيين ماهو الموصوف بالحق وأما ان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق بالعكس فليس منظوراً في هذه المرتبة الا أن الكثر أشهر فيما بينهم فاعتباره أولى* والحكم الموصوف بالمطابقة والصدق هل هو الحكم بالمعنى العرفي[8] أو الحكم بالمعنى المنطقي فيه نزاع[9] فالمرضي عند الشارح هو الاول[10] ويؤيده قوله باعتبار اشتمالها الخ (قوله للواقع) أى الثابت المتحقق في نفس الامر[11] من غير اعتبار المعتبر وفرض الفارض وهو المحكي عنه بالاقوال والمسمى بمضمون القضايا* واختلف أقوال العلماء في نفس الامر قال في حواشي المطالع نفس الامر نفس الشيء[12] والامر هو

(قوله قال أهل الحق) الظاهر ان المقول مجموع ما في الكتاب فالمراد بأهل الحق أهل السنة والجماعة * وان خص بقوله حقائق الاشياء ثابتة فالمراد أهل الحق في هذه المسئلة وهم ماعدا السوفسطائية عن آخرهم * ويحتمل ان يراد أهل الحق في جميع المسائل وهم أهل السنة وتخصيصهم بالذكر اعتداد بهم فكانهم هم القائلون (قوله وهو الحكم المطابق للواقع) قد تفتح الباء رعاية لاعتبار المطابقة من جانب الواقع بملاحظة الحيثية لكن لايلائمه قوله وأما الصدق الخ وقوله وقد يفرق الخ

(١) أو يتوسع فيما نشاهد لكنه خلاف رأي الشارح (منه) (٢) حيث رتب بالفاء وقال فقال (منه)
(٣) أي اللازم مما سبق هو القول دون القول مع المقول فلا يصح أن يقال فقال قال (منه) (٤) وانما قال الظاهر فانه يحتمل أن يكون غرضه مما تقدم من قوله لما كان الخ هو الاشارة الى وجه ترتيب ماذكر في الكتاب بالتصدير بهاتين المسئلتين ثم بالبحث عن الذات والصفات ثم بالبحث عن السمعيات فحينئذ يكون المقول مجموع مافي الكتاب كما قال الفاضل المحشي رحمه الله لكنه خلاف الظاهر (منه)
(٥) أي من تصدير الكتاب بهاتين المسئلتين أعني ثبوت الحقائق وتحقق العلم بها ويؤيده التصريح بالرد وقصره على المخالف في هاتين المسئلتين بقوله خلافا للسوفسطائية دون البواقي (منه)
(٦) ويحتمل أن يكون مقصوده الاعتراض على ماهو الظاهر من عبارة الشارح لكنه بعيد جداً (منه) (٧) ولعل الاعادة لطول الكلام أو للاهتمام والتأكيد لما فيه من الخلاف* وقد يقال ان ذلك مشعر بان المقول مجموع ماذكره في الكتاب (منه) (٨) أي الوقوع واللاوقوع (منه) (٩) أي بين السيد والشارح وعند السيد هو الايجاب والانتزاع (منه) (١٠) وأما الثاني فهو المرضي عند المحقق الرازي والسيد قدس سره فتكون المغايرة بين المطابق والمطابق بالذات وأما عند الشارح فبالاعتبار (منه) (١١) ويمكن أن يراد بالواقع نفس الامر (منه) (١٢) ومن هذا يظهر لك أنه يمكن أن يراد بالواقع في عبارة الشارح نفس الامر لا ماهو الواقع في نفس الامر لانه يلزم التكرار (منه)

(الشيء)

باعتبار اشتمالها على ذلك ويقابله الباطل • وأما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة ويقابله الكذب وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر فى الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم

الشيء ومعني كون الشيء موجوداً في نفس الامر أنه موجود فى حد ذاته[١] والظاهر منه أن نفس الامر عبارة عن الموضوع[٢] وبه صرح الكاتبي في شرح الملخص (قوله باعتبار اشتمالها[٣]) اشتمال الكل على الجزء مشعر بأن اطلاق الحق على الامور المذكورة بطريق المجاز والعلاقة هو الاشتمال (قوله وقد يفرق الخ[٤]) لا خفاء في أن هذا مع ما سبق من قوله وأما الصدق[٥] الخ صريح في أن المرضي عنده رحمه الله هو عدم التفاوت بينهما[٦] الا من حيث شهرة الاستعمال وعدمه والمقابلة بأن الحق مستعمل في الكل على السواء وأن مقابله هو الباطل وأن الصدق شائع في الاقوال ومقابله الكذب وأما بحسب المعنى فلا (قوله بأن المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع) يعني أن المطابقة مفاعلة لا تتصور الا بين الشيئين وتقتضي نسبة كل منهما الى الآخر بالفاعلية والمفعولية معا فاذا نسب الواقع الى الحكم بأن يقال طابق الواقع[٧] الحكم كان الواقع منسوبا اليه ومنظورا أولا والحكم منظورا ثانياً فان عكست النسبة[٨] كان الحكم منسوبا اليه ومنظورا أولا والواقع منظورا ثانياً فانتساب الواقع الى الحكم بالمطابقة كما في الصورة الاولى اعتبار المطابقة من جانب الواقع وانتساب الحكم الى الواقع بالمطابقة كما في الصورة الثانية اعتبارها من جانب الحكم * فللحكم هيئتان[٩] * هيئة من جهة المفعولية وهي المطابقية بفتح الباء * وهيئة من جهة الفاعلية وهي المطابقية بالكسر والاول هو المسمى بالحق والثاني بالصدق * وانما سمي حال الحكم بالاعتبار الاول باسم الحق لان المنظور أولا في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بصفة الحق بمعنى الثابت من حق بمعني ثبت • ثم نقل منه الى وصف مقابله تسمية بوصف أحد[١٠] المتضايفين[١١] من هذه الاضافة بوصف المضايف الآخر[١٢] الذي كان له في نفسه مع قطع

(١) فاذا قلنا البياض عرض في نفس الامر فمعناه أن البياض في حد ذاته عرض بمعنى أن البياض بحيث لو لاحظه العقل لوجده كذلك أو متصفا به (منه) (٢) أي موضوع القضية وما يجرى مجراه من المقدم والتالي (منه) (٣) لا خفاء في أن الظاهر من قوله باعتبار الخ بيان علاقة المجاز وأن قوله يطلق الخ دفع دخل كانه قيل كيف يصح تفسير الحق بالحكم مع أن الحق يطلق على الاقوال * وأما قوله وأما الصدق وكذا قوله وقد يفرق ناظر الى أن مقصوده هو الاشارة الى بيان الفرق بينهما * وانما قال وأما الصدق مع أن الظاهر أن يقال وأما الصادق اذ المطلق على الاقوال هو الصادق دون الصدق رعاية للمقابلة اذ المستعمل فى مقابلة الحق هو الصدق وان كان بمعنى الصادق (منه) (٤) وأيضا الحق اسم من أسمائه تعالى ثم قد يطلق ويراد به الموجود (منه) (٥) بمعنى الصادق وانما قال وأما الصدق والظاهر أن يقال وأما الصادق لان الشائع المستعمل في مقابلة الحق هو الصدق دون الصادق حيث يقال الحق والصدق مشتركان في المورد ولا يقال الحق والصادق (منه) (٦) فانهما مترادفان ولا تفاوت بينهما الا باعتبار ما ذكره (منه) (٧) بان يجعل الواقع فاعل طابق (منه) (٨) أى بان يقال طابق الحكم الواقع (منه) (٩) وكذلك يحصل للواقع هيئتان هيئة الفاعلية وهيئة المفعولية وليس شيء منهما مسمى باسم (منه) (١٠) وهو الحكم (منه) (١١) وهما الواقع والحكم وتضايفهما باعتبار المطابقية والمطابقية (منه) (١٢) أعني الواقع (منه) (١٢) أى في صورة العكس بان يقال طابق الحكم الواقع (منه)

(قوله فقد شاع في الاقوال) يشير الى ان الصدق قد يطلق على غير الأقوال * قال في حواشي المطالع يوصف بكل منهما القول المطابق والعقد المطابق (قوله تعتبر في الحق من جانب الواقع) اذ المنظور أولا في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقاً أي ثابتاً متحققاً وأما المنظور أولا في الاعتبار الثاني فهو الحكم الذى يتصف بالمعنى الاصلى للصدق وهو الانباء عن الشيء بما هو عليه وهذا أولى مما قيل سمي الاعتبار الثاني بالصدق تميزاً

فمعنى صدق الحكم مطابقته للواقع ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه (حقائق الاشياء ثابتة)

النظر عن هذه الاضافة ثم أخذت الصفة المشبهة عنه بالمعنى الثانى المنقول اليه * فللحق ثلاثة معان * أحدها الثابت بأن يكون صفة مشبهة * وثانيها المطابقة المذكورة[5] وهو بهذا المعنى منقول من الاول وثالثها الصفة المشبهة المأخوذة منه بالمعنى الثانى المنقول اليه * وأما حال الحكم فى الاعتبار الثانى[2] انما سمى صدقا[3] قال قدس سره فى حواشى المطالع تميزاً عن أختها[4] * وقال الفاضل المحشى لان المنظور أولا في الاعتبار الثاني هو الحكم الموصوف بالمعنى الاصلى للصدق وهو الانباء عن الشيء على ماهو عليه * وهذا أولى مما قيل سمى الاعتبار الثاني بالصدق تميزاً فليتأمل * تم كلامه * وأنت خبير بأن ماذكره المحشي من كون الانباء معنى أصلياً للصدق وكون الانباء وصفاً للحكم في حيز المنع[5] * والقول بأن الانباء وصف للحكم إلا أنه مركب[6] فلا يشتق منه له صفة مما لايلتفت اليه * ولعل هذا منشأ الامر بالتأمل * وكذا منشأ عدم التفاته قدس سره اليه في وجه التسمية بالصدق * فان قيل لم يعكس الامر في التسمية بأن يسمى حال الحكم فى الاعتبار الثانى بالحق وفي الاعتبار الاول بالصدق فما وجه الترجيح * قلنا الوجه أن الحق في الاول حال المنظور أولا بخلافه في الثاني فانه حال المنظور ثانياً فالنقل من حال المنظور أولا راجح على النقل من حال المنظور ثانياً كما لايخفى تأمل (قوله فمعنى صدق الخ) هذا تفريع على قوله بأن المطابقة الخ قدمه مع ان السوق يقتضى التأخير لئلا يقع الفصل بين المتفرع والمتفرع عليه في الموضعين (قوله ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه) السوق يقتضى أن يقال مطابقة[7] الحكم اياه * وماذكره الفاضل المحشى من أن مفهوم قولنا مطابقة الواقع اياه وصف للحكم إلا أنه مركب فلا يشتق منه له صفة على تقدير تسليم افادته كونه وصفاً للحكم لكنه لايفيد كونه معنى الحقية وانما الكلام فيه * وكذا القول بأن الكلام ههنا محمول على التسامح في العبارة بناء على ظهور المعنى فالمعنى كون الحكم بحيث يطابقه الواقع فغير مفيد لما فيه الكلام تأمل (قوله حقائق الاشياء) الظاهر أنه أراد بالاشياء الجزئيات الاضافية المندرجة تحت

(قوله ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه) فان مفهوم قولنا مطابقة الواقع اياه وصف للحكم الا أنه مركب فلا يشتق منه له صفة كذا أفاده الشارح فى نظائره * ولبعض الافاضل ههنا كلام طويل حاصله حمل مثله على التسامح فى العبارة بناء على ظهور المعنى فالمعنى ههنا كون الحكم بحيث يطابقه الواقع

---

(١) قال الشيخ فى الشفاء وأما الحق من قبيل المطابقة فهو كالصادق إلا أنه صادق فيما أحسب باعتبار نسبته الى أمر وحق باعتبار نسبة أمر اليه (منه) (٢) النسبة من جانب الفاعلية (منه)
(٣) يخطر بالبال أن الاولى فى وجه التسمية بالصدق أن يقال إن الصدق في الاصل هو الانباء عن الشيء على ما هو عليه وهو صفة المتكلم المخبر ثم نقل منه الى الخبر عنه الملحوظ أولا تأمل (منه) (٤) أى لاجل التميز عن الاخت بالاسم (منه) (٥) اذ الظاهر أن الانباء بمعنى الاخبار صفة المتكلم (منه) (٦) (قوله إلا أنه مركب) دفع توهم نشأ من الكلام السابق وهو ان مصداق كون الشيء موجودا لشيء وقائما به اختصاص الناعت بالمنعوت ومعناه صفة تصحح اشتقاق صفة مفردة من النعت للمنعوت كما اذا كان السواد وصفاً لشيء وقائما به فانه يصح اشتقاق الاسود من السواد لذلك الشيء وههنا لم يصح اشتقاق صفة مفردة من الانباء المذكورة للحكم فدفع ذلك التوهم بان ههنا مانعاً من الاشتقاق وهو تركيب الوصف (منه) (٧) يعني أن اللازم من الفرق المذكور هو أن يقال مطابقة الحكم بفتح الباء (منه)

حقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء هوهو كالحيوان الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب

الحقائق النوعية * ويحتمل أن يراد بها الاعم[1] وانما زاد الحقائق ولم يقل الاشياء كما هو الملائم لما سبق من قوله على وجود مانشاهد الخ تمهيداً وتقريباً لما سيأتي من قول المصنف العالم بجميع أجزائه محدث الخ لان العالم اسم الاجناس (قوله حقيقة الشيء وماهيته) انما زاد الماهية تنبيهاً[2] على أن الوجود والتحقق ليس معتبراً في مفهومها كما هو المشهور * قال في حواشي المطالع لفظ الحقيقة في الاصطلاح انما يطلق على الموجودات * وأنت خبير بأن المناسب حينئذ أن يفسر بما يقع في جواب ما هو[3] اذ مابه الشيء هوهو يعم الكلي والجزئي. والماهية شائعة في الكلي ومفسرة بما يقع في جواب ماهو ومن ثم قيل إن الماهية تدل على الكلية التزاما تدبر (قوله مابه[4] الشيء هوهو) نوقض بالفاعل ودفع بأن الفاعل[5] مابه الشيء موجود[6] دون مابه الشيء هوهو * وأنت تعلم ان النقض بالفاعل باق على رأي من جعل الماهية مجعولة الا أن يقال إن الباء صلة الاتحاد المستفاد من لفظ هوهو[7] فكأنه علم الاتحاد * والمعنى مايتحد به الشيء ولهذا لم يقل مابه الشيء هو أو ما به هوهو مع كونه أخصر * ولو قيل إن الاتحاد مشترك بين الذاتيات والعرضيات[8] فلزم النقض بالعوارض والفصول قلنا المراد به الاتحاد في المفهوم[9] سواء كان ذلك قبل حذف المخصص كالحيوان الناطق بالنسبة الى

(قوله مابه الشيء هوهو) لا يقال هذا صادق على العلة الفاعلية * لانا نقول الفاعل مابه الشيء موجود لاما به الشيء ذلك الشيء اذ الماهية ليست بجعل جاعل * فان قلت الشيء بمعنى الموجود فيرد الاشكال * قلت بعد التسليم فرق بين مابه الموجود موجود وبين مابه الموجود ذلك الموجود والفاعل انما هو الاول وبه يظهر أن الضميرين للشيء * وقد يجعل أحدهما للموصول فلا يتوهم الاشكال لكن ينتقض ظاهر التعريف حينئذ بالعرضي اذ الضاحك مابه الانسان ضاحك * وجعل هوهو بمعنى الاتحاد في المفهوم خلاف المتبادر والاصطلاح فلا يرتكب مع ظهور الوجه الصحيح هذا * ولو قيل في التعريف مابه الشيء هو لكان أخصر

---

(١) بل نقول إن الظاهر هو الاعم في المقامين يعني أن لكل شيء سواء كان كلياً أو جزئياً موجوداً كان أو معدوماً حقيقة أي ماهية بمعنى مابه الشيء هو هو سواء كانت ماهية نوعية أولا (منه) (١) سواء كانت حقيقة الشيء مغايرة له بالذات كالانسان بالنسبة الى زيد أو بالاعتبار كحقيقة واجب الوجود وكالحيوان الناطق بالنسبة الى الانسان (منه) (٢) وايماء الى أن المراد بالشيء مايعم الموجود والمعدوم ولو مجازاً * أو اشارة الى ترادفهما (منه) (٣) لو فسر الحقيقة والماهية بما وقع في جواب ماهو لكان أسلم من النقض بالفاعل والفصل وأحوط في عد النوع والجنس من الحقيقة بالقياس الي الاشخاص والانواع تأمل (منه) (٤) والاقرب أن يراد بالسبب السبب القريب كما هو المتبادر فلا يرد النقض بالفاعل على شيء من المذهبين لكن يرد النقض بالجزء الاخير كالفصل وبكل واحد من أجزاء الحقيقة المركبة كالحيوان والناطق اذ لكل واحد منهما مدخل في كون الانسان انساناً. والجواب أن المراد ما يكون مستقلا فيه والمعني مابه وحده من غير مدخلية غيره ويدل عليه تقدم الظرف * ويتجه عليه أن النسبة تقتضي التغاير ولا تغاير بين الشيء وحقيقته الا بالاعتبار ولاخلاص عنه الا بالتوسع بان يراد به معنى الاستغناء عن غيره أعني الخارج عنه (منه) (٥) إلا أن يجعل أحد الضميرين للموصول والآخر للشيء * إلا أنه حينئذ يبطل التعريف طرداً وعكساً * وأيضاً يلزم التفكيك * إلا أن يفسر بالاستغناء عن الخارج (منه) (٦) معناه أن الاشياء موجودة في حد ذاتها ولم يكن الفاعل موجداً بل مظهراً (منه) (٧) كما يقال الحمل بالمواطأة الحمل بهوهو أي بالاتحاد (منه) (٨) أي في الصدق أي كل من الذاتيات والعرضيات صادق على شيء واحد أي محمول على شيء واحد كالكاتب والانسان فانه محمول على زيد (منه) (٩) دون الذات ولا الاعم * وفيه حمل اللفظ على خلاف المتبادر من غير قرينة (منه)

مما يمكن تصور الانسان بدونه

الانسان أو بعده كالانواع والاجناس بالقياس الى ماتحتها من الجزئيات[١] *لكن بقي شيء أنه يلزم حينئذ أن يكون الانسان بالنسبة الى الحيوان الناطق حقيقة ولم يقل به أحد تأمل[٢] (قوله مما يمكن تصور الانسان) أي بالكنه[٣] بناء على أن تصوره بالوجه يمكن بدون الذاتي أيضاً *وقد يقال إن الذاتي متصور عند تصور الانسان بالوجه وغايته بالاجمال * قال الفاضل المحشي قيل عليه يستفاد منه ان الذاتي مالا يمكن تصور الشيء بدونه فيرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص *وجوابه بعد تسليم الاستفادة[٤] بطريق التعريف[٥] أن المستلزم لتصور اللازم انما هو تصور الملزوم بطريق الاخطار[٦] على مانص عليه في حواشي المطالع[٧] فأمكن تصوره بدونه في الجملة بخلاف الذاتي *وأيضاً زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم فانفك في هذا الزمان بخلاف الذاتي وهذا القدر يكفينا في هذا المقام* تم كلامه *ولا خفاء في أن النقض[٨] ببعض اللوازم البينة كالملكات بالنسبة الى أعدامها باق غير مندفع[٩] بشيء من الجوابين *وأيضاً إن القول بالانفكاك يهدم قاعدة اللزوم *الا أن يفسر اللزوم بالاستعقاب* ولو قيل إن العلوم معدات فانفكاك البعض عن البعض ضروري لامتناع اجتماع المعد مع المعد له تحقيقاً سواء كان المعد قريباً أو بعيداً كما بين في موضعه *قلنا[١٠] فحينئذ وجب الانفكاك في الذاتيات أيضاً *على أن ماقالوا إن العلوم معدات ليس على اطلاقه بل في العلوم النظرية[١١] *والوجه الوجيه[١٢] في الجواب أن يقال إن معني إمكان تصور الانسان بدونه إمكان فرض تحققه بدونه سواء كان المفروض

(١) فان الانسان وزيداً مثلا متحدان في المفهوم بعد حذف التشخص من زيد وكذلك الحيوان والانسان متحدان في المفهوم بعد حذف الفصل وهو الناطق (منه) (٢) وجه التأمل أن المراد بالمفهوم مفهوم الفصل (منه) (٣) ولو لم يقيد بقوله بالكنه لم يتميز الذاتي عن العرضي لانه لايمكن تصور الانسان بالوجه بدون تصور الذاتي غاية الامر أن الذاتي متصور اجمالا (منه) (٤) يعني يجوز أن لا يكون المستفاد تعريفاً والجمع والمنع من شرائط التعريف (منه) (٥) أو بطريق الحكم المساوى أو الخاصة المساوية سواء كان بطريق التعريف أولا فلا وجه للتخصيص بطريق التعريف (منه)

(٦) أى تصور الملزوم اذا كان ملحوظاً بالقصد مخطرا بالبال يستلزم تصوره على هذا الوجه تصور لازمه القريب (منه) (٧) نظراً الى هذا الجواب لايمتاز المتضايف من الذاتي اذ يستلزم تصور أحد المتضايفين تصور الآخر * وجوابه أن هذا بطريق الاخطار والا يلزم عدم خلو النفس عن تصور المتضايفين هذا محال (منه) (٨) لكن لايلزم في الجميع لان اعتبار هذا القيد بناء على دفع التسلسل والتسلسل يدفع باعتباره في الجملة (منه) (٩) اعلم أن عدم اندفاع الشبهة ببعض اللوازم البينة بناء على ملاحظة المعنى التفصيلي * وأما اذا لوحظ المعنى الاجمالي من غير ملاحظة مضاف اليه في العمى وهو البصر لايلزم من تصور الملزوم تصوره فحينئذ تندفع الشبهة (منه)

(١٠) وقد يجاب عنه بان المراد بامكان الانفكاك هو الانفكاك باعتبار النوع (منه) (١١) بناء على ماوقع فيها من الافكار والانظار لاباعتبار أنفسها (منه) (١٢) ويؤيده ماقال قدس سره في صدر المرصد الثاني في الماهية من شرح المواقف وبالجملة اذا لوحظت ماهية في نفسها ولم يلاحظ معها شيء زائد عليها كان الملحوظ هناك نفس الماهية وماهو داخل فيها اما مجملا أو تفصيلا (منه)

عليه يستفاد منه أن الذاتي مالا يمكن تصور الشيء بدونه فيرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص * وجوابه بعد تسليم الاستفادة بطريق التعريف ان المستلزم لتصور اللازم انما هو تصور الملزوم بطريق الاخطار على مانص عليه في حواشي المطالع فأمكن تصوره بدونه في الجملة بخلاف الذاتي وأيضاً زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم فانفك في هذا الزمان بخلاف الذاتي وهذا القدر يكفينا في هذا المقام *وقيل أيضاً ان أريد بالامكان الامكان الخاص يلزم ان يجوز تصور الكنه بالعرضي وهو باطل وان أريد الامكان العام فهو حاصل في الذاتي أيضاً * وجوابه اختيار الاول ومنع الملازمة اذ اللازم امكان تصور الكنه مع العرضي لابه ولو سلم يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد أعني تصور الانسان بدونه لابالنسبة الى القيد أعني كون تصوره بدونه وانتفاء المقيد قد يكون لعدم التصور على أن تصور الكنه بالعرضي غير ممتنع وان لم يطرد * ويمكن اختيار الثاني بان يراد الامكان العام من جانب الوجود أي ليس عدمه ضروريا (محالا)

فانه من العوارض *وقد يقال إن مابه الشئ هوهو باعتبار تحققه في الخارج حقيقة وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهيــة . والشيء عندنا الموجود * والثبوت والتحقق والوجود والـكون ألفاظ مترادفة معناها بديهي التصور * فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء

محالا كما في اللوازم البينة أولا كبواقي العوارض بخلاف الذاتي فان الفرض ههنا كالمفروض محال على قياس ماقيل في خواص الذاتي *ونظيره عدم امكان الشركة في الجزئي الحقيقي[1] دون نقائض الأمور العامة[2] لكن بقي شيء وهو أنه يستفاد منه أن كل مالا يمكن تصور الشيء بدونه فهو حقيقة ذلك الشيء فيرد عليه النقض بالفصول تأمل (قوله فانه من العوارض) وكل عرض مما يمكن تصور الشيء بدونه يتجه عليه المنع المذكور *ولا مخاص عنه الا بما قررناه فتأمل (قوله وقد يقال) دل على أن هذا غير مرضي عنده والمرضي مامر من عدم اعتبار التحقق في الحقيقة كما في الماهية لكن السؤال بقوله فان قيل فالحكم الخ ناظر الى أن التحقق معتبر في الحقيقة كما هو المشهور وعدم اطلاق الحقيقة على المـاهيات المعدومة اذ يقال ماهية العنقاء ولا يقال حقيقة العنقاء يؤيد ماقيل (قوله باعتبار تحققه) في ضمن الافراد أما بالتبع أو بالاصالة على المذهبين (قوله وباعتبار تشخصه[3] هوية) أي مابه الشيء هوهو مع التشخص بطريق العروض[4] كما يستدعيه السوق والعديل *لكن المشهور أن الهوية بمعنى الشخص هو الماهية مع التشخص بطريق الجزئية وهذا هو المشهور *وقد تطلق الهوية على التشخص وعلى الوجود الخارجي أيضاً (قوله ومع قطع النظر عن ذلك) أي التحقق والتشخص بمعني لابشرط شيء لابشرط لاشيء (قوله والشيء عندنا الموجود) يعني لفظ الشيء لايطلق الاعلى الموجود عند الاشاعرة[5] فكل شيء موجود كما أن كل موجود شيء *وأما أنهما مترادفان فغير مقطوع به والمقطوع به هو التساوق[6] والتلازم *والظاهر[7] عدم الترادف[8] إذ الماهيات توصف بالامكان والامتناع والوجوب بالقياس الى الوجود دون الشيئية *وأيضا قد يفيد حمل الوجود دون الشيئية (قوله معناها بديهي التصور) أي بالكنه وكذا الحكم بالبداهة هذا هو المشهور بين جمهور الحكماء والمتكلمين خلافا للبعض في المقامين *فمنهم من قال بكسبية التصور *ومنهم من قال بامتناعه *ومنهم من قال بكسبية الحكم بالبداهة وبداهة التصور كالامام (قوله فالحكم) قال الفاضل المحشي أورد الفاء ايذانا بانه ناش عما سبق *والمنشأ مجموع أمور ثلاثة *تعريف الحقيقة *وكون الشيء بمعنى الموجود *وكون الثبوت

(١) ولهذا قالوا فرض الشركة فيه فرض محال بطريق التوصيف لا فرض محال بطريق الاضافة كما في نقائض الامور العامــة (منــه) (٢) كالوجود واللاوجود والشيء واللاشيء (منه) (٣) قال بعض الفضلاء ان نسبة التشخص الى النوع كنسبة الفصل الى الجنس (منه) (٤) اذ اعتبار التحقق في الحقيقة ليس بطريق العــروض (منه) (٥) ولهذا قال الشارح والشيء عندنا الموجود والثبوت الخ ولم يقل الشيئية والثبوت والتحقق (منه) (٦) ولذا قال المحقق الطوسي في تجريده ويساوقه الشيئية ولم يقل يرادفه (منه) (٦) التردد بين الترادف والتساوي (منه) (٧) وانما قال والظاهر عدم الترادف لان الترادف لا يستلزم الاطلاق كالشافي والطبيب فان الاول يطلق على الواجب دون الثاني مع القول بالترادف (منه) (٨) والا لم يتعرض للشيئية في بيان الترادف بين التحقق والثبوت والكون (منه)

(قوله وباعتبار تشخصه هوية) المشهور أن الهوية نفس الشخص وقد تطلق على الوجود الخارجي أيضاً والشارح قد أطلقها على الماهيـة باعتبار التشخص (قوله فالحكم بثبوت حقائق الاشياء) أورد الفاء ايذانا بأنه ناش عما سبق والمنشأ مجموع امور ثلاثة تعريف الحقيقـة وكون الشيء بمعنى الموجود وكون الثبوت بمعنى الوجود اذلا لغوية في قولك عوارض الاشياء ثابتة وحقائق المعدومات ثابتة وحقائق الموجودات متصـورة والقصر على البعض تقصير فلا تكن من القاصرين

يكون لغواً بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة * قلنا المراد أن ما نعتقده حقائق الاشياء ونسميه بالاسماء من الانسان والفرس والسماء والارض أمور موجودة في نفس الامر كما يقال

بمعنى الوجود*تم كلامه*ولك أن تقول ان كون الشيء بمعنى الموجود لم يلزم مما سبق[1] بل اللازم التساوق ولا مدخل للتساوق فى لغوية الحكم[2]*وكذا لا مدخل لتعريف الحقيقة على ما ارتضاه من عدم اعتبار التحقق فى مفهوم الحقيقة*نعم لتعريف الحقيقة مدخل فى الشيئية على ما قيل*والقول بان مراده بتعريف الحقيقة تعريفها المستفاد مما قيل دون ما اختاره وفسرها به أولا ليس بسديد* وقد يقال ان تعريف الحقيقة بما به الشيء هو هو مطلقا يدل على الاتحاد مع الاشياء فيكون له مدخل فيها*وفيه أن وجود الحقائق في الخارج معركة[3] بين العقلاء مع تعريفهم الحقيقة بما فسر به تأمل (قوله يكون لغواً بمنزلة قولنا الخ) حاصله أن الثبوت مرادف للشيئية أو لازم بين بالمعنى الأخص فالحكم به بعد الملاحظة بالشيئية والحقيقة يكون لغواً[4] غير مفيد وان صح في نفسه*لا يقال لا حمل بين المترادفين حقيقة بل صورة فكيف يصح الحمل فى نفسه والصحة فرع تحقق الحمل[5]*لانا نقول لا حمل بينهما اذا أريد بهما في جانبي الوضع والحمل مفهوما هما * وأما اذا أريد بهما في أحد الجانبين الفرد فلا شك في تحقق الحمل وصحته فالحمل متحقق بالضرورة كما فيما نحن فيه (قوله قلنا المراد الخ) حاصله أن الحكم بالثبوت على ما فرض اتصافه بالشيئية والحقيقة كما هو تحقيق مذهب الشيخ[6] في عقد الوضع لا على ما علم وصدق به كما زعمه السائل*ولعله أراد بالاعتقاد الفرض[7] لا المصطلح أعني التصديق كما يشعر به ظاهر عبارته لان عقد الوضع تركيب تقييدي ويكفيه الفرض والاعتبار فلا يلزم اعتبار التصديق والاعتقاد بالمعنى المصطلح فى عقد الوضع كيف لا ولو أريد به المصطلح لزم لغوية الحكم*واعتبار نفس الامر فى جانب عقد الحمل لا يجدي نفعاً[8] إذ مآل[9] التصديق هو الحكم بأن الامر كذلك فى نفس الامر*لكن بقي أن النسبة التقييدية مشعرة بالخبرية فان الاخبار بعد العلم بها أوصاف كما أن الاوصاف قبل العلم بها أخبار*وقد يقال أن معناه ان فرضنا ففرضنا والا فلا*فالاولى

---

(١) حيث قال الشيء عندنا الموجود ولم يقل الشيء بمعنى الموجود فيلزم التساوي * ولقائل أن يقول المقصود ههنا بيان معنى الحقيقة والشيء والثبوت لا افرادها فالمراد اذا كان كذلك فلا بد أن يكون معنى قوله والشيء عندنا الموجود أن معنى الشيء ومفهومه الموجود (منه) (٢) اذ لا لغوية في قولنا الناطق ضاحك مع التساوى والتساوق بينهما (منه) (٣) أى نزاع فى أن الطبائع موجودة في الخارج أولا (منه) (٤) لان ما هو معتبر فى المحمول فهو معتبر فى الموضوع (منه) (٥) بان تكون القضية طبيعية وفيه أن لا شك في صحة قولنا الكلي كلي بل فى كونه مفيدا (منه) (٦) لا على ما هو المشهور من مذهب الشيخ من أن الفعل الذى اعتبره في عقد الوضع هو بحسب نفس الامر لا بحسب الفرض كما زعمه المتأخرون (منه) (٧) انما عبر عنه بالاعتقاد رعاية لدلالة اللفظ اذ التركيب التقييدي ينبيء عن الاعتقاد (منه) (٨) والجواب أن اعتقاد الحقية قد لا يكون مطابقاً لما في نفس الامر فاعتبار نفس الامر في جانب عقد الحمل قد يجدى نفعاً (منه) (٩) (قوله اذ مآل التصديق هو الحكم بان الامر كذلك فى نفس الامر) سواء كان مطابقاً أولا (منه)

(قوله ربما يحتاج الى البيان) أي قلما يحتاج الى بيان معناه فان أكثر من يسمعه يفهم منه ذلك المعنى كما في مثل واجب الوجود موجود *والحاصل أن أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد مشهور فيما بين

الناس فهو مفيد بلا حاجة الى بيان معناه * اللهم الا أن يقال انه بالنسبة الى بعض الاذهان القاصرة (قوله ليس مثل قولك الثابت ثابت) هذا ناظر الى قوله وهذا الكلام مفيد أي ليس مثل المثال الذي ذكره السائل فانه غير مفيد اذ قد اعتبر متحد الموضوع والمحمول* وقوله ولا مثل * أنا أبو النجم وشعري شعري * ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان فان شعرى شعرى يحتاج ألبتة الى بيان معناه لخفائه وهو ظاهر * ولك أن تقول حقائق الاشياء ثابتة تحتاج الى البيان لا بطريق التأويل والصرف عن الظاهر المتبادر لشهرة أمر المراد به *بخلاف شعري شعرى فانه يحتاج الى التأويل وهو أن شعري الآن كشعرى فيما مضى أو شعرى هو الشعر المعروف بالفصاحة والبلاغة وهذا المعنى لا يحصل بجعل الاضافة للعهد لان معني العهد ارادة بعض أشعار المتكلم بعينه وكم فرق بين المعنيين ٠ والمشهور ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام ففيه تأكيد كونه مفيداً * ويرد عليه أن شعري شعري كذلك ٠ واعلم ان الاشاعرة لا ينكرون اطلاق الشئ على ما يعم الموجود والمعدوم مجازاً فلو حمل لفظ الاشياء على هذا المعنى المجازى لم يتوجه السؤال أصلا

واجب الوجود موجود وهذا الكلام مفيد ربما يحتاج الى البيان ليس مثل قولك الثابت ثابت

في الجواب[1] منع الترادف ٠ أو كون اللزوم بيناً بالمعني الاخص ٠ أو يقال ان العنوان هو الحقيقة بمعني الماهية التى لم يعتبر في مفهومها التحقق كما مرت الاشارة اليه وفرق ما بين جعل العنوان نفس الاشياء وبين جعله الحقيقة المضافة اليها ٠ وفيه تأمل (قوله واجب الوجود موجود) أي ما نفرضه واجب الوجود فهو موجود في نفس الامر [2] (قوله ربما يحتاج الى البيان) أى قلما يحتاج الى الاثبات بالدليل كما سيصرح الشارح به حيث قال نجزم بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان [3] *وما نقل عنه في هذا المقام هكذا هذا تأكيد لقوله مفيد والمعني أنه مفيد بل قد يحتاج الى البيان يعني ليس بديهياً وهذا نفى لقوله لغوا * تم كلامه * صريح في أن البيان بمعني الاثبات بالدليل كما هو الشائع المتبادر منه لا ما توهمه الفاضل المحشي أي قلما يحتاج الى بيان معناه فان أكثر من يسمعه يفهم منه ذلك المعنى كما في مثل واجب الوجود [4] موجود والحاصل أن أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد مشهور فيما بين الناس فهو مفيد بلا حاجة الى بيان معناه * اللهم الا أن يكون بالنسبة الي بعض الاذهان القاصرة * تم كلامه * (قوله ليس مثل قولك الثابت ثابت) اذا أخذ موضوعه بحسب نفس الامر دون الاعتقاد والفرض إذ المفهوم من الثابت ما اتصف به بحسب نفس الامر فيكون الحكم به لغوا إذ لم يتهد لنا شيء يفرض اتصافه بالثبوت ويعبر عنه بالثابت فيحكم عليه بحسب نفس الامر بخلاف واجب الوجود موجود وحقائق الاشياء ثابتة *قال الفاضل المحشى هذا ناظر الي قوله وهذا الكلام مفيد أي ليس مثل المثال الذى ذكره السائل فانه غير مفيد اذ قد اعتبره متحد الموضوع والمحمول * تم كلامه * يعنى أن موضوعه أخذ بحسب نفس الامر كمحموله اذ لم يعهد في أمثاله أخذ الموضوع بحسب الاعتقاد والفرض بخلاف ما نحن فيه وواجب الوجود موجود وأمثاله فانه معهود أن يؤخذ [5] موضوعه بحسب الفرض والاعتقاد ومحموله بحسب نفس الامر *وأنت خبير بأن الفرق بين العنوانات لا يخلو عن التكلف والتعسف *أما بحسب العرف واللغة فظاهر لانا اذا قلنا كل ج ب يكون مفهومه عند أهل العرف واللغة ثبوت ب لج بالفعل بحسب نفس الامر *وأما بحسب الاصطلاح فهو أن الفعل

(١) أي في جواب الاعتراض الذى أورده الشارح في لغوية الحكم (منه) (١) وقد يقال إن مراده بما نعتقده ما نسميه بالاسماء وقوله نسميه من قبيل عطف التفسير حاصله مسميات الاسماء ثابتة وفيه تعسف كما لا يخفى (منه) (٢) ويؤيده قوله واجب الوجود موجود اذ عقد الوضع فيه مأخوذ بحسب الفرض لا من حيث الاعتقاد كما لا يخفى * وأيضاً أن الرد على السوفسطائية باعتبار عقد الحمل دون الوضع (منه) (٣) أي بالبيان والتفسير (منه) (٤) اذ عقد الوضع فيه مأخوذ بحسب الفرض لا من حيث الاعتقاد كما لا يخفى *وأيضاً ان الرد على السوفسطائية باعتبار عقد الحمل دون الوضع (منه)
(٥) وأما الفرق بان الفعل في البعض يعتبر بحسب نفس الامر وفى البعض الآخر بحسب الفرض لا يخلو عن التكلف والتعسف (منه)

ولا مثـل * أنا أبو النجم وشعري شعري * على مالا يخفى * وتحقيق ذلك أن الشئ قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه شيأ مفيداً بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالانسان اذا أخذ من حيث انه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيداً واذا أخذ من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك لغوا (والعلم بها)

اما بحسب نفس الامر فى الكل على ماهو ظاهر مذهب الشيخ[1] على ما عليه العرف واللغة وفهمه جمهور المتأخرين من مذهبه أوالفعل بحسب فرض العقل على ماهو تحقيق مذهب الشيخ كما حققه المحقق الرازي فى شرح المطالع[2] فليتأمل (قوله ولا مثل أنا أبو النجم وشعري شعري) اذ عقد الوضع فيه مأخوذ بحسب نفس الامر لكن المراد بالمحمول ليس مفهومه الظاهر بل ماهو عليه بحسب الشهرة من كمال الفضل والبلاغة* قال الفاضل المحشى وقوله ولا مثل أنا أبو النجم الخ ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان فان شعرى شعرى يحتاج ألبتة الى بيان معناه لخفائه وهو ظاهر ولك أن تقول حقائق الاشياء ثابتة تحتاج الى البيان لا بطريق التأويل والصرف عن الظاهر المتبادر لشهرة أمر المراد به بخلاف شعري شعرى فانه يحتاج الى التأويل وهو أن شعرى الآن كشعرى فيما مضي أوشعري هوالشعر المعروف بالفصاحة والبلاغة وهذا المعنى لايحصل بجعل الاضافة للعهد لان معنى العهد ارادة بعض أشعار المتكلم معينا[3] وكم فرق بين المعنيين والمشهور أن المراد بالبيان بيان صدق الكلام ففيه تأكيد كونه مفيدا *و يرد عليه أن شعرى شعري كذلك * تم كلامه وأنت تعلم فكما أن أخذ الموضوع فيما نحن فيه على الوجه المذكور مشهور فيما بينهم كذلك أخذ طرفي شعرى شعرى على الوجه المذكور مشهور فيما بينهم* وأمابالنسبة الى القاصرين فتساويان٠ والفرق غيرظاهر ٠ومن ادعى الفرق فلابدله من البيان * وأيضاً ان شعرى الآن أوالشعر المعروف بالبلاغة بعض الاشعار معينا لكن بالتعيين النوعى[4] والتعيين المعتبر فى العهد ليس مقصوراً على الشخصى* وقد يناقش فيه بأن العهد يقتضي الذكر الحقيقي لفظاً أوتقديراً أوالحكمى[5] والكل منتف[6] ههنا *وأيضاً إن المراد بالبيان هو بيان صدق الكلام بالدليل ومن البين أن شعرى شعرى ليس كذلك اذ استقامة معناه موقوفة على التقدير والتقدير ليس بيانا له ولادليل صدقه فليتأمل (قوله وتحقيق ذلك) أي الجواب المذكور * وتفصيله أن القضية المتعارفة تشتمل على العقدين* عقد الوضع

(١) وما ذكره الشيخ الرئيس على ماهو العرف واللغة ولذا لم يكتف فى عقد الوضع بالامكان واعتبر الفعل على ما صرح به المحقق الرازي فى شرح الشمسية والسيد قدس الله سره في حاشية المطول (منه) (٢) حيث قال ما ذهب اليه الميزانيون لا يخالف كلام العربية كيف وهم بصدد بيان مفهومات القضايا المستعملة في العلوم والعرف (منه) (٣) أي المناقشة فيه من حيث عدم الذكر لامن حيث التعيين لان التعيين النوعي كاف (منه) (٤) والمناقشة فيه من حيث عدم الذكر لامن حيث التعيين لان التعيين النوعى كاف (منه) (٥) والمذكور الحكمى هو المذكور في القلب فكأنه مذكور (٦) وقد يقال ان الذكر الحكمى متحقق كما قيل فى تعريف الكلمة بان يحمل على العهد الخارجى بارادة الشعر المتعارف فيما بينهم بكمال فكأنه مذكور حكما (منه)

أي بالحقائق من تصوراتها والتصديق بها وبأحوالها

وهو اتصاف ذات الموضوع بالعنوان بطريق التقييد. وعقد الحمل وهو اتصاف ذات الموضوع بمفهوم المحمول بطريق الخبرية* والوضع قد يستلزم الحمل استلزاما بيناً بالمعنى الأخص فحينئذ يكون الحكم لغوا وقد لا يكون كذلك فحينئذ قد يحتاج الحمل والحكم الى أمر خارج عن الطرفين وذلك الخارج إن كان غير النظر فالحكم بديهي وإلا فنظري. وعلى التقديرين فالحكم مفيد وأن اختلاف الشيء المحكوم عليه بالاعتبار قد يكون باعتبار اختلاف العنوان كالجسم والحيوان الناطق وقد يكون باعتبار أخذ الموضوع بحسب الاعتقاد والفرض والمحمول بحسب نفس الامر كما فيما نحن فيه وكواجب الوجود موجود*ولا يبعد أن يجعل ذلك اشارة الى الجواب التحقيقي في هذا المقام دون المذكور فكأن الجواب المذكور ليس مرضياً عنده[1] تحقيقا اذ مبناه على أخذ عقد الوضع بحسب الاعتقاد والفرق بين أخذ العنوانات بعضها بحسب الفرض والبعض الآخر بحسب نفس الامر[2] وقد عرفت مافيه من أن الاخذ بحسب الفرض دون نفس الامر وكذا الفرق على خلاف ما عليه العرف واللغة أو بناء على أن الجواب المذكور بعد التزام كون الشيء بمعنى الموجود أو كون الموجود لازما بيناً بالمعني الاخص وذلك ليس كذلك. غاية الامر التلازم بحسب نفس الامر دون التعقل حتي يلزم لغوية الحكم (قوله أي بالحقائق) ويحتمل أن يراد العلم[3] بالقضية المذكورة اذ هذا القدر كاف في الرد[4] (قوله والتصديق بها[5]) بأن يحمل[6] بعضها على بعض كقولنا الجسم متحرك * أو الكل على الاجزاء كما هو الظاهر[7] (قوله وبأحوالها) بأن تجعل الحقائق موضوعا ويثبت لها الاحوال ولاشك أن التصديق بحال الشيء من حيث النسبة الى ذلك الشيء علم بذلك الشيء. فيصح عد التصديق بأحوال الحقائق من قبيل العلم بالحقائق كالعلم بأنفسها * فلا يتجه أن الكلام في العلم بالحقائق فكيف يصح عد التصديق بأحوالها من جزئيات العلم بها كما لايخفى *قال الفاضل المحشى فاللام فى العلم لاستغراق الانواع بمعونة المقام * ثم كلامه * ولعله أراد بالانواع نوع التصور والتصديق وبالمقام مقام الرد كما يشعر به جواب الشارح عما قيل * ولا خفاء فى أن جمع التصور ناظر الي استغراق الاشخاص وليس مقصورا على استغراق الانواع وأن مقام الرد لا يستدعي الاستغراق مطلقاً فضلا عن الاستغراق النوعي اذ ثبوت جنس العلم كاف فى الرد كما أن ثبوت جنس الحقيقة كاف فيه كما لايخفى على من

(قوله من تصوراتها والتصديق بها وبأحوالها) فاللام فى العلم لاستغراق الانواع بمعونة المقام. ثم ان الاستدلال على ثبوت الصانع وصفاته كما يحتاج الى العلم بالثبوت يحتاج الى العلم بالاحوال من الحدوث والامكان ونحوهما فمن قدر الثبوت وقال لايتم غرض الاستدلال الا بتقدير الثبوت فقد غلط غلطين

(١) وأيضاً عبارة المصنف لاتساعد ماذكره من قوله ونسميه بالاسماء (منه) (٢) وذلك خلاف العرف واللغة (منه) (٣) بأن يكون الضمير للقضية المذكورة *وأنت خبير بأن هذا غير ماقيل تأمل (منه) (٤) أي في رد كلام الخصم وهو أنه لاعلم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها لانه سالبة كلية واثبات الموجبة الجزئية يكفي في رد السالبة الكلية (منه) (٥) الباء اذا كانت صلة التصديق كانت واردة على المحمول الكلي وفيه نوع اشعار بأن الحقائق عبارة عن الطبائع الكلية كما أشار اليه (منه) (٦) بأن يكون الضمير للقضية المذكورة *وأنت خبير بان هذا غير ماقيل تأمل (منه) (٦) بأن تكون الحقيقة ذات أبعاض وأجزاء ويحمل بعض اجزائها على بعض بان يقال الجسم متحرك وكل واحد من الجسم والمتحرك جزء من الحقيقة وهو الحيوان (لكاتبه عفي عنه) (٧) أى حمل الكل على الاجزاء ظاهر من العبارة لان حمل البعض على البعض تصديق ببعض الحقيقة لا تصديق بها (لكاتبه عفي عنه)

(متحقق) وقيل المراد العلم بثبوتها للقطع بانه لاعلم بجميع الحقائق * والجواب أن المراد الجنس رداً على القائلين بانه لاثبوت لشيء من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها (خلافا للسوفسطائية)

نفطن في جواب الشارح ونكتة جمع التصور وإفراد التصديق لاتخفى [1] على الفطن الذكى (قوله متحقق [2]) بمعنى أنه واقع فى نفس الامر لابمعنى أنه موجود فى الخارج اذ العلم عند الاشاعرة إضافة وهى اعتبارية اتفاقا من المتكلمين سوى الأين (قوله العلم بثبوتها) بتقدير المضاف ورجع الضمير الى الحقائق وإقامة المضاف اليه مقامه أو رجع الضمير الى الثبوت الذي فى ضمن ثابتة [3] والتأنيث باعتبار المضاف اليه * وفيه نظر اذ ليس فى الكلام إضافة الثبوت الى الحقائق وكفاية الاضافة من حيث المعنى في التأنيث محل الخدشة • والظاهر أن المراد بالعلم على هذا التوجيه هو التصديق لامايعم التصور والتصديق واللام فى العلم لاستغراق أشخاص نوع التصديق ولا يبعد حمل اللام على الجنس والحقيقة (قوله للقطع بأنه لا [4] الخ) يعنى أن الحقائق عام مستغرق [5] فرجع الضمير اليها يقتضي كون العلم بجميع الحقائق حاصلا لنا وهو بين البطلان * وقد يقال إن الآية الكريمة (وعلم آدم الاسماء كلها) أى مسمياتها نص في حصول العلم بالجميع تفصيلا [6] • ودفعه غير خفي [7] كما لايخفى (قوله والجواب أن المراد الجنس) حاصله أنا لاندعى الايجاب الكلي بل الايجاب الجزئي يعنى جمع من الحقائق ولو ثلاثة أو أربعة أو حقيقة [8] من حقائق الاشياء ثابتة والعلم بجنس الحقائق [9] متحقق لان الخصم يدعي السلب الكلي في المقامين والايجاب الجزئي كاف في إبطاله * وأنت خبير بأن الانسب حينئذ أن يقال حقيقة الشيء ثابتة من غير جمع المضاف والمضاف اليه (قوله ردا الخ) أى بدليل أنه رد على القائلين الخ (قوله ولا بعدم ثبوتها) وإنما لم يقتصر على الاول مع أنه كاف فى المقصود تنبيهاً على انه ينبغي للمنكر أن يتعرض لنفى القسمين معا ليكون نصا فى مراده لان العلم بالحقائق منحصر في القسمين العلم بثبوتها والعلم بعدم ثبوتها بخلاف الرد عليه فانه يحصل بمجرد القول بأن العلم بها متحقق من غير أن يتعرض للثبوت وللعدم

---

(١) لان متعلق التصور أنواع مختلفة بخلاف متعلق التصديق فانه هو النسبة الخبرية فقط تدبر (منه) (٢) بالتحقق الرابطي دون المحمولي (منه) (٣) فان مصدر الثابتة المسند الى ضمير الحقائق مصدر مضاف اليها والضمير له (منه) (٤) أى على سبيل التفصيل (منه) (٥) اذ الجمع ظاهر فى العموم (منه) (٦) أى العلم التفصيلى التصورى بالكنه أو بالوجه المساوى أو التصديق (منه) (٧) فان الانبياء صلوات الله عليهم مستثنون اذ الكلام في علم سائر الناس (منه) (٨) والقرينة على تعيين المراد في الثانى ابطال جمعية الحقائق بالاضافة وفي الثالث ابطال جمعية الاشياء بالالف واللام أو عدم تقييد الجنس بالحقيقة أو بالعلم أو نقول ان المراد من الحقائق هنا الحقيقة يدل عليها الحقائق كدلالة الجمع على الواحد كما في المرفوعات هو أي المرفوع والضمير فى بها راجع الى تلك الحقيقة وهذا الجواب معارضة بحسب المناظرة (منه) (٩) فان قلت جنس حقائق الاشياء ينافى الاستغراق * قلت الجنس لاينافيه لان الاستغراق بالنسبة الى العلم والجنس بالنسبة الى المعلوم * فان قلت مسائل العلوم كليات * قلت هذا من المبادي كما يفهم من قوله ثم لما كان (منه)

(قوله للقطع بانه لاعلم بجميع الحقائق) يرد عليه أنه ان أريد عدم العلم بالجميع تفصيلا فسلم ولا يضرنا لانه غير مراد وان أريد اجمالا فممنوع فان قولنا حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالى بالجميع وقد سبق ان المراد مانعتقده حقائق الاشياء فيكون معلوما لنا أنها ثابتة * لايقال نحن نقيد العلم بكونه بالكنه * لانا نقول لادليل على هذا التقييد * مع ان تعميم الشارح ينافيه * ولو سلم فبطلان المقيد لايوجب تقدير الثبوت بل يجوز أن يترك القيد * وقد يقال أيضاً ثبوت الكل غير معلوم * وان أريد البعض فلا وجه للعدول عن الظاهر (قوله والجواب ان المراد الجنس) يرد عليه أن ثبوت الجنس لايلزم أن يكون في ضمن مانشاهد من الاعيان والاعراض فلا يحصل التنبيه على وجودها كما مر * وجوابه أن المراد هو التنبيه على وجود جنس مانشاهد فالكلام السابق على حذف المضاف أو نقول اذا ثبت شيء من الاشياء فالاحق بالثبوت هو هذه المشاهدات من الاعيان وكفى بهذا القدر تنبيهاً

فان منهم من ينكر حقائق الاشياء ويزعم أنها أوهام وخيالات باطلة وهم العنادية * ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم أنها تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقدنا الشيء جوهرا فجوهر أو عرضا فعرض أو قديما فقديم أو حادثا فحادث وهم العندية * ومنهم من ينكر العلم بثبوت الشيء ولا ثبوته ويزعم أنه شاك وشاك في أنه شاك وهلم جرا وهم اللاأدرية *

(قوله فان منهم من ينكر حقائق الاشياء) أنفسها بمعنى أنها مرتفعة عن نفس الامر بالمرة وليس للماهية تخالف وتمايز لبعضها عن بعض وليس شيء منها مظروفا لنفس الامر لابنفسه [1] ولابوجوده إذ ما من نسبة ايجابية كانت أو سلبية إلا ولها نسبة تناقضها بل الكل خيالات وأوهام لاأصل له كالسراب الذي يحسبه الظمآن ماء لأان الكل راجع الى أصل واحد حقيقي موجود في الخارج وحده حقيقة بحيث لا تعدد ولا تمايز بوجه من الوجوه إلا بحسب الظاهر وبادي الرأى وأما بحسب التحقيق فلا كما ذهب اليه جمع من أهل المشاهدة والمكاشفة * لايقال فحينئذ يلزم ارتفاع النقيضين • لان ارتفاع النقيضين فرع تحقق أصل النسبة فحيث لانسبة فلاايجاب ولاسلب وذلك ليس ارتفاع النقيضين * على أن امتناع ارتفاع النقيضين من جملة الخيلات عندهم * ومن هذا يظهر لك أن انكارهم لايختص بالحقائق الموجودة فى الخارج كما يشعر به ظاهر عبارة الشرح [2] وقد يقال إن مرادهم بالانكارها إنكار ثبوتها على حذف المضاف [3] كما في مذهب العندية * والفرق بين المذهبين باعتبار أن العندية يقولون ثبوتها تابع للاعتقاد بخلاف العنادية فانهم ينكرون الثبوت مطلقاً (قوله ومنهم من ينكر ثبوتها) أي اتصاف الماهيات بالوجود وثبوت بعضها لبعض بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد بل هي تابعة للاعتقاد فان اعتقدنا موجودا فوجود ومعدوما فمعدوم وان حادثا فحادث وان قديما فقديم الى غير ذلك • فمعتقد كل طائفة حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم فيكون النقيضان حقاً بالقياس الى الطائفتين ولااستحالة فيه عندهم اذ ليس فى نفس الامر شيء محقق مواحتجوا على ذلك بأن الصفراوى يجد الحلو فى فمه مرّا فدل ذلك على ان المعاني تابعة للاعتقاد دون العكس * فان قيل إن الاعتقاد بتبعية ثبوت الحقائق للاعتقاد حقيقة ثابتة فان قالوا بتبعية ذلك الاعتقاد لاعتقاد آخر فلا يخلو من أن ينتهي الى اعتقاد ثابت فى نفس الامر فلزمهم التناقض أولا فيلزم التسلسل * قلنا لهم أن يمنعوا استحالة التسلسل لانه فى الامور الاعتبارية ولو قيل انهم اعترفوا بتحقق النفي فيلزمهم التناقض * قلنا هذا أيضاً تابع للاعتقاد عندهم (قوله ويزعم أنه شاك الخ [4]) قيل فيلزم التسلسل في الشكوك * وأجيب بأنهم شاكون فى لزوم التسلسل مع أنه التسلسل فى الامور الاعتبارية [5]

---

(١) كالعنقاء فانه عند المتكلمين المحققين مظروف لنفس الامر بنفسه لابوجوده (منه) (٢) فان المراد انكار الحقائق الموجودات في الخارج (منه) (٣) ويؤيده ما ذكره فى الدرس السابق من قوله بانه لاثبوت لشئ من الحقائق (منه) (٤) الشك شائع فيما استوى طرفاه وقد يستعمل فيما يقابل اليقين • والظاهر ان المراد ههنا هو الاول ويحتمل الثاني ولفظ الزعم يؤيد الثاني • وعلى الاول لابد من التأويل اذ الزعم ينافي الشك والتأويل هو أن لفظ الزعم قد يستعمل ويراد به الاشارة الى خذلان مذهب الخصم (منه) (٥) والتسلسل في الامور الاعتبارية ليس بمحال (منه)

(قوله وهم العنادية) سموا بذلك لانهم يعاندون ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمر مّا الى أمر آخر فى نفس الامر ويقولون ما من قضية بديهية أو نظرية الا ولها معارضة تقاومها وتماثلها فى القوة * وبه يظهر أن انكارهم لايختص بحقائق الموجودات * فتخصيص انكارهم لها بالذكر جرى على وفق السياق * والاظهر أن تحمل الاشياء ههنا على المعنى الاعم (قوله من ينكر ثبوتها) أى تقررها * وهم يقولون مذهب كل قوم حق بالنسبة اليه وباطل بالنسبة الى خصومه ويستدلون بان الصفراوى يجد السكر فى فمه مرّا فدل على أن المعاني تابعة للادراكات (قوله ويزعم أنه شاك) هذا الزعم بمعني القول الباطل لاالاعتقاد الباطل اذلا اعتقاد للشاك

لنا تحقيقا أنا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان • والزاما أنه ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت وان تحقق فالنفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعا من الحكم فثبت شيء من الحقائق فلم يصح نفيها على الاطلاق * ولا يخفى أنه انما يتم على العنادية *

(قوله لنا تحقيقاً) أي دليلا حقاً صادق المقدمات بحسب نفس الامر وإن لم يكن حقاً صادقا مسلماً عند الخصم • فيكون المقصود منه إظهار الحق لا إلزام الخصم فيكون له ولاية المنع فيه * ولا خفاء في أن اللازم منه ثبوت الاشياء في نفس الامر وأما ثبوت العلم بها فلا • وفيه تدبر[1] (قوله بالضرورة) الضرورة بمعني القطع واليقين أو بمعنى الوجوب دون معني البداهة بقرينة قوله وبعضها بالبيان (قوله وإلزاما) أي قياساً مركباً من المقدمات المسلمة عند الخصم مستلزما لبطلان مذهبه كما هي مسلمة عندنا مستلزمة لمذهبنا أيضاً لا بمعني القياس الجدلي المركب من المقدمات المسلمة عند الخصم الغير المسلمة عندنا * وأنت خبير بأن بعض المقدمات غير مسلمة عند الخصم كيف وإن امتناع وارتفاع النقيضين من جملة المخيلات عندهم فكيف يكون الزامياً * قلنا انما جعله إلزامياً تنبيهاً على أن مايصلح به التخاطب والمناظرة يتم إلزاما[2] أو إشارة الى قربه من التسليم بالنظر الى الاول تأمل (قوله إن لم يتحقق نفي الاشياء الخ) أى إن لم يتصف شيء من الاشياء بصفة النفي لم يكن شيء منها منفياً اذ المنفي ما اتصف بالنفي وقام به النفي فان لم يتصف بالنفي لزم الاتصاف بنفي النفي ونفي النفي اثبات أو ملزوم له فلزم الثبوت * وان تحقق النفي[3] فقد ثبت ماهية من الاشياء اذ النفي من جملة الماهيات وكذا الاتصاف بصفة النفي من جملتها * قال الفاضل المحشي يرد عليه أن عدم ارتفاع النقيضين من جملة المخيلات عندهم فلا يلزم من عدم تحقق النفي الثبوت • فالصواب في الالزام أن يقتصر على الشق الاخير فيقال إنكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقاً وهذا النفي من جملة تلك الحقائق فثبت بعض مانفيتم وقد يتوهم أن انكارهم مقصور على حقائق الموجودات الخارجية ويوجه الالزام بأن النفي حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعلم من الاعراض الموجودة في الخارج ويرد عليه أنه لا وجود للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين * تم كلامه * ولا يشتبه عليك أنه يرد عليه مثل مايرد على ماذكر بأن يقال إن النفي من جملة المخيلات عندهم وكذا الجزم فلا يلزم ثبوت مانفي * وأيضاً ان عدم وجود العلم في الخارج عند كثير من المتكلمين لاينافي كونه ملزما به أذ لا يجب أن يكون الملزم به معتقدا لمن تمسك به * والاولى في الرد أن يقال ان الكلام في النفي بمعني اللاوقوع[4] دون النفي بمعنى الانتزاع لان النقيضين هما النفي والاثبات بمعني الوقوع واللاوقوع لا النفي والاثبات بمعني الايقاع والانتزاع لارتفاعهما عند الشك والكلام في المتناقضين فلا يصح الحكم بأن النفي حكم[5] والحكم تصديق الخ تأمل (قوله على الاطلاق) أي بطريق السلب الكلي (قوله انما يتم على العنادية) وقد عرفت

فلا يلزم من عدم تحقق النفي الثبوت فالصواب في الالزام أن يقتصر على الشق الآخر ويقال إنكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقاً وهذا النفي من جملة تلك الحقائق فثبت بعض مانفيتم * وقد يتوهم ان انكارهم مقصور على حقائق الموجودات ويوجه الالزام بأن النفي حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعلم من الاعراض الموجودة في الخارج * ويرد عليه انه لاوجود للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين ولو ثبت فبانظار دقيقة فكيف يبني الالزام لمنكر أجلى البديهيات على مثل هذا الامر الخفي * لا يقال ترديد هذا الالزام في التحقق وهو بمعني الوجود لانا نقول ليس ههنا بمعناه اذ عدم وجود النفي لا يستلزم وجود الاشياء لجواز كون النفي الثابت في نفسه معدوما في الخارج (قوله انما يتم على العنادية) عدم تمامه على اللاأدرية ظاهر وأما على العندية ففيه تأمل * وقال في شرح المقاصد في كلام العندية والعنادية تناقض حيث اعترفوا بحقيقة اثبات أو نفي سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة

(١) وجهه أن الدليل يستلزم العلم سواء كان على المعنى المشهور عندهم أولا لان العلم بالمطلوب مأخوذ في مفهوم الدليل (منه) (١) لانه لا يمكن أن يقال انا اذا جزمنا بالضرورة بثبوت بعض الاشياء لايحصل لنا العلم بثبوته أيضاً (منه) (٢) بحيث يليق أن يجعل الزامياً (منه) (٣) أي للنسبة الخبرية التي تكون بين الموضوع والمحمول (منه) (٤) لان اللاوقوع ليس بتصديق بل مصدق به (منه) (٥) لان اللاوقوع ليس بتصديق بل مصدق به (منه)

قالوا الضروريات منها حسيات والحس قد يغلط كثيراً كالاحول يرى الواحد اثنين والصفراوى يجد الحلو مراً ومنها بديهيات وقد يقع فيها اختلافات وتعرض شبه تفتقر فى حلها الى أنظار دقيقة

مافيه قال فى شرح المقاصد ثم لايخفى مافى العنادية والعندية من التناقض حيث اعترفوا بحقية اثبات أو نفى سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة (١) بخلاف اللا أدرية فانهم أصروا على التردد والشك فى كل مايلتفت اليه حتى فى كونهم شاكين * ثم كلامه * ولاخفاء في أن هذا صريح في أن الالزام يتم على العنادية والعندية معاً فبين كلاميه نوع تدافع * وماقيل في توجيه مافى شرح المقاصد من أن نسبة النفى ان لم تحقق فى نفسها فقد تحققت نسبة الثبوت اذ الواقع لايخلو عن النسبتين مدفوع بما مر من أن عدم خلو الواقع من النسبتين من جملة المخيلات والاولى فى التوجيه أن يقال انكم جزمتم بنفى الحقائق مطلقاً واتصاف الحقائق بصفة النفى وهذا النفى والاتصاف من جملة تلك الحقائق وثبوتها فيثبت بعض مانفيتم ففيه مافيه (٢) تأمل (٣) (قوله قالوا الضروريات الخ (٤)) هذا دليل اللاأدرية * وفيه نوع اشعار بدليل العندية أيضاً من أن الصفراوى يجد الحلو مراً فدل على أن المعاني تابعة للادراكات * وأما دليل العنادية فهو أنه مامن قضية بديهية كانت أو نظرية الا ولها معارضة مثلها في القوة تقاومها (قوله والحس قد يغلط كثيراً) واذا كان كذلك فحكمه فى أي جزئي ومادة تفرض كان فى معرض الغلط فلا يكون مقبول الشهادة * قال الفاضل المحشى ان قلت قد الداخلة على المضارع للقلة فتنافى الكثرة * قلت قد تستعار وتستعمل للتحقيق أيضاً * على أن القلة بحسب الاضافة لاتنافى الكثرة في نفسه * تم كلامه * وهذا مبنى على ماهو المشهور * والتحقيق أن قد الداخلة على المضارع تفيد القلة بحسب الزمان ولاشك أن القلة بحسب الزمان لاتنافي الكثرة الاضافية بحسب المادة تأمل (٥) (قوله كالأحول) أي الذي يقصد الحول تكلفاً فانه يري الواحد اثنين بسبب وقوع الانحراف في المصبتين أو في أحدهما وأما الاحول الفطري فما يرى الواحد اثنين (قوله ومنها بديهيات) أى أوليات ومافي حكمها من القضايا الفطرية (٦) القياس اذ القياس الخفى لما لم يفارق تصور الطرفين كان تصور الطرفين كافيا فى الحكم كما في الاوليات بخلاف البواقي من التجربيات والمتواترات

(١) أي بشبهة عقيدتهم أي مدعاهم الفاسد فاذا ادعوا مدعاهم فلا بد لهم من دليل فحينئذ لابد لهم من اثبات مقدماته فيثبتون تلك المقدمات التي من الحقائق تأمل (منه) (٢) لان النفي والاتصاف به ليسا من الموجودات الخارجية بل أمران اعتباريان عند المتكلمين (منه) (٣) وجه التأمل أن النفي والاتصاف المذكورين أيضاً من جملة المخيلات (منه) (٤) اعلم ان الحسيات والبديهيات هما العمدة في العلوم ويقومان حجة على الغير * أما البديهيات فعلى الاطلاق * واما الحسيات فاذا ثبت على الاطلاق الاشتراك في أسبابها أعني فيما تقتضيها من تجربة أو تواتر أو حدس (منه) (٥) لعل وجهه أن الكثرة الاضافية معناها أن تعتبر بالقياس الى القلة فيكون الاحساس الواقع قليلا بالنسبة الى الغلط وليس كذلك فالاولى أن تفسر الكثرة في نفسها أعني مقابلة الوحدة (منه) (٦) القضية الفطرية هي التي يحصل من تصور موضوعها ومحمولها قياس في الذهن مثل قولنا الاربعة منقسمة الى الاثنين فان من تصور الاربعة والانقسام الى متساويين يحصل في ذهنه هذا القياس الخفى * الاربعة منقسمة الى الاثنين والاثنان متساويان فالاربعة منقسمة الى المتساويين (منه)

(قوله قالوا الضروريات الخ) هذا دليل اللاأدرية * وحاصله أنه لاوثوق بالعيان ولا بالبيان فتعين الوقف والشك * وغرضهم من هذا التمسك حصول الشك والشبهة لا اثبات أمر أو نفيه (قوله قد يغلط كثيراً) اطلاق الغلط منهم بناء على زعم الناس * أن قلت قد الداخلة على المضارع للقلة فتنافي الكثرة * قلت قد تستعار فتستعمل للتحقيق أيضاً * على أن القلة بحسب الاضافة لا تنافي الكثرة فى نفسه

والنظريات فرع الضروريات ففسادها فسادها ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء • قلنا غلط الحس في البعض لاسباب جزئية لاينافي الجزم بالبعض لانتفاء أسباب الغلط • والاختلاف في البديهي لعدم الالف أو الخفاء في التصور لاينافي البداهة • وكثرة الاختلافات لفساد الانظار لاتنافي حقية بعض النظريات

وأحكام الوهم في المحسوسات والحدسيات فانها ليست كذلك بل تحتاج الى أمر خارج عنها فهي داخلة في الحسيات اذ المراد بها ماللحس فيها مدخل سواء احتاج العقل في الحكم الى شئ آخر سوى الحس أولا * وفيه أن مدخلية الحس في الحدسيات ليست مطردة * وانما لم يتعرض للوجدانيات وهي التي نجدها اما بنفوسنا كعلمنا بوجودنا أو بآلاتنا الباطنة كعلمنا بلذاتنا وآلامنا لانها لانفع لها في العلوم ولاتكون حجة على الغير * وقد يراد بالبديهيات ماتقابل الحسيات[1] فتندرج الوجدانيات[2] حينئذ في البديهيات فتنحصر الضروريات فيهما * وصاحب المواقف جعل الوجدانيات قسما برأسها وثلث القسمة * وأنت تعلم أن عبارة الكتاب ليست نصا في حصر الضروريات في القسمين المذكورين وان كان المقام مقام الحصر ويستدعيه تأمل (قوله والنظريات فرع الضروريات) لانتهائها اليها دفعاً للدور والتسلسل (قوله غلط الحس الخ) اشارة الى منع الكلية الملحوظة في نظم الكلام وهي قولنا واذا كان كذلك فحكمه في أي مادة تفرض كان في معرض الغلط * ونسبة الغلط الى الحس بأدني ملابسة اذ الغلط في الحكم ليس الا من العقل (قوله لاسباب جزئية) غير شاملة وغير متحققة في جميع المواد * والظاهر أن جمع الاسباب باعتبار المواد * على أنه يجوز أن يكون سبب الغلط في مادة واحدة متعددا من غير لزوم توارد العلل المستقلة على المعلول الواحد بالشخص تدبر (قوله لانتفاء أسباب الغلط) في نفس الامر ومصداقه حصول اليقين في بعض المحسوسات والتجويز العقلي لاينافي العلم كما في العلوم العادية[3] • فلايتوجه أن يقال ليس لنا احاطة باسباب الغلط برمتها فكيف يتصور الاطلاع على انتفاء الجميع فيجوز أن يتحقق في أية مادة تفرض من المحسوسات سبب من أسباب الغلط من غير أن يكون لنا شعور بذلك السبب (قوله والاختلاف في البديهي الخ) جواب عن القدح في البديهيات • ومابعده من قوله وكثرة الاختلاف جواب عنها في النظريات (قوله لعدم الالف) قد يناقش فيه[4] بأن لامدخل للالف لان الطرفين لايخلوان من أن يكونا متصورين على الوجه الذي يدور الحكم عليه أولا • فعلى الاول يكون كافياً في الحكم من غير مدخلية أمر آخر فيه كالالف فلايتصور الاختلاف حينئذ • وعلى الثاني يكون الاختلاف لاجل عدم تصور الطرفين على الوجه الذي يدور الحكم عليه لاللالف وعدمه • نعم للالف مدخل في السرعة • ووجه الدفع غير خفي[5] كما لايخفى (قوله لاتنافي حقية بعض النظريات) بل حقية البعض

(قوله لانتفاء أسباب الغلط) إن قلت لعل هناك سبباً عاما للغلط عام فمن أين يجزم بانتفاء مطلق أسباب الغلط * قلت بديهة العقل جازمة به في مثل ادراك حلاوة العسل * والكلام على التحقيق لا الالزام

(١) أي مالا مدخل للحس فيها (منه) (٢) وبعض الحسيات أيضاً لان ذلك الغير لم يجد من باطنه ما وجدناه (منه) (٣) أي العلوم التي عادة الله جارية عليها (منه) (٤) قيل معنى قوله والاختلاف في البديهي لعدم الالف الخ يعني أن كون الاختلاف في البديهي لعدم تصور الطرفين على الوجه الذي يدور الحكم عليه وذلك أي عدم تصور الطرفين كذلك اما لعدم الالف أو لخفاء في التصور ففهم من هذا الكلام أن قوله لعدم الالف تعليل لامر مقدر في نظم الكلام لكاتبه عفي عنه (٥) لان المجموع علة مستقلة لا كل واحد (منه)

(مقطوع)

والحق أنه لاطريق الى المناظرة معهم خصوصا اللاأدرية لانهم لايعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا أو يحترقوا * وسوفسطا اسم للحكمة المموهة والعلم المزخرف لان سوفا معناه العلم والحكمة واسطا معناه المزخرف والباطل والغلط ومنه اشتقت السفسطة كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوفا أي محب الحكمة (وأسباب العلم) وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به أي يتضح ويظهر مايذكر ويمكن أن يعبر عنه موجودا كان أو معدوما فيشمل ادراك الحواس وادراك

مقطوع بها ببداهة العقل (قوله والحق) اشارة الي أن مامر من الاجوبة تحقيقاً والزاما لايتم . وما مر من قوله ولايخفى أنه انما يتم على العنادية قد عرفت مافيه (قوله خصوصاً اللاأدرية) ليس بواقع موقعه تأمل (قوله اشتقت السفسطة) قال في شرح المواقف ثم عرب هذان اللفظان واشتقت منهما السفسطة والفلسفة وهذا يدل على أن الاشتقاق من خواص العربية وأن الاشتقاق ههنا بالمعني المصطلح . وفي المقامين تأمل[1] (قوله وهو صفة يتجلى بها الخ[2]) اعلم أن أحسن ماقيل في الكشف عن ماهية العلم هذا التعريف ثم الثاني ولهذا اختارهما من بين التعريفات وقدم الأول . وأن المتبادر من الباء هو السبب القريب فخرج به الحياة والوجود وغير ذلك * لكن بقي أن المتبادر منه هو السبب الحقيقي وهو منتف ههنا وأن السبب القريب ليس الا الايجاد . وحمل القريب على الاضافي تعسف لايليق في مقام التعريف . وكذا حمل السبب على العادى * وأيضاً لايصدق التعريف على العلم الحضورى مع أنه من جملة أفراد المعرف . وتخصيص المعرف بالانطباعي تعسف * هذا إنما هو حد العلم عند من يقول العلم صفة ذات تعلق * ومن قال إنه نفس التعلق حده بأنه تجلى المذكور وانكشافه عند النفس (قوله ويمكن أن يعبر عنه) عطف تفسيرى لما يذكر . وبه أشار الى أن المراد بالذكر الذكر بالقوة دون الذكر بالفعل والا بطلت الجامعية (قوله فيشمل ادراك الحواس) الظاهرة اذ هم لايقولون بالباطنة[3] . واسناد الادراك الى الحواس ليس من قبيل اسناد الادراك الى المدرك بل الى الآلة . وكذا اسناده الى العقل لو أريد به القوة النظرية . وعد ادراك الحواس علماً موافق لمذهب الشيخ الاشعرى وهو المختار عند المتأخرين اذ بكل واحدة منها ترتسم في النفس صورة بها تنكشف المحسوسات للنفس . ولايلزم منه كون البهائم من ذوى العلم لان ادراكها بأنفس الحواس دون النفس بواسطة الحواس ولهذا قيل لمن قامت فكأنه قال صفة يتجلى بها المذكور عند النفس . وأما عند الجمهور فهو نوع من الادراك ممتاز عن العلم بالماهية (قال الشارح) في شرح المقاصد في بحث العلم والحق أن اطلاق العلم على الاحساس مخالف للعرف واللغة * قال الفاضل المحشى عده علماً

(قوله ويمكن أن يعبر عنه) اشارة الى أن المذكور من الذكر بالكسر وهو مايكون باللسان واعلم يحمل من المضموم وهو مايكون بالقلب وان صح ذكره في تعريف العلم لعمومه مثل الظن والجهل حملا للفظ على الشائع المتبادر (قوله فيشمل ادراك الحواس) لكن عده علما يخالف العرف واللغة فان البهائم ليست من أولي العلم فيهما

---

(١) اذ لادليل على شيء منهما (منه) (٢) أنت خبير بأن هذا التعريف يشكل بالصفات النفسانية كالقدرة والارادة اذ هي معرفات أو جزؤها اذ بها ينكشف المجهول التصورى لمن قامت هي به الا أن يدعي مزيد اختصاص لمن قامت به كما يشعر به اللام في قوله لمن * وقد يدفع بحمل السبب على القريب وفيه مجال بحث (منه) (٢) يشكل هذا التعريف بعلم الله تعالى اذ لفظ من عبارة عن ذوي العقول الا ان يراد به ذوو العلم (منه) (٣) دليل تقييد الحواس بالظاهرة يعني انما قيدنا الحواس بالظاهرة اذ هم الخ والحاصل أن الحواس وقع في كلام الشارح بدون التقييد بالظاهرة وقد قيده المحشي بها ثم علل التقييد بقوله اذ هم الخ (منه)

العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم صفة توجب تميزا لايحتمل النقيض فانه وان كان شاملا

يخالف العرف واللغة فان البهائم ليست من أولى العلم * تم كلامه * وأنت تعلم أن ماعده من العلم ليس ادراك الحواس مطلقاً بل ادراك النفس بواسطتها اذ ادراك الحواس مرتسم عند النفس * وأيضاً قوله فان البهائم الخ يدل على أن التوهم والتخيل وادراك الجوع والخوف واللذة والالم لا تكون علماً لحصولها للبهائم تأمل[1] (قوله من التصورات والتصديقات) الظاهر أنه متعلق بادراك العقل اذ التصديق لايحصل بالحواس الا باعتبار الاطراف تأمل[2] (قوله اليقينية) أي المنسوبة الى اليقين بمعنى المندرجة تحت اليقين اندراج الجزئي تحت الكلي . واليقين بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع مختص بالتصديق . وكذا غير اليقين بمعنى الاعتقاد الغير الثابت المطابق . وأما اليقين وغير اليقين بمعنى المطابقة وعدمها فجار في التصورات ايضا على مازعموا * والتحقيق أن التصورات كلها يقينية ولا توصف بعدم المطابقة أصلا (قوله صفة توجب تميزاً الخ[3]) الصفة هي الامر الغير القائم بالذات أو القائم بالحل أي الموضوع * وتفسيرها بالامر القائم بالغير كما فسر به قدس سره في شرح المواقف ليس على ماينبغي اذ يخرج علم الله تعالى . بل لايتناول التعريف شيئا من أفراد المعرف[4] اذ الصفة عند الاشاعرة ليست غير المحل كما أنها ليست عينه . ومحصله أن العلم أمر قائم بمحل متعلق بشيء يوجب ذلك الامر ايجابا عاديا كون محله مميزاً للمتعلق تميزاً لايحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التميز فلابد من اعتبار المحل الذى هو العالم لان التميز المتفرع على الصفة انما هو للمحل دون الصفة ولاشك أن تميزاً ما هو لشيء تتعلق به تلك الصفة والتميز أعني المعلوم تصوريا كان أو تصديقياً وذلك الشيء المتعلق هو الذي لايحتمل نقيض التميز فخرج بقوله تميزاً عن الحد ماعدا العلم من الصفات النفسانية وغير النفسانية كالشجاعة والقدرة والسواد والبياض الى غير ذلك فان تلك الصفات وان كانت توجب تميزاً لمحلها عن الغير لكن لاتوجب له تميزاً آخر بخلاف الادراك فانه كما يوجب لمحله تميزاً عن غيره كذلك يوجب له أيضاً تميز بمدركاته عما عداها أي يجعل المحل بحيث يستحق أن يلاحظ مدركاته وتميزها عما عداها * وقد يناقش فيه بأن علم الله تعالى يخرج عن التعريف بحمل الايجاب على العادي كما هو مذهب الاشعري فان الايجاب في علم الله تعالى ليس بطريق العادة لان العادى يقتضى جواز التخلف وفى حقه تعالى غير مجوز * وفيه نظر * واعلم أن ههنا أموراً الصفة والمحل . الذي قامت به الصفة . والتميز . والايجاب الذي في توجب . والمتعلق * والكل يحتمل أن يراد في الموضعين على وجوه شتى[5] احتمالا عقلياً لكن الاقرب أن يراد بالضمير فى يحتمل المتعلق . وبالنقيض نقيض التميز كما أشرنا اليه فى أثناء التقرير (قال الشارح)

(قوله لايحتمل النقيض) أي نقيض التميز في التصور كما هو الظاهر والاحتمال لمتعلقه وانما وصف التميز به مجازاً * ثم التميز فى التصور الصورة . ومتعلقه الماهية المتصورة وفي التصديق الاثبات والنفي ومتعلقه الطرفان والعلم بهذا المعنى ينقسم بأنه ان خلا عن الحكم بأن لم يوجب اياه فتصور والا فتصديق

وعدم الاحتمال صفة لمتعلق الخ

(١) وجه التأمل ان المنكر لكون ادراك المدركات بالحواس الظاهرة علما ينكر ما ذكره بطريق الاولى فلا وجه للايراد عليه (منه) (٢) وجه التأمل أن حصول التصديق بالحواس باعتبار الاطراف ليس مطلقاً بل باعتبار الموضوع فقط لان المحمول الكلي لايدرك بالحواس (منه) (٣) هذا التعريف يشكل بالبراهين والمعرفات على رأي القائلين باتحاد العلم والمعلوم تأمل (منه) (٤) الا أن يراد بالصفة فى كلامهم الصفة العينية أو يراد بالغير الغير المصطلح (منه) (٥) وهي خمسة وعشرون احتمالا خمسة من التوافق وعشرون من التخالف (منه)

لادراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعاني

فى شرح الشرح هذا هو الظاهر من مثل هذه العبارة * ثم التميز فى التصور نفس الصورة والمتعلق الماهية المتصورة . وفي التصديق الاثبات والنفي والمتعلق الطرفان * ولاشك أن الاول أعنى الصورة لا نقيض لها وأن الاخيرين أعني الاثبات والنفي كل منهما نقيض الآخر هذا هو المشهور في حل عبارة هذا التعريف * ويرد عليه أن القول بالصورة فرع القول بالوجود الذهني وأصحاب هذا التعريف أعني الاشاعرة لايقولون بالوجود الذهني * وأيضاً يلزم أحد الامرين اما عدم كون التصور والتصديق علماً أو كون التصور غير الصورة وكون التصديق غير النفي والاثبات . والكل مخالف[1] لما تقرر عندهم * على أن اثبات الصفة سوي الصورة والاثبات والنفي ليس ضرورياً ولا مبرهناً عليه بل يكذبه الوجدان * وأيضاً ان ذكر التميز وارادة الصورة والنفي والاثبات به مجازاً عما به التميز مجاز من غير قرينة * وجعل كون التميز اضافة والصورة من قبيل الكيف قرينة المجاز مما لايلتفت اليه وأيضاً ان النفي والاثبات بمعنى الايقاع والانتزاع ليس شيء منهما نقيضاً للآخر اذ هما يرتفعان عند الشك * والوجه الوجيه في التوجيه هو أن يراد بالتميز المعنى المصدرى وبالنقيض نقيض المتعلق أعني الوقوع واللاوقوع فى التصديق والماهية المتصورة في التصور ويراد بالضمير الذى فى يحتمل المتعلق[2] أيضاً * وحاصله أن لا يكون معه عند العالم احتمال المتعلق نقيض المتعلق وتجويز وقوع الطرف المخالف له بدله * لايقال كيف يتصور احتمال الشيء نقيضه . لان امتناع احتمال الشيء نقيضه بطريق الورود على المحل أو بطريق الوقوع فى نفس الامر على سبيل البدل أي وقوع كل منهما بدل الآخر انما هو بحسب نفس الامر وأما بالقياس الى المدرك العالم فقد يحتمله ألبتة * وقد يقال ان الاحتمال بطريق الورود أو الوقوع بدل الآخر ليس بمحال بحسب نفس الامر أيضاً بل المحال احتمال الشيء نقيضه بطريق المواطأة * وقد ينافش[3] فيه بأن التميز يعتبر فيه الاثبات والسلب عن الغير ولاشك أن السلب عن الغير لايتصور بدون تعقل الغير فلا بد فيه من تعقل الشيء مع غيره حتى يتحقق التميز فلا يكفي فيه تعقل الشيء وحده فلايصح جعله من لوازم العلم مطلقاً * وأيضاً إن التصور بالوجه الاعم الشامل لجميع المفهومات لايفيد التميز أصلا * وههنا اعتراضات كثيرة لايليق بالمقام ايرادها (قوله لادراك الحواس) أي الادراك الذى يحصل بمدخلية الحس الظاهرى تصوريا كان أو تصديقياً * وقد يخص بالتصور ووجه التخصيص ظاهر مما مر[4] (قوله بناء على عدم التقييد بالمعانى) وهي التي لايمكن أن تحس ويتعلق الحس بها سواء كانت كلية أو جزئية مادية كانت أو غير مادية * وقد تخص بالجزئي المادى[5] الغير الممكن أن يتعلق به الحس الظاهري * هذا هو المشهور * واعلم أن إدراك المحسوسات قبل الرؤية تعقل . وبعد الغيبة عن الحس تخيل . وعند الحضور احساس وبه صرح قدس سره فى بعض تصانيفه * ولا شك أن المدرك فى الاولين ليس من الاعيان المحسوسة بل من قبيل المعانى . أما قبل الرؤية فظاهر . وأما بعد الغيبة فلانه أمر خيالي لاشيء محض عند المتكلمين .

(قوله بناء على عدم التقييد بالمعاني) فان المعانى ما ليست من الاعيان المحسوسة بالحس الظاهر فخرج الاحساسات لكن يرد عليهم أنهم صرحوا بأن الجزئيات العينية تدرك علما كادراك زيد قبل رؤيته واحساساً كادراكه عند الرؤية ومقتضى التعريف أن لا تعلم تلك الجزئيات * وغاية ما يتكلف أن يقال مثل زيد اذا أخذ على وجه جزئي فعين وعلى وجه كلي فمعنى ولا يدرك قبل الرؤية الا على وجه كلى هذا . والامر في ادراكه بعد الغيبة عن الحواس مشكل

(١) للتحقيق عند القائلين بالصورة (منه) (٢) وقد يقال لايبعد كل البعد أن يراد بالضمير المتعلق وبالنقيض الصفة أو بالعكس فيهما (منه) (٣) من غيره (منه) (٤) من قوله اذ التصديق لايحصل بالحواس الا باعتبار الاطراف (منه) (٥) كصداقة زيد وبخله (منه)

(قوله بناء على أنها لانقائض لها) أي لتميزها الذي هو الصورة فلا يرد عليه ان التصور غير التميز والمعتبر في العلم عدم احتمال نقيض التميز فلا يصح البناء المذكور ومن ههنا قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة • وقد يجاب عنه بأن عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور فيصح البنـاء المذكور لـكن لايخفى ان دعوى الفرعية مما لاثبت له * ان قلت كل متصور لايحتمل غير صورته الخاصة فلو سلم ان للتصور نقيضا فتعلقه لايحتمل نقيضه فلا معنى للبناء على عدم النقيض * قلت هذا انما هو في المتصـور بالـكنه لافي المتصور بالوجـه فانه لو فرض ان اللاضاحـك بالفعل نقيض الضاحـك بالفعل فلاشك ان الانسان المتصور باحدهما يحتمل أن يتصور بالآخر • على ان بناء شيء على شيء في الواقع لاينافي وجود مبني آخر له في التقدير (قوله على مازعموا) فيه تضعيف قولهم لانه يبطل كثيراً من قواعد المنطق مثل قولهم نقيضا المتساويين متساويان وعكس النقيض أخذ نقيض الموضوع محمولا وبالعكس والتحقيق انه ان فسر النقيضان بالمتمانعين لذاتهما لا يكون للتصور نقيـض اذ لاتمانع بين التصورات بدون اعتبار النسبة وان فسر بالمتنافيين لذاتهما كان له نقيض ومن ههنا قيل نقيض كل شيء رفعـه أى سواء كان رفعـه في نفسه أو رفعه عن غيره والاشهر هو الاول وقول المنطقيين محمول على المجاز * وأيضا يلزم منه أن يكون جميع التصورات علما مع ان المطابقة شرط في العلم وبعض التصورات غير مطابق كما اذا رأينا حجراً من بعد فحصل منه صورة انسان * وأجيب عن هذا بأن تلك الصورة صورة الانسان وتصوره له ومطابق له والخطأ في الحكم بان هذه الصورة صورة لذلك المرئي هذا هو المشهور بين الجمهور * ويرد عليه انه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه والمتصور في المثال المذكور هو الشبح والصورة الذهنية آلة لملاحظته فتدبر فانه دقيق

(الى)

والتصورات بناء على أنها لا نقائض لها على مازعموا

بل نقول ان المدرك في الاولين يدرك على الوجه الـكلي[1] * لـكن بمطابقته للامر الخارجي وكونه وسيلة الى معرفته بوجه ما في صورة الغيبة اشتبه الحال وأشكل الامر[2] فلا يتوجه ماقال الفاضل المحشي والامر في ادراكه بعد الغيبة عن الحس مشكل فليتأمل (قوله والتصورات) ذكرها في عديل ادراك الحواس يدل على اختصاصها بادراك العقل من غير توسط الحواس (قوله على أنها) الظاهر أن المرجع هو التصورات وكذا الحال في ادراك الحواس اذ مبنى الشمول على ادراك الحواس أيضا عدم النقيض اذ عدم التقييد بالمعاني لا يكفي في شمول التعريف لها اذ عدم التقييد رفع المانع[3] (قوله لانقائض لهـا) أي لمتعلقاتها على حذف المضاف وبه صرح في شرح مختصر ابن الحاجب حيث قال ومعنى قوله لانقيض للتصورات أنه لانقيض لمتعلقاتها * قال الفاضل المحشي لتميزها الذي هو الصورة • تم كلامه * وقد عرفت مافيه * وقد يناقش فيـه بان الشك والوهم من قبيل التصورات مع أنه يحتمل النقيض * وقد يجاب عنه بأن الاحتمال ليس من حيث انه تصور بل من حيثية أخرى[4] * وفيه تأمل * قال الفاضل المحشي ان قلت كل متصور لايحتمل غير صورته الحاصلة • فلو سلم أن للتصور نقيضاً فتعلقه لايحتمل نقيضه فلا معنى للبناء على عدم النقيض * قلت هذا انمـا هو في المتصور بالـكنه لافي المتصور بالوجـه فانه لو فرض أن اللاضاحك بالفعل نقيض الضاحك بالفعل فلا شك أن الانسان المتصور بأحدهما يحتمل أن يتصور بالآخر * تم كلامه * وفيه أن المتعلق هو الانسان المأخوذ باللاضاحك ولا شك أنه لايحتمل الانسان المأخوذ بالضاحك بل المحتمل له هو الفرد * وهذا من قبيل اشتباه العارض بالمعروض كما لايخفى (قوله على مازعموا) وانمـا قال زعموا مع أنهـم جازمون به اشارة

---

(١) أما قبل الرؤية فلانا اذا سمعنا بخليفة ببغداد مثلا أدركناه على الوجه الـكلي اذ يحتمل أن يكون هذا أو ذاك واما بعد الغيبة فهو يدرك على الوجه الـكلي أيضاً اذ يحتمل أن يكون المشاهد ذاك أو ذلك * مثلا لو نرى في النوم صورة رجل فاذا رأيناه في اليقظة نشك في أنه هـل هو أم غيره فالذكر يحتمل الشركة (منه) (٢) في أنه محسوس أو معقول (منه) (٣) ورفع المانع غير مقتض لشمول التعريف لادراك الحواس لجواز أن يكون لادراك الحواس احتمال النقيض (منه) (٤) لا خفاء في ان الظاهر من عبارة التعريف هو ان منشأ عدم احتمال النقيض ليس الا نفس التميز سواء كان له نقيض أولا بل على تقـدير تسليم النقيض فالشك المتعلق بالنفي مثلا نقيض الشك المتعلق بالاثبات وبالوهم أيضاً كذلك (منه)

الى تزييف قولهم وخذلان مطلبهم *قال الفاضل المحشى لانه يبطل كثيراً من قواعد المنطق مثل نقيض المتساويين متساويان وعكس النقيض أخذ نقيض الموضوع محمولا وبالعكس * تم كلامه * وفيه أن كون نقيض المتساويين متساويين وعكس النقيض أخذه من القواعد لايخلو عن الخدشة[1] والتحقيق أن النقيض المصطلح لايتصور الابعد اعتبار الصدق وشرائط التناقض على ما بين فى موضعه ولهذا قالوا لاتناقض بين المطلقات * واطلاق النقيض على الشيء قبل اعتبار الصدق والشرائط المعتبرة في باب التناقض على سبيل التسامح * قال الفاضل المحشى وأيضاً يلزم منه أن يكون جميع التصورات علماً مع أن المطابقة شرط فى العلم وبعض التصورات غير مطابق كما اذا رأينا حجراً من بعد فحصل منه صورة انسان * وأجيب عن هذا بأن تلك الصورة صورة الانسان والتصور مطابق له والخطأ فى الحكم بأن هذه الصورة صورة لذلك المرئى هذا هو المشهور بين الجمهور* ويرد عليه أنه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه والتصور في المثال المذكور هو الشبح والصورة الذهنية آلة لملاحظته فتدبر فانه دقيق * تم كلامه * ومن المعلوم بالضرورة أن تلك الصورة آلة لملاحظة أفراد الانسان دون ذلك الحجر فالمعلوم بالوجه في هذه الصورة أفراد الانسان دون الحجر ولا خطأ فيه وانما الخطأ في الحكم بأن هذه الصورة آلة لملاحظة ذلك الشبح المرئي وبأن ذلك الشبح المرئي فرد من أفراد الانسان ولو استدل عليه بأن معنى علم الشيء بالوجه هو العلم بوجهه لاالعلم بما جعل وجهاً له وان لم يكن وجهاً له* قلت ليس الامر كذلك اذ عقد الوضع قد يكون بالوجه الغير المطابق وقد يكون كذب الايجاب بانتفاء عقد الوضع[2] كما يكون بانتفاء عقد الحمل* بقى شيء وهو أن الحكم منا في هذه الصورة على ذلك الشبح المرئي بأنه شاغل لذلك الحيز حكم صحيح ولاشك أن الحكم على الشيء فرع معلوميته وتصوره ومن المعلوم بالضرورة أنه لاوجه للمعلومية سوى الصورة المذكورة فتكون تلك الصورة آلة لملاحظة ذلك الحجر المرئي * ودعوى عدم صحة هذا الحكم مكابرة * وقد يقال إنه معلوم بالوجه المطابق له • ودعوي انحصار الوجه فى الصورة المذكورة فى حيز المنع • وغايته أن ذلك الوجه غير مشعور به بخصوصه[3] وذلك لايوجب انتفاءه فى نفس الامر* وأيضاً إن التصور كما لايتصف بعدم المطابقة كذلك لايتصف بالمطابقة فى نفس الامر لانها من الاعراض الاولية للحكم *وأيضاً إن القول بأن الخطأ في الحكم بأن هذه الصورة لذلك فرع الحكم بالفعل[4] ومن البين انه لاحكم فيه بالفعل

(١) اذ القاعدة هي قضية كلية منطبقة على أحكام جميع جزئيات موضوعها وهذان القولان ليسا كذلك هذا *ولا يخفى أن عدم كون الثاني من القواعد مسلم الا أن عده من القواعد مسامحة وأما الاول فيصح عده من القواعد فلاخدشة (منه) (٢) كقولنا كل حيوان متصف بصفة الانسانية فهو ماش فان كذب هذه القضية بانتفاء اتصاف جميع افراد الحيوان بالانسانية (منه) (٣) لان الصورة الانسانية آلة لملاحظة أفراد الانسان دون ذلك الشبح المرئي وغايته أن ذلك الشبح منشأ لتلك الملاحظة (منه) (٤) فيه أن الظاهر أن معتقده هو أن ذلك المرئي هو الفرد الانساني والخطأ في الصورة انما هو باعتبار هذا الاعتقاد والحكم تأمل (منه)

لـكنه لايشمل غير اليقينيات من التصديقات هذا * ولـكن ينبغي أن يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي

بل يمكن الحكم وإلا[1] لزم التسلسل * وقد يقال إن الشبح المرئي من بعيد هو الهوية العامة المشتركة بين الواجب والجواهر والاعراض وأما خصوصية ذلك الهوية وجوهريتها وعرضيتها فلا ندركها حتي لو سئلنا عن كثير منها لم نعلمها ولم نقدر على الجواب عنها ولو لم يكن المرئي هو الهوية المشتركة بل هو الهويات المخصوصة لما كان الامر كذلك لان رؤية الهوية المخصوصة يستلزم الاطلاع على الخصوصيات من الجوهرية والعرضية مثلا فلا تكون مجهولة مع أنها مجهولة فقد ثبت أن المرئي المبصر ليس الا الهوية المشتركة بين جميع الموجودات ومن البين المكشوف أن صورة الانسان ليست وجها غير مطابق للشبح المرئي لان الوجه الاخص لايباين الاعم وأن المعلوم بها ليس الا الهوية المشتركة * وأنت تعلم أن هذا على تقدير تمامه لايجدي نفعاً كثيراً * وههنا إشكال مشهور وهو أن التصديق كالتصور صورة وأن كل صورة مطابقة لذى الصورة فيجب أن لايتصف التصديق بعدم المطابقة كالتصور أيضاً والا فالفرق[2] فليتأمل (قوله لكنه لايشمل غير اليقينيات من التصديقات) الظنية والجهلية والتقليدية اذا الكل يحتمل النقيض أما الاول فحالا وأما الاخيران فمآلا واطلاق العلم على التقليد بطريق المجاز (قوله هذا) كما ذكرنا (قوله ولكن ينبغي الخ) لما حكم بشمول التعريف الاول لغير اليقينية وبعدم شمول الثاني لها توهم بطلان أحد التعريفين طرداً وعكساً فأزاله بقوله ولكن ينبغي الخ * ولو قيل التجلي مطلق الانكشاف[3] والحمل على التام ذكر للعام وارادة للخاص من غير قرينة وذلك غير جائز فى التعريفات * قلنا المتبادر من المطلق هو الفرد الكامل وحمل اللفظ فى التعريفات على المتبادر واجب فالتبادر قرينة المجاز * وقد يناقش فيه بان الانكشاف التام له مراتب مختلفة وغير منضبطة والتعريف به تعريف بالمجهول سيما عند القائلين بالتفاوت بين اليقينيات * والجواب أن المراد به هو الانكشاف الموجب للتميز بحيث لايحتمل النقيض لاحالا ولامآلا ولاشك أنه متعين وأمر منضبط * وأنت خبير بأنه حينئذ يرجع مآل التعريف الاول الي الثاني ولا تتضح المراد به بدون رجعه الى الثاني فلا يتم حينئذ مايقال في وجه كون الاول أحسن من

(١) أى وان لم يرد امكان الحكم بالفعل يلزم التسلسل لانه على تقدير أن يكون الحكم بالفعل يلزم تصور طرفى الحكم وهما الصورة وذلك الشبح المرئي فتحصل صورة من ذلك ويلزم الحكم بان هذه الصورة الحاصلة لذلك الشبح وعلى هذا فيلزم التسلسل (منه) (٢) لعل الفارق أن الصورة التصديقية مشتملة على الحكم المطابق لما في نفس الامر دون الصورة التصورية تأمل (منه) (٣) قال في شرح المواقف التجلي هو الانكشاف التام فالمعنى انه صفة ينكشف بها لمن قامت به مامن شأنه أن يذكر انكشافا تاما لا اشتباه فيه فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب أيضاً لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح يجلى به العقل * تم كلامه * وفيه أن التام هو الانكشاف بلا دغدغة حالية فهو موجود في التقليد والجهل المركب * فان أجيب عنه بانه عبارة عما لادغدغة فيه لاحالا ولا مآلا * قلنا انتفاء الدغدغة في المآل أمر مجهول مع أنه حمل لعبارة التعريف على مالا يفهم من العبارة أصلا (منه)

لايشمل الظن لان العلم عنـدهم مقابل للظن (للخلق) أي للمخلوق من الملك والانس والجن بخلاف علم الخالق تعالى فانه لذاته لالسبب من الاسباب (ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل) بحكم الاستقراء *ووجه الضبط أن السبب

الثاني من أن مفهومه في نفسه أمر واضح جلي لايحتاج فهمه الى اضمار وتقدير ولاالى أنظار دقيقة بخلاف الثاني فانه لايتضح حق الاتضاح بدون الاضمار وتدقيق النظر تدبر (قوله لايشمل الظن) والجهل المركب وتقليد المصيب *ووجه القصر على الظن غير ظاهر *والاولى أن يقال غير اليقينية بدل الظن ولعله أراد بالظن مايقابل اليقين (قوله لان العلم الخ) علة الاخراج دون علة الخروج وفيه ايماء الى قرينة المجاز (قوله للخلق) متعلق بالمضاف اليه دون المضاف ويؤيده قوله بخلاف علم الخالق (قوله أي للمخلوق) من الملك والانس والجن[1] *ولاخفاء في أن المناسب تقديم الانس إن لوحظ حيثية الشرف كما هو المناسب لعنوان العلم أو تأخيره ان لوحظ حيثية الخلق والايجاد كما هو المناسب لعنوان الخلق *ولعل الشارح لاحظ حيثيتي الشرف والخلق فوسطه بينهما * والظاهر من تعميم الخلق أن المقصود ههنا بيان أسباب علم الانواع الثلاثة وذلك ليس كذلك كما لايخفى (قوله فانه لذاته) أي لذات الله تعالى يعني أن ذاته تعالى كاف فى حصول صفة العلم واتصافه تعالى به من غير مدخلية ما لايستند الى ذاته تعالى ولهذا أردفه بقوله لالسبب من الاسباب * فلايتوجه أن علمه تعالى موقوف على الحياة والوجود فكيف يكون ذاته تعالى كافيا في حصوله *واعلم أن فيه[2] رداً على المعتزلة والحكماء فانهم قالوا إن الانكشاف والتميز مترتب على ذاته تعالى من غير توسط صفة زائدة عليه تعالى * قال الفاضل المحشي أى ذاته تعالى كاف في حصول علمه وتعلقه بالمعلومات بلا حاجة الى شيء يفضي الى العلم وتعلقه[3] * تم كلامه *وفي كفاية الذات فى تعلقه خدشة اذ التعلق نسبة ومن البين ان النسبة متوقفة على المنتسبين وهما العالم والمعلوم ههنا *ولو اقتصر على الكفاية فى نفس العلم الذي هو صفة ذات تعلق لكان أحوط تأمل (قوله الحواس السليمة والخبر الصادق) نكتة جمع الحواس وإفراد الخبر غير ظاهرة (قوله بحكم الاستقراء) الناقص الذي يفيد الظن اذ دليل القسمة الاستقرائية قياس استثنائى ظني الملازمة التى هي احدى مقدمتيه *وصورة القياس هكذا لو كان هناك قسم آخر لوجد بالتتبع لكن التالي باطل فكذا المقدم والملازمة ظنية (قوله ووجه الضبط الخ) لا خفاء فى أن هذا حصر منتشر الا أنه لايخلو عن الضبط ولذا قال ووجه الضبط ولم يقل ووجه الحصر * والغرض من إيراد القسمة

(قوله فانه لذاته)أي ذاته تعالى كاف في حصول علمه وتعلقه بالمعلومات بلاحاجة الى شيء يفضي الى العلم وتعلقه

---

(١) فان قيل إن الظاهر من قوله من الملك والانس والجن حصر المخلوق في هذه الثلاثة لان السكوت فى مقام البيان يفيد الحصر مع ان المخلوقات كثيرة فى العالم مثل الفرس والبقر وغير ذلك قلنا ان المراد من المخلوق ههنا ذوالعقل ولا شك أنه منحصر فيها أو نقول ان قوله من الملك متعلق بالمخلوق لابالحصر المستفاد وحينئذ يكون معناه وأسباب علم المخلوق الذى هو من الملك والانس والجن وغير ذلك لكن فيه تأمل (منه) (١) الظاهر من كلامه أن اطلاق الخلق على الملك والانس والجن بعد جعله بمعنى المخلوق ويحتمل أن يكون الاطلاق قبل الجعل (منه) (٢) أى في قوله لذاته تعالى لانه يدل على كون الصفة زائدة على ذاته تعالى وهم ليسوا قائلين بذلك (منه) (٣) اذ احتياج التعلق الى شيء يؤدي الى احتياج ذات المتعلق اليه (منه)

ان كان من خارج فالخبر الصادق والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل * فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى لانها بخلقه وايجاده من غير تأثير للحاسة والخبر الصادق والعقل . والسبب الظاهري كالنار للاحراق هو العقل لاغير وانما الحواس والاخبار آلات وطرق في الادراك * والسبب المفضي في الجملة بأن يخلق الله تعالى العلم معه بطريق جرى العادة ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر لا ينحصر في الثلاثة بل ههنا أشياء أخر مثل الوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادى والمقدمات * قلنا هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة فانهم لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس

الاستقرائية في صورة الترديد بين النفي والاثبات تقليل الانتشار وتسهيل الاستقراء اذ الاحتياج الى التتبع حينئذ في بعض الصور دون الكل (قوله ان كان من خارج) الاولى أن يقال ان كان خارجا الخ أو أن يقال السبب اماخارج الخ * والظاهر انه أراد بالخارج الامر المنفصل عن الشخص المدرك لاما لايكون نفسه ولا جزأه اذ الكل بهذا المعنى خارج أما خروج الاولين فظاهر وأما خروج الثالث فلان العقل بمعنى القوة على مافسر به الشارح خارج عن النفس * ومن هذا ظهر لك أن قوله والا فهو العقل تسامح وكان منشأ التسامح هو أن للعقل مدخلا تاما في أمر الادراك فكانه مدرك نفسه ونظيرة قولهم القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة بناء على أن لها مدخلا تاما في التأثير فكأنها المؤثر نفسه (قوله فان كان آلة) الآلة هي الواسطة بين الفاعل ومنفعله في وصول أثره اليه فكأنها هنا مستعملة في جزء المعنى مجازا اذ العلوم ليست من الافعال النفسانية (قوله وإلا فالعقل) أي وان لم يكن آلة غير المدرك بان يكون آلة مدركة أو بان لايكون آلة[1] (قوله فان قيل الخ) حاصله ان أردتم بالسبب السبب المؤثر فهو الله تعالى لاغير وان أردتم السبب الظاهرى فهو العقل فقط وان أردتم السبب المفضي فالحصر في الثلاثة مختل لان ههنا قسما آخر وأياما كان فالحكم بالثلاثة باطل (قوله السبب المؤثر) أى من غير توسط أمر كما هو مذهب أهل الحق[2] (قوله في العلوم كلها) ضرورية كانت أو نظرية خلافا للمعتزلة (قوله وايجاده) فيمن قامت به اذ لاوجود للعلم عند كثير من المتكلمين فمعنى التأثير في العلم جعل المحل متصفا به (قوله والسبب الظاهري) أى الذى يستند اليه الفعل بالصدور عنه بحسب العرف واللغة (قوله آلات وطرق) على طريق اللف والنشر مع الترتيب (قوله والسبب المفضي الخ) أى الذى يخلق الله تعالى معه العلم بطريق العادة وانما قال معه تنبيهاً على انتفاء السبب حقيقة . وفيه رد على المعتزلة والفلاسفة (قوله ليشمل الخ[3]) متعلق بحسب المعنى بقوله بان يخلق الله تعالى يعني انما فسرنا السبب بما ذكرنا (قوله هذا على عادة الخ) أى مبنى على عادة الخ[4] . وهذا جواب باختيار الشق الاخير يعني أن حصر السبب في الثلاثة على طريق القدماء (قوله عقيب الخ) الظاهر أن يقال عند استعمال الخ

(قوله قلنا هذا على عادة الخ) حاصله اختيار الشق الاخير وبيان وجه الحصر (قوله عن تدقيقات الفلاسفة) أي فيما لا يفتقر اليه فان دأبهم تضييع أوقاتهم فيما لا يعنيهم (قوله لما وجدوا بعض الادراكات الخ) يعني ان الحس لظهوره وعمومه مستحق أن يعد أحد أسباب العلم الانساني فقوله سواء كانت الخ اشارة الى عمومه

---

(١) والاقرب هو الاول بناء على ماهو التحقيق من ان النفي اذا دخل على كلام فيه قيد يتوجه على القيد (منه) (٢) بخلاف مذهب الحكماء فانهم قالوا الواجب مؤثر في الموجودات بواسطة العقل (منه) (٣) الظاهر ان اللام في قوله ليشمل لام العاقبة دون التعليل (منه) (٤) اذ عادتهم الاقتصار على ماهو مقطوع الثبوت وما هو العمدة والاصل والمرجع والمتعارف (منه)

(قوله)

الظاهرة التي لاشك فيها سواء كانت من ذوى العقول أو غيرهم جعلوا الحواس أحد الاسباب • ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفادا من الخبر الصادق جعلوه سببا آخر • ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والوهم وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سببا ثالثا يفضي الى العلم بمجرد التفات أو بانضمام حدس أو تجربة أو ترتيب مقدمات * فجعلوا السبب في العلم بان لنا جوعا وعطشا * وأن الكل أعظم من الجزء وأن نور القمر مستفاد من الشمس وأن السقمونيا مسهل وأن العالم حادث هو العقل وان كان فى البعض باستعانة الحس (فالحواس) جمع حاسة بمعني القوة الحاسة (خمس) بمعنى أن العقل حاكم بالضرورة بوجودها وأما الحواس الباطنة التي تثبتها الفلاسفة فلا تتم دلائلها على الاصول الاسلامية (السمع) وهو قوة مودعة فى العصب المفروش في مقعر الصماخ يدرك بها الاصوات بطريق وصول الهواء المتكيف

(قوله لاشك فيها) أى فى وجودها ولافي سببيتها لوجود الادراك بها من غير توسط العقل كما في البهائم ولهذا جعلوها سبباً برأسها (قوله معظم المعلومات الدينية) كمسئلة الحشر الجسماني ومايتعلق به • وأما اثبات الواجب والعلم والقدرة وما يتوقف عليه من ارسال الرسل فليس مستفادا منه والالدار • ولا يلزم من كون مسئلة الحشر الجسمانى وما يتوقف على الشرع معظم المعلومات الدينية كونها أعظم من مسئلة اثبات وجود الواجب تعالى كما لايخفى (قوله مرجع الكل) أى الحدس والتجربة والبداهة والنظر (قوله جعلوه سبباً ثالثاً) رتبه على مجموع الامور الثلاثة من عدم ثبوت الحواس وعدم تعلق الغرض ورجوع الكل لكن في مدخلية الاول في ذلك تردد * وقد يقال ان العقل لما كان سلطان القوى الدراكة ومستقلا فى أمر الادراك استحق أن يجعل سبباً ثالثاً سواء تعلق الغرض بتفاصيل الامور المذكورة أولا (قوله فجعلوا السبب الخ) تفصيل للجزاء (قوله بمعنى أن العقل الخ) يعني أن الغرض حصر ماهو المعلوم لنا من الحواس دون ماهو الممكن الوجود أو ماهو المتحقق في نفس الامر اذ لم يقم برهان على امتناع السادس (قوله بوجودها) أى فيمن قامت به وأما وجودها بالوجود المحمولي فليس معلوما لابالضرورة ولا بالبرهان (قوله فلاتتم دلائلها) اذهى مبنية على تجرد النفس وامتناع ارتسام الصورة المادية في المجرد وامتناع كون الواحد مبدأ لاثنين وعلى القول بالصورة والوجود الذهني وليس شئ منها مسلماً عند جمهور المتكلمين وان كان البعض منهم قائلا بالبعض منها • وماذكره القاضى البيضاوي فى تفسيره ان جمهور الصحابة والتابعين على أن الارواح جواهر قائمة بأنفسها مغايرة لما يحس به من البدن وتبقى بعد الموت دراكة ليس نصاً فى القول بالجوهر المجرد الذي أثبته الفلاسفة * وأنت تعلم أن تلك الادلة[1] لاتتم على أصلهم أيضاً (قوله السمع) قدمه على البواقى مع أن أهم الحواس للحيوان هي القوة اللامسة لان معظم المعلومات الدينية مستندة الى الخبر الصادق المفيد للعلم بواسطة السمع (قوله بطريق وصول الهواء المتكيف) مشعر بأن المسموع هو الصوت[2] القائم

(قوله فلا تتم دلائلها) فانها مبنية على أن النفس لاتدرك الجزئيات المادية بالذات وعلى ان الواحد لايكون مبدأ للاثنين والكل باطل فى الاسلام

---

(١) أي الادلة التي ذكرها الفلاسفة (منه) (٢) قال في شرح المقاصد الصوت عندهم كيفية تحدث فى الهواء * وقال بعض الحكماء الصوت هو كيفية عارضة للهواء المتموج به * وقال بعضهم هو الهواء المعروض للكيفية * وقال بعضهم هو المجموع المركب من العارض والمعروض (منه)

بكيفية الصوت الى الصماخ بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك فى النفس عند ذلك (والبصر) وهو قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان فى الدماغ ثم تفترقان فتأديان الي العينين يدرك بها الاضواء والالوان والاشكال والمقادير والحركات والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة (والشم) وهي قوة مودعة في الزائدتين الناتئتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي تدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة

بالهواء القارع للصماخ الواصل اليه من الخارج بالتموج حاملا لذلك الصوت الموجود في الخارج قبل وصوله اليه دون الصوت القائم بالهواء الراكد فى الصماخ الذى هو يتموج ويتشكل بشكل الهواء المتموج الخارجي عند انتهائه الى الهواء الراكد * والظاهر هو الثانى (قوله بكيفية الصوت) الاضافة بيانية لا لامية بان يراد بالكيفية الحروف العارضة للاصوات كما لايخفى (قوله والبصر) قدمه على البواقى لانه يتعلق بالقريب والبعيد ولانه أكثر انتفاعا في تحصيل المطالب الكسبية الكمالية (قوله تتلاقيان ثم تفترقان) تأتي[1] العصبتان المجوفتان من الدماغ على التضايق حتي تتلاقيان * وموضع الملاقاة هو المسمى بمجمع النورين ثم تتباعدان الى العينين امابعد التقاطع بأن يتعدى الايمن الى العين اليسرى والايسر الى العين اليمنى أوبدون التقاطع بأن يتصل الايمن الى الايسر ثم يتعدى الايمن الى العين اليمني والايسر الى اليسرى * والى كل واحد منهما ذهب جماعة * قال الفاضل المحشى فيه اشارة الى أنهما لايتقاطعان على هيئة الصليب * تم كلامه * والاولى أن لايخص كلام الشارح باحدهما[2] جمعاً للمذهبين (قوله يدرك بها الاضواء والالوان الخ) اعلم أن جمعاً من العلماء على أن المدرك والمبصر أولا وبالذات هو الضوء واللون فقط وأما البواقي فبالعرض وجمعاً آخر على أن الكل من الامور المذكورة في الكتاب مدرك بالذات من غير واسطة * والمراد من المبصر والمدرك بالبصر اما المبصر بالذات أو الاعم مما هو بالذات أو بالعرض * وعد الشارح الامور المذكورة من المبصرات اما على ارادة التعميم أو على اختيار رأي الجمع الآخر * والظاهر هو الاخير[3] * ولا شك أن الابصار بالذات مشروط بالوجود الخارجي وأما الابصار بالعرض فهل هو مشروط به ففيه تردد * وعلى التقديرين فلا اشكال فى عد الحركة من المبصرات اذ هي موجودة فى الخارج اتفاقا من المتكلم والحكيم * واستلزامها النسبة وان كانت خارجة عن مفهومها كاف فى عدها من الاعراض النسبية فلا ينافي كونها من الموجودات الخارجية * وأما المقادير[4] على رأي القائلين بالجواهر الفردة فن قبيل الامور المتوهمة فكيف تدرك بالحس تدبر[5] (قوله المتكيف بكيفية ذي الرائحة) أي بما

---

(١) (قوله تأتى العصبتان) أي واحدة منهما دون مجموعهما من حيث المجموع لانه قد يوجد البصر فى إحداهما مع انتفاء الاخرى (منه) (٢) اذ لادلالة لكلامه على ما ذكره تدبر (منه)
(٣) لان ادراك الشئ بواسطة احساس الآخر لايعد محسوساً (منه) (٣) إذ غايته أن ابصارها مشروط بالضوء والاشتراط لاينافى الاولوية (منه) (٤) أى المركبة من أجزاء لاتجزأ فلا تكون مقادير حقيقة فلا تدرك بالحس (منه) (٥) وجه التدبر أنه يمكن أن يقال لايلزم في المقادير أن تكون حقيقة بل يكفي فى الاجسام تركبها أيضاً (منه) (٥) وجه التدبر أن المبصر ههنا أعم مما هو بالذات أو بالعرض والمقادير من قبيل الثانى لعدم دخول النسبة فيها (منه)

(قوله تتلاقيان) فيه اشارة الى أنهما لايتقاطعان على هيئة الصليب بل يتصل العصب الايمن بالايسر ثم ينفذ الايمن الى العين اليمنى والايسر الى اليسرى (قوله والحركات) لايقال الحركة من الاعراض النسبية فكيف تدرك بالحس * لانا نقول الحركة من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لها لاينافي ادراكها بالحس وما يقال ان الحس اذا شاهد الجسم فى مكانين أدرك العقل منه الكونين وهو الحركة واللمس لايدركه فى مكان فلا يدرك الحركة فليس بشيء لانه ادراك الشئ بواسطة احساس الآخر ومثله لايعد محسوسا والا يلزم أن يكون العمي محسوسا لتأدية الاحساس بشكل الاعمى الى ادراك عماه

الى الخيشوم (والذوق) وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التي في الفم للمطعوم ووصولها الى العصب (واللمس) وهي قوة منبثة في جميع البدن تدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به (وبكل حاسة منها) أي الحواس الخمسة (يوقف) أي يطلع (على ما وضعت هي) أي تلك الحاسة (له) يعني أن الله تعالى قد خلق كلا من تلك الحواس لادراك أشياء مخصوصة كالسمع للاصوات والذوق للمطعوم والشم للروائح لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى وأما أنه هل يجوز أو يمتنع ذلك ففيه خلاف والحق الجواز لما أن ذلك بمحض خلق الله من غير تأثير للحواس فلا يمتنع أن يخلق الله عقيب صرف الباصرة ادراك الاصوات مثلا * فان قيل أليست الذائقة تدرك بها حلاوة الشيء وحرارته معا * قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجود في الفم واللسان (والخبر الصادق) أي المطابق للواقع

بها كل كيفية ذي الرائحة لامتناع الانتقال وقيام العرض الواحد بالشخص بالمحلين[1]. وفي بعض النسخ بكيفية الرائحة فالاضافة حينئذ بيانية. وهذا على قاعدة الاسلاميين مستقيم اذ وجود الروائح غير مشروط بالمزاج عندهم اذ يجوز حصولها في جوهر فرد غير منضم الى الجوهر الفرد الآخر. وأما على قاعدة الفلاسفة فلا يتم اذ وجودها مشروط بالمزاج المشروط وجوده بتفاعل العناصر ولا تفاعل في الهواء لبساطته الا أن يقال إن الهواء المتكيف بالرائحة ليس على الصرافة بل له نوع امتزاج بالعناصر على وجه يستعد لقبول الكيفية المزاجية (قوله منبثة) أي منتشرة (قوله بمخالطة الرطوبة) العديمة الطعم (قوله في جميع البدن) أي جلد البدن على حذف المضاف اذ الكبد خالية عن تلك القوة (قوله وضعت هي له) اذ كل ميسر لما خلق له (قوله لا يدرك بها) أي بكل واحد والتأنيث بالتأويل (قوله من غير تأثير للحواس) الاولى أن يقال من غير مدخلية الحواس (قوله عقيب) الاولى أن يقال عند بدل عقيب (قوله فان قيل الخ) حاصله أن قولكم لا يدرك بها ما يدرك بالآخر ممنوع. كيف لا وإن الذائقة تدرك بها الحرارة كما تدرك بها الحلاوة (قوله تدرك بها حلاوة الشيء) لا مدخل له في السؤال (قوله والخبر الصادق) قيل فرق بين الخبر والقضية بالعموم والخصوص اذ الخبر أعم من القضية اذ الكلام الصادر عن الساهي والمجنون كزيد قائم يسمى خبرا لا قضية * وفيه أن كل خبر محتمل للصدق والكذب ولا نعني بالقضية الا هذا (قوله للواقع) في نفس الامر أي للامر[2] الذي يكون نفس الامر ظرفا[3] له إما لنفسه كالنسبة الخارجية أو لوجوده كالاشياء الموجودة في الخارج فالمراد بالواقع إما النسبة الخارجية أو ما هو أعم منها. وذكر الواقع بدل النسبة الخارجية ناظر الى العموم واشارة الى أن المطابقة لامر ما من الامور الواقعة في نفس الامر من غير

(قوله لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى) اشارة الى أن تقديم قوله بكل حاسة على متعلقه أعني قوله يوقف للاختصاص

---

(١) لان رائحة ذي الرائحة ان وجدت في الهواء لا تخلو من ان يكون وجودها فيه بطريق الانتقال منه اليه أو بوجودها فيهما. فعلى الاول يلزم انتقال العرض. وعلى الثاني يلزم قيام العرض الواحد بالشخص بالمحلين فاذا أريد بالرائحة القائمة بالهواء هي المماثلة والمشاكلة للرائحة القائمة بذي الرائحة لا يرد {منه} (٢) سواء كان ذلك الامر مفردا أو مركبا جزئيا أولا (منه) (٢) وقد يراد بالواقع نفس الامر كما يقال الواقع في الواقع واقع على جميع التقادير التي لا تنافيه بالضرورة {منه}
(٣) فالجار والمجرور متعلق بالواقع (منه)

فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة فيكون صادقاأولا تطابقه فيكون كاذبافالصدق والكذب على هذا من أوصاف الخبر * وقد يقالان بمعنى الاخبار عن الشيء على ماهو به ولا على ماهو به أي الاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع أو لا تطابقه فيكونان من صفات المخبر ومن ههنا يقع في بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفي بعضها خبر الصادق بالاضافة (على نوعين أحدهما الخبر المتواتر)

اعتبار المعتبر وفرض الفارض كاف في تحقق الصدق ولا يتوقف على المطابقة للنسبة الخارجية بخصوصها كما هو المشهور . وكذا اعتبار المطابقة مطلقا للخارج في البيان يؤيده . لكن قوله في آخر الدرس أي الاعلام بنسبة تامة تطابق الخ يوهم التخصيص[1] تأمل (قوله فان الخبر الخ) تعليل للتفسير بل لصحته يعني إنما فسر الصادق بالمطابق أوصح التفسير به * وجعله تعليلا لتقييد الخبر بالصادق ليس على ماينبغي تدبر (قوله كلام) أي مركب تام على ما هو مصطلح النحاة فلا نقض بمثل زيد الفاضل اذ ليس مركبا تاما وان كان لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة * وقد يقال إن المثال المذكور خرج بقوله لنسبته اذ المراد بها الايقاع والانتزاع[2] فلا حاجة الى ذلك التفسير لاخراجه (قوله لنسبته) المفهومة من الكلام القائم بالنفس وهي الوقوع واللاوقوع أو الايقاع والانتزاع (قوله خارج) لعله أراد بالخارج الامر الخارج عن القوى الدراكة وهي إما النسبة الخارجية أومايعمها من الامور الواقعة في نفس الامر من غير اعتبار معتبر وفرض فارض * ومعنى المطابقة على التوجيه الاول ظاهر مشهور . وأما على الثاني فهو كون النسبة المدركة بحيث لا ينافيها شيء منها أو كونها مشاركة لها في التحقق . فكما أن تلك الاشياء واقعة في نفس الامر من غير اعتبار معتبر كذلك تلك النسبة وقس عليه معنى عدم مطابقة النسبة للخارج تأمل (قوله تطابقه تلك النسبة) من قبيل وصف الشيء بوصف مايتعلق به (قوله أولا تطابقه) لكن من شأنها المطابقة . فالتقابل بين الصدق والكذب تقابل العدم والملكة . فالانشائيات لا توصف بشيء منهما (قوله على هذا) أي بناء على التفسير المذكور (قوله عن الشيء على ماهو به) أي على وجه هو أي ذلك الشيء متلبس به أي بذلك الوجه في نفس الامر . فالمراد بالشيء إما الموضوع كما هو المتبادر أو النسبة كما يشعر به قوله أي الاعلام بنسبة تامة الخ . فعلى الاول إن لفظة ما عبارة عن المحمول . وعلى الثاني عن كيفية النسبة من الايجاب والسلب أو الضرورة واللاضرورة * واعلم أن للصدق معاني أخر لم يتعرض الشارح لها لعدم تعلق الغرض بها كما لا يخفى (قوله من صفات المخبر) فيه أن الاخبار وان كان من صفات المخبر لكن المجموع أعني الاخبار مع صلته ليس كذلك . الا أن يقال ان القيد خارج عن المقيد والصدق هو الاخبار المقيد (قوله ومن ههنا الخ) فيه أن الاضافة يحتمل أن تكون بيانية الا أنه خلاف الظاهر ولا يصار اليه من غير ضرورة . وفيه تدبر (قوله على نوعين) أي الخبر الصادق الذي يوجب العلم الضروري أو الخبر

{١} لا خفاء في أن قوله بنسبة تامة يدل على أنه أراد بالنسبة مطلق النسبة والا لاستدرك التقييد {منه} {٢} الايقاع عبارة عن ادراك الوقوع والانتزاع عبارة عن ادراك اللاوقوع فعلى هذا يكون الموصوف بالمطابقة هو العلم فيكون مطابقة العلم للمعلوم وهذا خلاف مرضي الشارح اذ مرضيه أن الموصوف بها هو الوقوع واللاوقوع فيكون مطابقة المعلوم للعلم والاول مرضي السيد قدس سره (لكاتبه عفي عنه)

(قوله فان الخبر كلام) أي مركب تام فلا نقض بمثل زيد الفاضل (قوله بمعني الاخبار عن الشيء على ماهو به) أي على وجه ذلك الشيء متلبس بذلك الوجه والمراد بالشي إما النسبة وهو الاوفق للمعنى فحينئذ كلمة ما عبارة عن الاثبات والنفي وإما الموضوع وهو الاوفق للفظ فان المخبر عنه هو الموضوع ويقال أخبرت عن زيد فما عبارة عن ثبوت المحمول أو انتفائه والشارح اختار الاول في شرح المفتاح واليه يشير قوله ههنا أي الاعلام بنسبة

سمي بذلك لما أنه لايقع دفعة بل على التعاقب والتوالي (وهو الخبر الثابت على ألسنة قوم لايتصور تواطؤهم) أي لايجوز العقل توافقهم (على الكذب) ومصداقه وقوع العلم من غير شبهة (وهو) بالضرورة (موجب للعلم الضروري كالعلم بالملوك الخالية في الازمنة الماضية والبلدان النائية) يحتمل العطف على الملوك وعلى الازمنة • والاول أقرب وان كان أبعد * فهہنا أمران • الاول أن المتواتر موجب للعلم وذلك بالضرورة فانا نجد من أنفسنا العلم بوجود مكة وبغداد وإنه ليس الا بالاخبار • والثاني

الذي هو مقطوع الصدق [١] والاثم يحصر في النوعين (قوله سمي بذلك الخ) اشارة الى المناسبة بين المعنى المصطلح والمعنى اللغوي (قوله أي لايجوّز العقل) تجويزاً ينافي اليقين أعني التردد دون التجويز الذي يجامع اليقين [٢] كما في العلوم العادية (قوله توافقهم على الكذب) لاقصداً كما يشعر به لفظ التوافق ولا اتفاقا * وأنت تعلم أن هذا التعريف لايقتضي اشتراط التعاقب في التواتر كما يستدعيه قوله بل على التعاقب (قوله ومصداقه) أي مايصدقه لان مصداق الشيء مبين صدقه فكأنه آلة كونه صادقاه وحاصله أن الضابطة [٣] وما [٤] يدل على كون الخبر متواتراً هو كون العلم الحاصل عقيبه يقينياً * وفيه اشارة الى رد من شرط فيه عدد المخبرين عددا معينا من خمس أو اثنى عشر أو عشرين أو أربعين أو غير ذلك * وأنت خبير بأن الاطلاع على أن الحاصل عقيبه مما لايحتمل النقيض لاحالا ولا مآلا أمر دونه خرط القتاد (قوله من غير شبهة) للتوضيح والتأكيد دون التخصيص اذ العلم لا يكون الا كذلك والجار متعلق بالوقوع أو العلم والاقرب أقرب (قوله بالضرورة) أي بالبداهة أو بالقطع • وفيه احتمال آخر (قوله للعلم الضروري) أي غير الاستدلالي (قوله والاول أقرب) من جهة المعنى وان كان أبعد من جهة اللفظ أما كونه أقرب فظاهر وأما كونه أبعد فلان الاقرب يؤدي الى الاستدراك بل يوهم خلاف الواقع • ولان في الاول علمين وفي الثاني علماً واحداً والعلمان خير من العلم الواحد (قوله فهہنا أمران) أي في قوله الخبر المتواتر موجب للعلم الضروري حكمان * أحدهما مذكور صريحاً وهو الاول * والثاني ضمناً لان الاوصاف تتضمن الاخبار على ماهو المشهور (قوله وذلك) أي ايجاب التواتر للعلم معلوم بالبداهة (قوله فانا نجد الخ) تنبيه لا استدلال • فلا يتوجه أن يقال ان هذا استدلال بالجزئي على الحكم الكلي (قوله من أنفسنا العلم الخ) لا بمعنى أن العلم بوجود مكة من قبيل الوجدانيات كالعلم بذاتنا على مايتوهم من ظاهر العبارة بل المعنى أنا لو رجعنا الى أنفسنا نجد أن لنا علماً بوجود مكة (قوله وإنه ليس إلا بالاخبار) عطف على قوله فانا نجد الخ * وقد يناقش فيه بأن مجرد حصول العلم بالاخبار لايدل على كون الخبر المتواتر موجباً للعلم الضروري * ودفعه غير خفي كما لايخفي

(قوله لايتصور تواطؤهم) فيه اشارة الى أن منشأ عدم التجويز كثرتهم فلا نقض بخبر قوم لايجوز العقل كذبهم بقرينة خارجية (قوله ومصداقه الخ) أي ما يصدق ويدل على بلوغه حد التواتر يعني انه لايشترط فيه عدد معين مثل خمسة أو اثنى عشر أو عشرين أو أربعين أو سبعين على ماقيل بل ضابطه وقوع العلم منه من غير شبهة * قيل عليه العلم مستفاد من التواتر فاثبات التواتر به دور * وقد أجيب بان نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم بالعلم سبب العلم بالتواتر وهكذا حال كل معلول ظاهر مع العلة الخفية مثل الصانع مع العالم * فان قلت العلم من غير شبهة معلول أعم فلا يدل على العلة الخاصة * قلت عدم الدلالة عند من لم يعلم انتفاء سائر العلل فتأمل

(١) أي يكون الحصر الاضافي بالقياس الى مطلق الصدق (منه) (٢) وهو الامكان الذاتي فان التجويز العقلي بأن عند طلوع الشمس لم يكن نهار أو عند تسخن النار لم يصر الماء متسخناً ويتناول ذلك ما يجرى عادة الله تعالى على ايجاده عند وجود ماهو سبب له عادة لاينافي التعقل لتحققه عند تحقق ماهو سبب له عادى (منه) (٢) وأنت تعلم أن بيان المناسبة بعد بيان المعنى العرفي أنسب (منه)

(٣) جعله ضابطة يعرف بها الخبر المتواتر ويمتاز عن غيره ليس على ماينبغي وان كان في نفسه أمراً مطرداً ومنعكساً بخلاف مراتب الاعداد فانها على عكس ذلك تأمل (منه) (٤) عطف تفسيري للضابطة اذ ليس المراد بالضابطة هہنا القانون (منه)

أن العلم الحاصل به ضروري وذلك لانه يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين لااهتداء لهم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات . وأما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام واليهود بتأبيد دين موسى عليه السلام فتواتره ممنوع * فان قيل خبر كل واحد لايفيد الا الظن

(قوله ضروري) غير استدلالي * لايقال إن هذا العلم موقوف على استحضار أن الخبر الدال عليه دائر على ألسنة قوم لايتصور تواطؤهم على الكذب وكل خبر شأنه كذا فهو حق وحكمه مطابق للواقع ولهذا ذهب جمع كالكعبي وأبي الحسن الي أنه نظري * لانا نمنع التوقف أوهو من قبيل القياس الخفي العقلي كما في القضايا التي قياساتها معها فلايفيد نظرية الحكم وأما الحكم بان العلم الحاصل به ضروري يحتمل أن يكون نظريا فحينئذ يكون قوله لانه يحصل الخ استدلالا *والظاهر أنه بديهي وما ذكره تنبيه (قوله لانه يحصل للمستدل وغيره حتي الصبيان الخ)أنت خبير بأنه لامدخل في البيان لحصوله للمستدل . والاولى أن يترك ويقال لانه يحصل لمن لايقدر على الكسب كالصبيان * وقوله وغيره حتي الصبيان ليس على ماينبغي *وأيضاً إن حال الصبيان من أن الحاصل لهم هل هو علم فغير معلوم (قوله وأما خبر النصاري الخ) إشارة الى جواب المعارضة في المقام الاول أعني أن الخبر المتواتر موجب للعلم * وتقريرها أن الخبر المتواتر لو كان موجباً للعلم لأفاد خبر النصاري عن قتل عيسى عليه السلام العلم ببلوغ المخبرين عنه حد التواتر واللازم باطل للقطع بوجود عيسي عليه السلام بعد ماأخبروا عنه * لايقال إن هذه المعارضة ليست على قانون التوجيه لانها معارضة على المقدمة الغير المدللة * لانه نزل دعوي البداهة مجرى الدليل * والظاهر أن الخبر ههنا بمعني الاخبار والاعلام * ويحتمل أن يكون بمعني الكلام (قوله فتواتره ممنوع) إذ عدد النصارى المخبرين عن القتل لم يبلغ حد التواتر حتي فى الطبقة الاولى والوسطي وكذا عدد اليهود المخبرين عن تأبيد دين موسي عليه السلام لم يبلغ حد التواتر فى كل طبقة * وقد يقال إن خبر النصارى واليهود واقع فى معارضة القاطع ومن شرائط التواتر أن لايعارضه القاطع (قوله فان قيل الخ) إشارة الي المعارضة في المقام الاول أيضاً بخلاف قوله فان قيل الضروريات الخ فانه اشارة الى المعارضة في المقام الثاني أعني أن العلم الحاصل به ضرورى *وفيه مثل مامر من أنه معارضة على المقدمة الغير المدللة . وقد عرفت جوابه وقد يقال إن الثاني مدلل بقوله لانه يحصل للمستدل الخ (قوله لايفيد الا الظن) بمعني[1] أنه لايحصل بخبر كل واحد أثر متجدد بحيث يخرج من مرتبة الظن ويرتقي الى مرتبة اليقين[2] سواء حصل بخبر كل واحد ظن غير ماحصل بخبر الآخر كما هو الظاهر من قوله وضم الظن الى الظن أولم يحصل على قياس خواتم منتقشة انتقاشا واحدا فانك اذا ضربت واحدا منها على الشمعة انتقشت بذلك

(قوله وأما خبر النصارى) وقع في التلويح بدل النصارى لفظ اليهود فتوهم منه ان الخبر بمعني الاخبار واضافته الى المفعول فاحتيج الي تمحل بتقدير فى قوله واليهود لكن بعض النصارى مع اليهود فى اعتقاد القتل كما أشير اليه في الكشاف فلاحاجة الى التمحل (قوله فتواتره ممنوع) بل لم يبلغ أصل المخبرين بقتله حد التواتر وعرق اليهود قد انقطع فى زمن بختنصر وبالجملة تخلف العلم دليل العدم

---

(١) قد يقال معناه أن خبر كل واحد في نفسه مع قطع النظر عن الآخر أو بشرط التقدم وبدلا عن الآخر يفيد الظن (منه) (٢) اعلم أن حصول اليقين بعد الظن يحتمل أمرين * أن يصير ذلك الظن بعينه على سبيل التدريج من مرتبة الضعف الى القوة مفيداً كما أن الشخص الواحد يقيناً قد كان صبياً ثم صار رجلا * أو أن يحصل اليقين بتوارد آحاد الظن على النفس بأن يزول عنها فرد يعقبه فرد آخر أقوى فتتفاوت بذلك حال النفس فيتم استعدادها بقبول فيضان الفرد الاكمل من العلم أعني اليقين تأمل (منه)

(ولاتنتقش)

وضم الظن الى الظن لايوجب اليقين • وأيضا جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه نفس الآحاد فلا يفيد الخبر المتواتر العلم * قلنا ربما يكون مع الاجتماع مالا يكون مع الانفراد كقوة الحبل المؤلف من الشعرات * فان قيل الضروريات لايقع فيها التفاوت ولا الاختلاف ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين أقوى من العلم بوجود اسكندر • والمتواتر قد أنكر إفادته العلم جماعة من العقلاء كالسمنية والبراهمة * قلنا ممنوع بل قد تتفاوت أنواع الضروري بواسطة التفاوت فى الالف والعادة والممارسة والاخطار بالبال وتصورات أطراف الاحكام • وقد يختلف فيه مكابرة وعناداً كالسوفسطائية فى جميع الضروريات (والنوع الثاني خبر الرسول المؤيد) أي الثابت رسالته (بالمعجزة)

ولاتنتقش بعد ذلك بنقش آخر اذا ضربت عليها خواتم أخر (قوله وضم الظن الى الظن الخ) الظاهر أن يقال وضم المفيد للظن الى المفيد له لايوجب الخ تأمل (قوله قلنا[1] الخ) اشارة الى جواب المنعين * أحدهما عدم ايجاب الظنون المجتمعة اليقين والثاني ايجاب جواز كذب كل واحد جواز كذب المجموع مستندا بقوله ربما يكون مع الاجتماع الخ وموضحاً للسند بقوله كقوة الحبل الخ (قوله والمتواتر الخ) ظاهر في تقوية الايراد فى المقام الاول تأمل (قوله كالسمنية) بضم السين المهملة وفتح الميم جماعة من عبدة الاصنام يقولون بالتناسخ وينكرون وقوع العلم بغير الحس • منسوبة الي سومنات وهو اسم صنم كان فى بلاد الهند * والبراهمة جمع من حكماء الهند ينكرون البعثة[2] ولا يجوزون على الله تعالى ارسال الرسل عليهم الصلاة والسلام وهم أصحاب برهم * وقيل ان السمنية منسوب الي السمن والبراهمة الي برهم وهما اسمان لاكبر الاصنام والاوثان (قوله بواسطة التفاوت فى الالف) قد عرفت مافيه[3] (قوله مكابرة وعناداً) المكابرة هي المنازعة في المسئلة العلمية لالاظهار الصواب بل لالزام الخصم واظهار الفضل * والعناد هى المنازعة فيها مع عدم العلم بكلامه وكلام صاحبه دفعاً لالزام الخصم عن نفسه (قوله أي الثابت رسالته[4]) بيان حاصل المعنى لاتفسير قوله المؤيد[5] ولعل المصنف أراد بالرسول النبي بطريق ذكر الخاص وارادة العام أو بالقول بالمساواة والترادف بينهما كما يقتضيه المقام والتقييد بقوله المؤيد بالمعجزة واليه مال الشارح في شرح المقاصد لكنه خلاف ماعليه الجمهور وما اختاره القاضي البيضاوى في تفسير قوله تعالى (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي) الآية[6] حيث قال الرسول[7] من بعثه الله تعالى بشريعة متجددة يدعو

(١) على قياس صيرورة الحال ملكة بالتدريج (منه) (٢) أى حشر الاجساد (منه) (٣) في كونك عرفت هذا تأمل بل اشارة الى البحث الذي أورده في قوله لعدم الالف أو لخفائه فى التصور (منه) (٤) انما قال أي الثابت رسالته لان ذاته عليه السلام من حيث هو هو لم يثبت بالمعجزة بل الثابت رسالته أى مرسليته (منه) (٥) وانما أخذ المصنف لفظ المؤيد موضع الثابت تنبيهاً على أن دعوى الرسالة غنية عن البيان لمن له قلب سليم والمحتاج الى البيان معاند ومكابر (منه) (٦) وفيه نوع مخالفة لما ذكره في تفسير قوله تعالى في حق اسماعيل عليه السلام (وكان رسولا نبياً) من أنه يدل على أن الرسول لايلزم أن يكون صاحب شريعة فان أولاد ابراهيم عليه السلام كانوا على شريعته (منه) (٧) الرسول بمعنى المرسل ولم يأت فعول بمعنى المفعول الا نادرا والارسال الامر بالابلاغ لمن أرسل اليه (منه)

(قوله ربما يكون مع الاجتماع الخ) فيه اشارة الى عدم الكلية لكنه كاف في الجواب والتحقيق ان اجتماع الاسباب يقتضي قوة المسبب والخبر سبب الاعتقاد وأما وهم الكذب فلا مدخل للخبر فيه ولذا قيل مدلول الخبر هو الصدق والكذب احتمال عقلي

(قوله والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام) ولو بالنسبة الى قوم اخرين وهو بهذا المعنى يساوي النبي لكن الجمهور اتفقوا على أن النبي صلى الله عليه وسلم أعم ويؤيده قوله تعالى (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي) وقد دل الحديث على ان عدد الانبياء أزيد

من عدد الرسل فاشترط بعضهم في الرسول الكتاب * واعترض عليه بأن الرسل ثلثمائة وثلاثة عشر والكتب مائة وأربعة فلا يصح الاشتراط اللهم الا أن يكتفي بالكون معه ولا يشترط النزول عليه * ويمكن أن يقال يحتمل أن يتكرر نزول الكتب كما في الفاتحة وتخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء في الروايات على تقدير صحتها لنزوله عليه أولا واشترط بعضهم فيه الشرع الجديد ورده المولى الاستاذ سلمه الله تعالى بأن اسمعيل عليه السلام من الرسل ولا شرع جديد له كما صرح به القاضي ولعل الشارح اختار ههنا المساواة لينحصر الخبر الصادق في نوعيه ويمكن أن يخص ويعتبر الحصر بالنسبة الى هذه الامة (قوله أمر خارق للعادة الخ) قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبي * وأجيب بأنه تعالى لا يخلق الخارق في يد الكاذب بحكم العادة في دعوي الرسالة ولا نقض بالفرضيات

والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام * وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي فانه أعم * والمعجزة أمر خارق للعادة

الناس اليها والنبي يعمه ومن بعثه لتقرير شرع سابق * وقيل الرسول من جمع الى المعجزة كتابا منزلا عليه والنبي غير الرسول من[1] لا كتاب له * وقيل الرسول من يأتيه الملك[2] بالوحي والنبي يقال لمن يوحى اليه في المنام . تم كلامه . ولم يتعرض للمساواة (قوله والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام)[3] اللام في قوله لتبليغ للغاية والعاقبة دون التعليل لان أفعال الله تعالى منزهة عن العلل الغائية والاغراض وان كانت مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى وتسمى غايات ونهايات وبها تؤول الاحاديث والآيات المشعرة بثبوت الغرض في أفعاله وأحكامه * ولعله أراد بالخلق ما يعم الانس والجن لان نبينا عليه الصلاة والسلام مبعوث الى الثقلين معا * وكذا أراد بالاحكام ما يعم المتجدد وغيره وسواء كانت الاحكام اعتقادية أو عملية . والتخصيص بالعملية غير مناسب بل لا يصح لكن التجدد مختص بالعملية اذ لا اختلاف بين الاديان في الاعتقاديات * لا يقال ان الانسان نوع حقيقي والضابطة أن النوع الحقيقي يحد ولا يحد به فكيف يصح به التعريف * لان ذلك في التعريفات الحقيقية وما نحن فيه ليس من قبيل التعريفات الحقيقية[4] * لكنه بقي أن التعريف بالانسان تعريف بالاخص اذ الرسول الذي كلامنا فيه أعم من رسل الانس والجن اذ الكلام في أثبات أسباب العلم للخلق مطلقاً كما يقتضيه تعميم الشارح الخلق في مشرع البحث للانس والجن والملك * وقد يقال ان الخلق وان كان يعم الكل وكذا العلم وأسبابه في نفسه لكن الغرض في الكتاب متعلق ببيان أسباب علم الانسان تأمل (قوله وقد يشترط الخ) مشعر بأن المرضى عند الشارح عدم الاشتراط كما يشعر به التعريف واشارة الى ضعفه كما ورد في الحديث زيادة عدد الرسل على عدد الكتب بان الرسل ثلثمائة وثلاثة عشر[5] والكتب مائة وأربعة[6] (قوله والمعجزة) قد يقال التاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في الحقيقة لان الاعجاز في الاصل أثبات العجز استعير لاظهاره ثم أسند الى ماهو سبب العجز وقيل للمبالغة كما في العلامة (قوله أمر خارق) بان يظهر أثر من

---

(١) أي نبي لا كتاب له بقرينة المقام فلا يتناول آحاد الناس (منه) (٢) أي جبريل عليه السلام (منه) (٣) وأمر بالتبليغ وأعطى المعجزة (منه) (٤) لان حقيقة الرسول ليست من الموجودات الخارجية بل هي من جملة المفهومات المعتبرة (منه) (٥) روي أنه عليه السلام سئل عن عدد الانبياء فقال مائة وأربعة وعشرون ألفاً فقيل كم الرسل منهم فقال ثلاثمائة وثلاثة عشر (منه)
(٦) روي أنه عليه السلام سئل كم أنزل فقال مائة وأربعة عشر . منها عشر صحائف أنزلت على آدم عليه السلام وعلى شيث عليه السلام خمسون وعلى ادريس عليه السلام ثلاثون صحيفة وعلى ابراهيم عليه السلام عشر صحائف والتوراة والزبور والانجيل والفرقان (منه)

وأيضاً اظهار الشئ فرع وجوده والحق ان السحر ليس من الخوارق وان أطبق القوم عليه لانه مما يترتب على أسباب كلما باشرها أحد يخلقه الله تعالى عقيبها ألبتة فيكون من ترتيب الامور على أسبابها كالاسهال بعد شرب السقمونيا ألا ترى ان شفاء المريض بالدعاء خارق وبالادوية الطبية غير خارق * فان قلت كرامة الولى معجزة لنبيه ولا يقصد بها الاظهار وان لزم * (شخص)

قصد به إظهار صدق من ادّعى أنه رسول الله تعالى (وهو) أي خبر الرسول (يوجب العلم الاستدلالى)أي الحاصل بالاستدلال أي النظر فى الدليل. وهو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري *

شخص لم يعهد مثله من مثله فالامر يعم الفعل والقول (قوله قصد به اظهار صدق الخ) أراد به أن الفاعل هو الله تعالى إما لانه لافاعل الا هو أولان من شرائط المعجزة ان تكون فعله تعالى وبه خرج السحر الذي ظهر على يد الساحر المدعى للنبوة *على أن مادة النقض لابد أن تحقق ولا يكفيها مجرد الفرض[1] * وقد يجاب عنه بان المتبادر من الصدق الصدق الواقعي وحمل اللفظ في التعريف على المتبادر واجب وبه خرج السحر ان فرض عدم خروجه بقيد القصد * ومن هذا ظهر أنه لاحاجة الى تقييد الامر بقيد خارق للعادة ولهذا ترك هذا القيد صاحب المواقف * وقد يقال ان التقييد به ليس للاحتراز بل للتحقيق والاشارة الى أنه معتبر فى حقيقة المعجزة (قوله أنه رسول الله) صلى الله عليه وسلم الاولى أن يقال بدله أنه نبى الله لئلا يتوهم اختصاص المعجزة بالرسول المشروط بالكتاب وهو الوحي المتلو[2] سواء قصد بنظمه الاعجاز أولا (قوله يمكن[3] التوصل[4])انما اعتبر الامكان دون التوصل اشارة الى أن التوصل بالفعل ليس معتبراً فى الدليل بل يكفيه الامكان فلا يخرج عن كونه دليلا وان لم ينظر فيه أحد أبداً. وانما قيد بالصحيح وهو المشتمل على شرائط مادته وصورته لان الفاسد لا يمكن التوصل به * وفى التقييد بالصحيح فائدة أخرى وهي التنبيه على افتراق الصحيح عن الفاسد فى ذلك الحكم أعني امكان التوصل به دون الفاسد . ولو لم يقيد به لخلا عن هذه الفائدة وان صح * وقد يقال إنه لو لم يقيد به لامكن ان يتوهم أن الدليل ما يمكن أن يتوصل بكل نظر فيه فخرجت الدلائل بأسرها عن التعريف (قوله بصحيح النظر[5] فيه) أي فى أحواله[6] أو في نفسه (قوله الى العلم) بالتعريف الذى مر ذكره فلا يتناول الامارة فيختص بالبرهان[7] *ولعل المراد بالدليل مايرادف البرهان لكن قوله وقيل قول مؤلف الخ يدل على أن المراد بالدليل ههنا مايعم

قلت ان القوم قد عدوا الارهاصات والكرامات من المعجزات على سبيل التشبيه والتغليب لا على أنها معجزات حقيقية (قوله يمكن التوصل) هذا الامكان هو الامكان الخاص فمعنى التعريف ان الدليل ما لاضرورة فى طرفى التوصل أى يجوز أن يتوصل وأن لا يتوصل ولك أن تأخذه امكاناعاما من جانب الوجود أى لاضرورة في عدم التوصل

(١) ولو ادعى المتنبئ النبوة أو الساحر وقصد إظهار الامر الخارق لاثباتها لم يوجد ولم يصدر عنه ولم يخلق ذلك فى يده عادة لئلا يقع الاشتباه بين النبي عليه السلام والمتنبي بخلاف من ادعي الالوهية وقصد باثباتها اظهار الامر الخارق فانه قد يخلق الله تعالى فى يده ذلك الامر لانه ليس محل الاشتباه (منه)

(٢) المراد من المتلو ما يجوز قراءته فى الصلاة (منه) (٣) المراد من الامكان هو الامكان الخاص * ويحتمل ان يراد به العام المقيد بجانب الوجود (منه) (٤) أى ما يجوز ان يجعل وسيلة بصحيح النظر (منه) (٥) أى بالنظر الصحيح من قبيل الاسناد الى الشرط (منه) (٦) وبه صرح قدس سره في بعض تصانيفه حيث قال أريد من النظر فيه مايتناول النظر فى نفسه وصفاته وأحواله (منه)

(٦) لا خفاء في أن المتبادر من النظر فيه النظر فى نفسه لا النظر فى أحواله ولا مايعمه (منه)

(٦) اعلم أن النظر في أحواله عبارة عن توسيط الحد الاوسط بين طرفي المطلوب بالحمل تارة وبالوضع تارة أخرى فالنظر بهذا المعنى من قبيل الحركة الاولى التي هي لتحصيل المبادي . وأما النظر في نفسه فهو عبارة عن ترتيب المقدمات والمبادي فهو من قبيل الحركة الثانية التي هي لتحصيل الصورة تدبر (منه) (٧) والبرهان دليل يوجب اليقين (منه)

بالوضع هذا في القول الاول وأما القول الاخير فيختص بالمعقول اذ لا يجب تلفظ المدلول (قوله هو العالم) هذا الحصر مبنى على ان المراد بالنظر فيه النظر في أحواله فقط لا مايعمه والنظر في نفسه حتي يلزم كون المقدمات دليلا لكن لا يخفى انه خلاف الظاهر والاصطلاح فانهم يقسمون الدليل الى مفرد وغيره (قوله هو الذى يلزم من العلم به) المراد من العلم التصديق بقرينة ان التعريف للدليل فيخرج الحد بالنسبة الى المحدود والملزوم بالنسبة الى اللازم ومن لزومه من آخر كونه ناشأ وحاصلا منه كما هو مقتضي كلة من فانه فرق بين اللازم للشئ واللازم من الشئ فتخرج القضية الواحدة المستلزمة لقضية أخرى بديهية أو كسبية * لكن يرد عليه ماعدا الشكل الاول لعدم اللزوم بين علم المقدمات على هيئة غير الشكل الاول وبين علم النتيجة لا بيناً

وقيل قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر * فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم وعلى الثاني قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع * وأما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشئ آخر

الامارة الا أن المقام يقتضي التخصيص بالبرهان تأمل (قوله وقيل) إشارة الى أن المرضي هو الاول كما لا يخفى (قوله يستلزم لذاته) أي لا يكون بواسطة مقدمة غريبة إما غير لازمة لاحدى المقدمتين وهي الاجنبية أو لازمة لاحداهما بطريق عكس النقيض * وانما ذكر الضمير[1] تنبيهاً على أن للصورة مدخلا فى الانتاج كالمادة * والمشهور فى تعريفه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر . وانما عدل عن المشهور وترك قيد متى سلمت إما لان هذا القيد لتعميم هذا التعريف لما عدا البرهان والتعميم ههنا غير مقصود أولان قيد الاستلزام يغني عن هذا القيد لان معني الاستلزام العقلى هو كون الشئ بحيث متى وجد فى الذهن وجد الآخر فيه * وظني أن نكتة الترك هو الثانى (قوله هو العالم) قال الفاضل المحشى هذا الحصر مبني على أن المراد بالنظر فيه النظر فى أحواله فقط لا مايعمه والنظر في نفسه حتى يلزم كون المقدمات دليلا لكن لا يخفى أنه خلاف الظاهر والاصطلاح فانهم يقسمون الدليل الى مفرد وغيره * تم كلامه * وقوله فانهم الخ دليل كونه خلاف الظاهر والاصطلاح . ولا يبعد أن يقال هذا الحصر اضافي لا حقيقي يعني هو العالم دون قوله العالم حادث وكل حادث له صانع فلا ينافي تقسيم الدليل الى مفرد وغيره من المركبات الغير المرتبة * وفيه أن صحة هذا التقسيم مبنية على أن يراد بالنظر فيه مايعم النظر في نفسه فلا يصح حينئذ الحصر الاضافى أيضاً اذ يلزم أن يكون مثل قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع دليلا على وجود الصانع على الاول أيضاً * وتعميم النظر فيه على وجه لا يتناول المقدمات المرتبة فقط غير متصور[2] تدبر (قوله هو الذى يلزم من العلم به الخ) المراد بالعلم فى الموضعين التصديق اليقيني بقرينة أن التعريف للدليل وأن اطلاق العلم على مطلق التصديق خلاف العرف واللغة[3] فخرج الحد والامارة * قال الفاضل المحشى يرد عليه ماعدا الشكل الاول لعدم اللزوم بين علم المقدمات على هيئة

(١) أى أورد الضمير مذكراً (منه) (٢) ولك ان تقول ان عدم التناول فيه بالمعنى العام المذكور للمقدمات المرتبة مقطوع به والا يلزم تحصيل الحاصل فالتعميم على الوجه الذى لا يتناول المقدمات المرتبة متصور بل هو واقع وقد يناقش فيه بان تحصيل الحاصل المحال انما يلزم لو كانت المقدمات المرتبة مرتبة قبل النظر الذى قصد التوصل به الى المطلوب الخبرى الذى يصدد تحصيله الآن ولزومه ممنوع هذا اذا أريد بها المقدمات المرتبة وحدها واما اذا أريد بها المقدمات المأخوذة مع الترتيب فيستحيل النظر فيها وبه صرح قدس سره في الحواشي العضدية وفيه مجال بحث بعد تدبر (منه) (٣) فيه ان العلم من الالفاظ المشتركة فلا يصح أخذه فى التعريف بدون قرينة واضحة وما ذكر من كون التعريف للدليل وكون الاطلاق على مطلق التصديق خلاف العرف واللغة هو القرينة لا يصلح للقرينة في مقام التعريف (منه)

وهو ظاهر ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم والخفاء بعد الوجود وأيضاً يرد عليه المقدمات التي تحدث منها النتيجة (غير) وهي بعينها واردة على التعريف الثاني اللهم الا أن يراد بالاستلزام واللزوم مايكون بطريق النظر بقرينة ان التعريف للدليل

(قوله فبالثاني أوفق) لـكن يمكن تطبيقه على الاول فان العلم بالعالم من حيث حدوثه يستلزم العلم بالصانع * ولا يذهب عليك ان هذا شامل للمقدمات بخلاف الاول على ما أخذه الشارح والعام لا يوافق الخاص في باب التعريف وتخصيصه مثل الاول خروج عن مذاق الكلام والصواب تعمم الاول (قوله تصديقاً له) يريد أن الخارق الدال على الصدق هو الذى قصـد به التصديق واما مايظهر على يد مدعى الالوهية من الخوارق فليس بتصديق له لان كذبه معلوم بالادلة القطعية فهو استدراج له وابتلاء لغيره (قوله كان صادقا فيما أتي به من الاحكام) اذ لو جاز كذبه في ذلك عقلا لبطل دلالة المعجزة هذا خلف هذا في الامور التبليغية واما في سائرها فالوجه في ايجابه للعلم بما هو انه ثبت بالادلة القاطعة عصمته عن الذنوب فـلا يكون كاذبا (قوله فلتوقفه على الاستدلال) قيل اذا تصـور مخبره بالرسالة لم يحتج الى ترتيب هذا النظر * وأجيب بأن تصور المخبر موقوف على الاستدلال فيتوقف خبره أيضاً بالواسـطة والـكل غلط لان تصور المخبـر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهياً * نم تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول يجعل صدقه بديهياً لـكن الـكلام في صدق الخـبر الملحوظ من حيث ذاته

ونظيره أن ثبوت الحدوث للعالم الملحوظ من حيث ذاته نظرى ومن حيث عنوان المتغير بديهي فتأمل (قوله أى عدم احتمال النقيض) هذا المعنى يعم الثبات فيلغو ذكره اللهم الا أن يراد عدم الاحتمال فى نفس الامر وعند العالم في الحال لا فى المآل وفيه مافيه * فالاولى أن يفسر التيقن بالجزم المطابق

فبالثاني أوفق وأما كونه موجبا للعلم فللقطع بان من أظهر الله المعجزة على يده تصديقا له في دعوى الرسالة كان صادقا فيما أتى به من الاحكام واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعا * وأما أنه استدلالي فلتوقفه على الاستدلال واستحضار أنه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه فهو صادق ومضمونه واقع (والعـلم الثابت به) أي بخبر الرسول (يضاهى) أي يشابه (العلم الثابت بالضرورة) كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات (في التيقن) أي عدم احتمال النقيض (والثبات) أي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك

غير الشكل الاول وبين علم النتيجة لا بينا وهو ظاهر ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم والخفاء بعد الوجود * تم كلامه * وأنت تعلم أن معنى غير بين هو الاحتياج الى الوسط دون خفاء اللزوم وأن الخفاء بمعنى الاحتياج الى الوسط لا يستدعي الوجود * على أن المراد باللزوم هو اللزوم بطريق النظر[1] مأخوذة مع جميع مايحتاج اليه فى الانتاج والاقيسة كلها اذا اعتبرت مع ما يحتاج اليه في بياناتها بينة الانتاج وبه صرح قدس سره في شرح المواقف في بحث النظر تدبر[2] (قوله فبالثاني أوفق) لان المقدمات المرتبة قطعية الاستلزام بخلاف المفرد فانه ليس بتلك المثابة وان كان يمكن أن يقال إن العالم بشرط النظر فى أحواله أعنى الحدوث أو الامكان مع الحدوث بطريق التوسيط بين طرفى المطلوب غير منفك عن المقدمات المرتبة ويستلزم العلم بوجود الصانع * قال الفاضل المحشي ولا يذهب عليك أن هذا شامل للمقدمات بخلاف الاول على ما أخـذه الشارح والعام لا يوافق الخاص فى باب التعريف * تم كلامه * وأنت خبير بأن نسبة الثالث الى الثانى كنسبته الى الاول فى العموم والخصوص فلا يوافق الثاني ايضاً فضلا عن أن يكون أوفق تأمل (قوله وأما كونه موجباً الخ) (اعلم) أن ههنا ايضاً[3] أمران * أحدهما أن خبر الرسول يوجب العلم * والثاني أن العلم الحاصل به نظري والوجوه المذكورة فى بيانهما إما استدلالات كما هو الظاهر أو تنبيهات (قوله من الاحكام) أي مطلقاً سواء كانت اعتقادية أو عملية تبليغية أو غير تبليغية (قوله فلتوقفه على الاستدلال واستحضار الخ) قد يقال إن هذا من قبيل القياس الخفي والقضايا التي قياساتها معها تدبر (قوله أى عدم احتمال النقيض) فى الحال فقط لا في المآل أيضاً كما هو الظاهر والا لاستغنى عن ذكر الثبات * والاولى أن يفسر بعدم احتمال تطرق مداخلة الوهم لانه مؤيد بالوحى بخلاف النظريات الثابتـة

---

(١) لا خفاء فى أن المراد باللزوم المذكور فى التعريف الثالث هو اللزوم بطريق النظر ولا شك أن المراد بالنظر هو النظر فى نفسه أو ما يعمه والنظر في أحواله • وعلى الثانى يرجع الى المعنى الاول وعلى الاول يكون مبايناً للاول تأمل (منه) (٢) وجه التدبر أنه اذا كان المراد باللزوم المعنى المذكور يلزم أن لا يكون تقسيم لزوم الدليل الى بين وغير بين صحيحا (منه) (٣) مثل ماسبق في التواتر (منه)

فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والا لكان جهلا أو ظنا أو تقليدا * فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط فيرجع الى القسم الاول * قلنا الكلام فيما علم أنه خبر الرسول بان سمع من فيه أو تواتر عنه ذلك أو بغير ذلك ان أمكن

بالادلة العقلية الغير المؤيدة بالوحي فانها لاتخلو عن مداخلة الوهم لان للوهم استيلاء[1] فى طريق المناظرة لان التشابه فى اليقين بالتفسير المذكور جار في جميع العلوم النظرية فلا وجه للتخصيص بالنظرى الحاصل بخبر الرسول * قال الفاضل المحشى والاقرب أن مراد المصنف بيان قربه من الضروريات فى قوة اليقين * تم كلامه * وليس على ما ينبغي لان التفاوت فى اليقينيات بحسب القوة والنقصان على خلاف رأي الشارح تدبر (قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد الخ) اي العلم الثابت بخبر الرسول هو اليقين الجامع[2] للمطابقة والجزم والثبات (قوله وإلا لكان جهلا[3] أو ظناً أو تقليداً) لان مقابل الاعتقاد الجامع للاوصاف الثلاثة لايخلو من أن يكون خالياً عن المطابقة فهو الجهل المركب أو عن الجزم فهو الظن أو عن الثبات فهو التقليد ٠ والظن قد يطلق على مايقابل اليقين مطلقاً * ولا يخفى عليك أن الخلو عن المطابقة أو الجزم يستلزم الخلو عن الثبات من غير عكس كما في المقلد المصيب وكما فى الظن المطابق والمقلد الغير المصيب * وفيه احتمالات أخر وهي الخلو عن الاربعة أو عن الثلاثة[4] أو عن الاثنين[5] ولا خفاء في أن الاول والثاني والبعض من الثالث ليس شيئا من الامور المذكورة لان الاعتقاد معتبر فى الكل والجزم فى الجهل والتقليد فلا تتم الملازمة المذكورة تأمل[6] (قوله فان قيل هذا) أى العلم بمعني الاعتقاد الجامع للاوصاف الثلاثة (قوله في المتواتر) أي فى نفس المتواتر الذي هو القسيم لخبر الرسول[7] أو الخبر المعلوم كونه خبر الرسول بالتواتر دون غيره من الاخبار ٠ والحصر المستفاد من كلمة إنما ولفظ فقط إضافي (قوله قلنا الكلام الخ) حاصله منع الحصر المذكور (قوله أو بغير ذلك إن أمكن) كالالهام والسماع فى المنام والعلم ببلاغته[8] وأسلوبه

(قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد) لايخفى أن قوله يوجب العلم الاستدلالي مغن عن هذا الكلام لان هذا هو معنى العلم عندهم * وأيضاً سائر العلوم النظرية كذلك فما وجه التخصيص بالذكر * والاقرب أن مراد المصنف بيان قربه من الضروريات في قوة اليقين وكمال الثبات وكأنه اشارة الى مايقال إن الادلة النقلية مستندة الى الوحي المفيد حق اليقين والتأييد الالهي المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف العقليات الصرفة فان العقل يعارضه الوهم فلا يصفو عن كدر

---

(١) كما صرح به قدس سره في حاشية المطول في مراتب اليقين فى بيان ترجيح الاستعمال بالقوة العملية وأكملية هذه الدرجة من المستفاد من أن الحاصل في المستفاد لايخلو عن التشابهات للوهمية لان الوهم له استيلاء فى طريق المباحثة بخلاف تلك الصورة القدسية (منه) (٢) سيما المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم (منه) (٣) ان كان جازما غير مطابق أو ظنا ان لم يكن جازما أو تقليداً ان لم يكن ثابتاً (منه) (٤) أعني الخلو عن الاعتقاد والجزم والثبات (منه)
(٥) أعني الخلو عن الاعتقاد والجزم أو عن الجزم والمطابقة أو عن الثبات والجزم أو عنه وعن المطابقة تأمل (منه) (٦) لعل وجه التأمل أن النص على القيد أعني الاوصاف الثلاثة لا مجموع القيد والمقيد لان الحاصل بخبر الرسول استدلالي والعلم لا يكون الا مع الاعتقاد فتتم الملازمة المذكورة (منه) (٦) وجه التأمل أن الكلام في المنع مع حفظ الاعتقاد ولا شك أن ذلك منحصر فى أحد الامور المذكورة (منه) (٧) أعني المتواتر باعتبار نفسه لا باعتبار وصفه (منه)
(٨) أي ببلاغة خبر الرسول عليه الصلاة والسلام (منه)

وأما خبر الواحد فانما لم يفد العلم لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول * فان قيل فاذا كان متواترا أو مسموعا من في رسول الله عليه الصلاة والسلام كان العلم الحاصل به ضروريا كما هو حكم سائر المتواترات والحسيات لا استدلاليا * قلنا العلم الضروري في المتواتر عن الرسول هو العلم بكونه خبر الرسول عليه الصلاة والسلام لان هذا المعنى هو الذي تواتر الاخبار به وفي المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم هو ادراك الالفاظ وكونها كلام رسول الله . والاستدلالي هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله * مثلا قوله عليه الصلاة والسلام البينة على المدعي واليمين على من أنكر علم بالتواتر أنه خبر الرسول صلى الله عليه وسلم وهو ضروري ثم علم منه أنه يجب أن تكون البينة على المدعي وهو استدلالي * فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في النوعين بل قد يكون خبر الله تعالى وخبر الملك وخبر أهل الاجماع والخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه الى داره * قلنا المراد بالخبر خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل

(قوله وأما خبر الواحد[1] الخ) جواب دخل مقدر تقريره أن خبر الواحد الذي ترويه الآحاد عن الرسول خبره[2] فيجب أن يفيد العلم وليس كذلك (قوله أو مسموعا) إنما لم يتعرض للشق الاخير لانه مجرد احتمال وليس مقطوعا به كما أشار اليه بقوله ان أمكن (قوله قلنا العلم الضروري الخ) حاصله منع الملازمة يعني لا نسلم أنه اذا كان متواتراً أو مسموعا كان العلم الحاصل به ضروريا اذ العلم الحاصل به انما هو بمضمونه لا بكونه خبر الرسول وما هو المعلوم بالتواتر أو السمع هو كونه خبر الرسول (قوله ثم علم منه) أي من سماعهم بالتواتر كونه خبر الرسول بطريق النظر * والاستدلال هكذا إن هذا خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو حق ومضمونه واقع ينتج من الشكل الاول إن هذا حق ومضمونه واقع * فأشار بكلمة ثم الى أن مرتبة هذا العلم متأخرة عن مرتبة العلم بكونه خبر الرسول لان الاول مما يستدل به على الثاني (قوله بما يرفع) من القرائن العقلية (قوله قلنا المراد) أي من الخبر الصادق الذي هو المقسم (قوله بمجرد كونه خبراً الخ) أي مع قطع النظر عن القرائن دون الادلة واليه أشار بقوله مع قطع النظر عن القرائن . فلا يتجه أن اعتبار التجرد في الخبر الصادق يخرج خبر الرسول عن المقسم * ولعل الوجه في اعتبار التجرد عن القرائن[3] دون الدليل هو أن القرائن ليست مما يمكن أن ينضبط لا اجمالا ولا تفصيلا . أما اجمالا فظاهر . وأما تفصيلا فلكثرتها واختلافها باختلاف الطبائع والافهام بخلاف الدليل فانه ليس كذلك * والوجه الوجيه[4] فيه هو

---

(١) خبر الواحد في اللغة ما يرويه شخص وفي الاصطلاح ما لم يجتمع فيه شروط المتواتر فيتناول أقسام الخبر كلها سوى المتواتر (منه) (١) لعل تقسيم الحديث الى الخبر المتواتر وغيره من الآحاد انما هو باعتبار وصفه أعني كونه خبر الرسول عليه السلام لا باعتبار نفسه تدبر (منه)

(١) فالخبر منحصر في الآحاد والمتواتر منها المستفيض وغيره (منه) (٢) أي من جملة خبر الرسول (منه) (٣) لعله أراد بالقرينة ما لا يفيد القطع مع الانضمام الى الخبر بالنسبة الى عامة الخلق بخلاف الدليل فانه مع الانضمام الى الخبر يفيد القطع واليقين بالنسبة الى العامة ولذا اندفع التدافع بينه وبين ما قاله في التلويح من إفادة المتواتر للقطع بواسطة انضمام دليل عقلي اليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب * وفيه ما لا يخفى (منه) (٤) اذ يمكن فيه الضبط كما في المتواتر (منه)

(قوله علم بالتواتر) هذا مجرد فرض للتمثيل والا فهذا الحديث مشهور لا متواتر (قوله مع قطع النظر عن القرائن) انما قطع النظر عنها لا عن الدلائل اذ الوجه في عدا الخبر الصادق سبباً مستقلا لاستفادة معظم المعلومات الدينية منه والخبر المقرون ليس كذلك وقد يوجه بأن القرائن تنفك عن الخبر بخلاف الدلائل وليس كذلك

لخبر الله تعالى أو خبر الملك انما يكون مفيداً للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم من جهة الرسول عليه السلام فحكمه حكم خبر الرسول • وخبر أهل الاجماع في حكم المتواتر * وقد يجاب بأنه لايفيد بمجرده بل بالنظر الى الادلة الدالة على كون الاجماع حجة * قلنا فكذلك خبر الرسول ولهذا جعل استدلالياً (وأما العقل)

أن وجه دلالته هو كون الخبر خبر الرسول[1] فيكون الاستدلال بنفس الخبر بالنظر في أحواله كما في الاستدلال بالعالم على وجود الصانع فيكون سبب العلم هو مجرد كونه خبر الرسول عليه الصلاة والسلام[2] بخلاف القرائن فانها أمور خارجة عن الخبر تأمل (قوله اذا وصل اليهم من جهة الرسول) يوهم أنه على تقدير وصوله اليهم من غير توسط الرسول لايفيد العلم وليس كذلك والظاهر عدم الافادة (قوله فحكمه حكم خبر الرسول) قال الفاضل المحشي وحاصل الجواب أن الحصر مبني على المسامحة لا على التحقيق * تم كلامه * وقد يقال إن الحصر تحقيقي والمسامحة والتوسع في القسمين تأمل (قوله في حكم المتواتر) لانه خبر جمع لايجوز العقل تواطأهم على الكذب بالادلة السمعية كقوله عليه الصلاة والسلام ان أمتي لا تجتمع على ضلالة كما في المتواتر لكن بالبداهة العقلية الا أن العلم الحاصل به استدلالي وبالتواتر بديهي * ولايبعد أن يدرج في خبر الرسول لانه لا يفيد العلم مالم تثبت حجية الاجماع[3] وذلك ثابت بالادلة السمعية فيرجع الى خبر الرسول حقيقة بالنظر الى الادلة الدالة على حجيته * استدل الغزالي رحمه الله بقوله عليه الصلاة والسلام إن أمتي لا تجتمع على ضلالة * والشافعي رحمه الله بقوله تعالى (ومن يشاقق الرسول من بعد ماتبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين) الآية (قوله قلنا فكذلك خبر الرسول) عليه الصلاة والسلام يعني لا يفيد العلم بمجرده بل بالنظر الى الادلة فيكون خارجا عن البحث كخبر أهل الاجماع * ولك أن تقول إن غرض المجيب درج خبر أهل الاجماع في خبر الرسول دون الاخراج عن المبحث حتى يتوجه النقض بخبر الرسول عليه الصلاة والسلام ومقصوده من قوله بالنظر الى الادلة هو الاشارة الى وجه الاندراج في خبر الرسول عليه الصلاة والسلام بأنه لا يستقل بالافادة من غير أن يستند الى خبر الرسول عليه الصلاة والسلام فيكون حكمه حكم خبر الرسول * وقد يقال إن بين خبر الرسول وخبر أهل الاجماع فرقا بأن[4] الاول يفيد العلم بالنظر الى نفسه وما ثبت في نفسه بخلاف الثاني فانه بالنظر الى الادلة الخارجية دون ماثبت في نفسه[5] * وقد يناقش بأن خبر أهل الاجماع كخبر الرسول يفيد العلم بالنظر الى نفسه وماثبت في نفسه هذا خبر أهل الاجماع

قوله في حكم المتواتر) لانه كذلك في كونه خبر قوم يحكم العقل بصدقهم لكن بالبداهة في المتواتر وبالنظر في الاجماع * وحاصل الجواب ان الحصر مبني على المسامحة لاعلى التحقيق

---

(١) اذ نسبة خبر الرسول عليه السلام الى ذات الخبر مثل نسبة الامكان أو الحدوث الى العالم تدبر (منه) (٢) اذ لايفيد الا بانضمام الدليل السمعي بخلاف المتواتر فانه يفيد بمجرد الاخبار من غير احتياج الى انضمام الدليل اليه (منه) (٣) اذ إفادة العلم منوطة بثبوت كونها حجة بالادلة من الكتاب والسنة الواصلين الينا من جهة الرسول (منه) (٤) فان خبر الرسول عليه السلام يفيد العلم بمجرد كونه خبر الرسول من غير مدخلية الامر الخارج المنفصل عنه بخلاف خبر أهل الاجماع فانه لايفيد بدون مدخلية الامر المنفصل من الادلة السمعية الدالة على حجية الاجماع كما يظهر بالتأمل الصادق تأمل (منه) (٥) فيه اشتباه العارض بالمعروض اذ الكلام في ذات خبر الرسول عليه السلام دون مفهوم خبر الرسول ودفعه غير خفي للذكي تأمل (منه)

وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات وهو المعنيّ بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات * وقيل جوهر تدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة (فهو سبب للعلم أيضا) صرح بذلك

وكل خبر شأنه كذا فهو حق ومضمونه واقع[1] وقد يقال ان حقية الكبري ههنا مستندة الى الادلة الخارجية بخلاف خبر الرسول[2] اذ لاشئ من مقدمتي دليل الافادة فيه يتوقف على الخارج * والاولى في رده أن يقال إن المعتبر في المقسم هو التجرد عن القرائن دون الدليل وافادة خبر أهل الاجماع بالنظر الى الادلة لا تضر في المبحث تأمل (قوله قوة للنفس) أراد بالنفس ماهو المشار اليه بأنا وأنت والمكلف بالاحكام التبليغية • وهو إما الجوهر المجرد أوالجسم النوراني اللطيف الساري في البدن الى غير ذلك على اختلاف الآراء والمذاهب على مابين في موضعه * قال الفاضل المحشى ان قلت هذا مناف لما مر في وجه الحصر من أن العقل ليس آلة غير المدرك * قلت وصف الشيء لايسمى آلة له * تم كلامه * وأنت تعلم أن العلوم الآلية كالمنطق من جملة وصف النفس والفرق بين وصف ووصف[3] تحكم * والاولى في الجواب أن يقال ان مامر مبني على أن العقل ملاك الامر وسلطان القوي الدراكة[4] في أمر الادراك فكأنه المدرك نفسه كما مرت الاشارة اليه ثمة والتأييد بما وقع في كلامهم من التنظير[5] (قوله للعلوم والادراكات) من المعقولات التصديقية والتصورية نظرية كانت أوضرورية وقد تخص بالنظرية ولاوجه له (قوله غريزة) أي التي جبلت عليها فطرتهم وهي المسماة بالعقل الهيولاني (قوله وقيل جوهر) وهي النفس بعينها * قال الفاضل المحشي والعرف واللغة على مغايرتهما فلذا قال وقيل * تم كلامه * وأنت تعلم أن ما استدل به على جوهريته بقوله عليه السلام (ان الله خلق العقل على صورته فقال له أقبل فأقبل فقال له أدبر فأدبر) الى آخر الحديث وقوله عليه السلام (أول ماخلق الله تعالى العقل) يدل على أن العقل هو النفس بعينها * والاولى فى وجه ترجيح الاول أن يقال ان ظاهر كلام المصنف يستدعي المغايرة حيث عد العقل من اسباب العلم للخلق كالحواس والخبر الصادق وذلك يدل على ان العقل كمدبله مغاير للنفس فكأنه قال وتفسير العقل ههنا بالجوهر ليس على ماينبغي على الاطلاق مع قطع النظر عن المقام والسوق تأمل (قوله الغائبات) عن الحواس مما لايمكن أن تدرك بالحس من المفهومات الكلية بديهية كانت أونظرية ويمكن أن يراد بها النظريات وبالوسائط الواسطة في التصديق اعني الادلة (قوله سبب للعلم أيضاً) قال الفاضل المحشي عدم تقييده بالضروري او الاستدلالي أونحوها اشارة الى العموم * تم كلامه * وقد يقال ان قوله وماثبت منه جار مجرى التقييد بهما (قوله صرح بذلك) يدل على أن التصريح مختص به وليس كذلك حيث وقع التصريح في المتواتر بقوله يوجب العلم الضروري وكذا في خبر الرسول * وأنت خبير بأن التفاوت

(قوله وهو قوة للنفس الخ) ان قلت هذا مناف لما مر في وجه الحصر من ان العقل ليس آلة غير المدرك قلت وصف الشيء لايسمى آلة له وأما حمل التعبير على المصطلح فبعيد (قوله وقيل جوهر الخ) هذا هو النفس بعينها والعرف واللغة على مغايرتهما فلذا قال قيل (قوله سبب للعلم أيضاً) عدم تقييده بالضروري أوالاستدلالي أونحوها اشارة الى العموم ففيه رد للفرق المخالفين

---

(١) اذ مقدمتا دليل إفادته القطع من الصغرى والكبرى مأخوذ من نفس خبر الرسول فيكون الدليل نفس الخبر كالعالم بالنظر الى وجود الصانع تأمل فانه دقيق (منه) (٢) إذ نسبة خبر الرسول عليه السلام الى ذات الخبر كنسبة الامكان أو الحدوث الى العالم تدبر (منه) (٣) أي بين الوصف الفطرى وغيره من العلوم (منه) (٤) القوي الظاهرة والباطنة من جملة أوصاف النفس بل البدن (منه) (٥) وهو قولهم القدرة سفة مؤثرة كالادراكات (منه)

لما فيه من خلاف السمنية فى جميع النظريات وبعض الفلاسفة فى الآلهيات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء * والجواب أن ذلك لفساد النظر فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيدا للعلم * على أن ماذكرتم استدلال بنظر العقل ففيه اثبات مانفيتم فيتناقض فان زعموا أنه معارضة للفاسد بالفاسد * قلنا إما أن يفيد شيأ فلا يكون فاسدا أو لايفيد فلا يكون معارضة *

بينهما بين[1] كمالايخفى (قوله لما فيه من خلاف السمنية) وكذا الحال في المتواتر[2] * وقد يقال ان هذا نكتة التصريح * والقول بأن الخلاف ثمة ليس فى مرتبة الخلاف ههنا ليس على ماينبغي (قوله فى جميع النظريات) الاولى أن يقال بدله فى جميع العقليات لما نقل عنهم انهم قالوا لاطريق الى العلم سوى الحس على ما هو المناسب للمقام وعدم تقييد العلم بهما * ونكتة التخصيص بالنظري غير خفية[3] كمالايخفى تدبر (قوله وبعض الفلاسفة) نقل عن ارسطو أنه قال لايمكن تحصيل اليقين فى المباحث الالهية • والمهندسون أنكروا افادته فى الالهيات بل في الطبيعيات واعترفوا به في الهندسيات والحسابيات (قوله بناء على كثرة الخ) دليل البعض اذ لاخلاف فى العلوم المتسقة المنتظمة كالحسابيات والهندسيات (قوله ففيه اثبات مانفيتم) من افادة النظر العلم فى بعض النظريات الالهية لان هذا الذى أى نسبة عدم المعلومية الى ذات الله تعالى[4] وصفاته حكم في الآلهي فيكون النظر فيه من قبيل النظر في الآلهي * وتخصيص محل النزاع بالاحكام الايجابية[5] الالهية مما لاوجه له[6] * وقد يقال ان مجرد النسبة الى ذات الله تعالى وصفاته هل يكفى في كونه من الآلهي ففيه تردد والظاهر الكفاية[7] * لكن بقي أن هذا انما يرد عليهم اذا ادعوا العلم فى هذه المسئلة • وأما اذا اكتفوا فيها بالظن فلا على مانقل عن الامام من أنه لا نزاع لاحد فى افادة النظر للظن وانما الخلاف في افادته اليقين تأمل (قوله فان زعموا الخ) يعني ان اعترفوا بعدم الافادة هربا من التناقض وادعوا أن ماذكروا شبهة توهم نقيض مدعى الخصم[8] • والغرض منه مقابلة الوهم بالوهم (قوله قلنا الخ) تقريره على مافى شرح المقاصد أن يقال ان ماذكرتم ان أفاد بطلان مذهبنا بوجه من الوجوه كان النظر مفيداً[9] في الجملة • وان لم يفد كان لغوا وبقي دليلنا سالما من المعارض * وأنت خبير بأنه على هذا لايتجه ماقال الفاضل المحشي

(قوله بناء على كثرة الاختلاف الخ) هذا دليل بعض الفلاسفة لاالسمنية على ما توهم اذ لا كثرة اختلاف في العلوم المتسقة من الهندسيات والعدديات (قوله فيتناقض) لان هذا نسبة عدم المعلومية الى ذات الله تعالى وصفاته فيكون من قبيل النظر فى الالهيات لكن يرد أن يقال هذه الطائفة انما تنفي العلم لاالظن ولعلهم يدعون الظن في هذه المسئلة أيضاً (قوله فلا يكون فاسداً) يرد عليه ان افادة الالزام لاتنافي الفساد في نفسه والحجج الالزامية شائعة في الكتب والقول بعدم افادتها تقول

(١) اذ الكلام في التصريح بعنوان السبب عند الحكم به اجمالا * وأنت خبير بانه على هذا ان كلمة أيضاً في عبارة المصنف رحمه الله ليست واقعة موقعها (منه) (٢) والنكتة لايجب ان تكون مطردة فلا يرد ماقيل من أن الخلاف في المتواتر أيضاً وفيه ههنا أيضاً توكيد التصريح (منه) (٣) وهو أن كمال الانسان بتحصيل المطالب النظرية • أو أن الخلاف متصور فى النظريات حيث قالوا النظر الصحيح مفيد للعلم خلافا للسمنية • والكلام الذى نقل عنهم تقريبي (منه) (٤) مثل أن يقال ذات الله لا يعلم بالدليل العقلى (منه) (٥) وأما كون السالبة على صرافتها بدون الارجاع الى الموجبة السالبة المحمول مسئلة الفن فبحث آخر لا خصوصية له بالالهى (منه) (٦) لان مجموع المسئلة لابد أن يكون من الاعراض الذاتية للموضوع وما نحن فيه ليس كذلك (منه) (٧) لانه لايلزم ان يكون المحمول من الاعراض الذاتية بل يكفي ان يكون موضوع المسئلة ذات الله وصفاته (منه) (٨) الا أن يراد الافادة على سبيل القطع لكن انتقل النقض الى الشق الثانى (منه) (٩) فيه أن افادة بطلان مذهبنا لاتستلزم اثبات ما نفي تدبر الا أن يراد الافادة على سبيل القطع لكن انتقل النقض الى الشق الثاني (منه)

فان قيل كون النظر مفيداً للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما في قولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا لزم اثبات النظر بالنظر وإنه دور * قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف إما لعناد أو لقصور في الادراك فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء واستدلال من الآثار وشهادة من الاخبار والنظري قد يثبت بنظر مخصوص لايعبر عنه بالنظر كما يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة

يرد عليه أن إفادة الالزام لا تنافي الفساد في نفسه * تم كلامه * وأيضاً يحتمل أن يكون مقصود الزاعم مما ذكره التشكيك فلايتم الجواب حينئذ تأمل (قوله فان قيل الخ) لايقال هذه شبهة من قبل السمنية فتفيد عدم العلم بافادة النظر دون انتفاء صدقه[1] لجواز أن يكون صادقا متحققاً في نفس الامر مع امتناع العلم بالمضمون * لان المثبت ادعى صدق هذه القضية ومعلوميتها لان المقصود منها يترتب على العلم بالصدق والمنكر يدعي انتفاء معلومية صدقها وذلك اما بانتفاء صدقها أو بانتفاء العلم به فاذا أفادت الشبهة المذكورة عدم العلم بالصدق ثبت مدعي المنكر * وأنت خبير بأن هذه الشبهة لو تمت لزم ثبوت نقيض ما ادعي المنكر[2] الا أن يدعي الظن في هذه المسئلة دون العلم (قوله اثبات النظر بالنظر) أى اثبات افادة كل نظر صحيح بافادة نظر صحيح مخصوص للعلم بحذف المضاف في الموضعين[3] (قوله وانه دور) أي الاثبات المذكور دور أى يستلزم الدور بالمعنى المصطلح لان العلم بالكلية أعنى كل نظر صحيح يفيد العلم موقوف على العلم بإفادة النظر المخصوص الذى يستدل به على ذلك الحكم الكلي وهي من فروع ذلك الكلي والحال أن علم الفرع يستفاد من الاصل الكلي بضم الصغوي سهلة الحصول اليه هكذا هذا نظر صحيح وكل نظر هكذا يفيد العلم ينتج هذا يفيد العلم *ومن هذا ظهر لك أنه لاحاجة الى حمل الدور ههنا على المعنى المجازي الذي هو حاصل الدور أعني توقف الشيء على نفسه كما حمله الفاضل المحشي حيث قال أى توقف الشيء على نفسه الذى هو حاصل الدور (قوله قلنا الضروري الخ) جواب باختيار الشق الاول كما اختاره الامام الرازى (قوله وشهادة من الاخبار[4]) مثل قوله عليه السلام (كل ميسر لما خلق له) وقوله عليه السلام (كلموا الناس على قدر عقولهم) وقوله عليه السلام فى حق النساء (هن ناقصات العقل والدين) ويؤيده جعل شهادة المرأتين بمنزلة شهادة رجل واحد تدبر (قوله والنظري قد يثبت بنظر مخصوص الخ) اشارة الى الجواب باختيار الشق الثانى * حاصله أن المطلوب النظرى الذى هو افادة النظر الصحيح للعلم معبراً عنه بعنوان النظر ملحوظا على وجه الاجمال مثل أن يقال كل نظر صحيح يفيد أو بعض نظر صحيح يفيد على اختلاف الرأيين من الآمدى والامام يمكن اثباته بنظر صحيح مخصوص لايعبر عنه بالنظر الصحيح

---

(١) لان اللازم من عدم الضرورة والنظرية عدم العلم بافادة النظر دون انتفاء افادة النظر والكلام فيه (منه) (٢) أعني كون بعض النظر مفيداً للعلم اذ العلم بهذه المسئلة التى ادعاها المنكر أعني لاشئ من النظر بمفيد للعلم حاصل بالنظر تأمل (منه) (٣) أو فى أحدهما وأما عدم القول بالحذف فيحتاج الى تكلف كما لايخفى (منه) (٤) وأيضاً يدل على تفاوت العقل قوله تعالى (ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هي أحسن) اذ المراد من الحكمة هو البرهان ومن الموعظة الحكاية ومن المجادلة هي الجدل والبرهان *بالنسبة الى العقل الناقص (منه)

بعلمها والمنكر ينكرهما معا وههنا توجيه آخر لكن لايسعه المقام (قوله اثبات النظر بالنظر) أي اثبات افادة النظر بافادة النظر وذلك لان القضية الكلية أعني قولنا كل نظر مفيد مشتملة على أحكام جزئياتها فاثبات الكلية بالنظر المخصوص اثبات حكم ذلك المخصوص بنفسه * وقد يقال معنى اثبات الحكم استفادة العلم به فاللازم استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم ولا خلل فيه * وقد زيفه الشارح في شرح المقاصد ولم يلتفت اليه ههنا (قوله وانه دور) أي توقف الشيء على نفسه الذي هو حاصل الدور (قوله والنظري قد يثبت بنظر مخصوص الخ) حاصله انا نثبت الكلية بشخصية ضرورية ويجوز أن تكون الكلية نظرية والشخصية ضرورية اذا لم تؤخذ بعنوان الكلية ليلزم نظرية المحمول فيها أيضا فاللازم اثبات حكم هذا النظر من حيث انه نظر بحكمه من حيث خصوص ذاته ولا خلل فيه * هذا هو تحقيق الحق فى هذا المقام فدع عنك خرافات الاوهام

وليس ذلك لخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم * وفى تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لاتليق بهذا الكتاب (وما ثبت منه) أي من العلم الثابت بالعقل (بالبداهة) اي بأول التوجه من غير احتياج الى الفكر (فهو ضروري كالعلم بأن كل الشيء أعظم من جزئه) فانه بعد تصور معني الكل والجزء والاعظم لايتوقف على شيء * ومن توقف فيه حيث زعم أن جزء الانسان كاليد مثلا قد يكون أعظم من الكل فهو لم يتصور معنى الكل والجزء (وما ثبت بالاستدلال)

بل ملحوظا بذاته لا بعنوان النظر بحيث يكون العلم بافادة العلم ضروريا لايحتاج الى نظر آخر وان كان محتاجا اليه حال كونه ملحوظا ومعبرا عنه بعنوان النظر اذ الحكم يختلف نظرية وبداهة باختلاف العنوان فاذا قصدنا تحصيل افادة نظر من الانظار للعلم على ماهو المدعى عند الامام اعني بعض النظر الصحيح يفيد العلم فنقول ان العالم متغير وكل متغير حادث فيفيدنا العلم بان العالم حادث فقد وجد نظر صحيح يفيد العلم بلا شبهة واذا قصدنا تحصيل كل نظر صحيح يفيد العلم على ماهو المدعي عند الآمدي قلنا ان افادة القياس المذكور للعلم ليس لخصوصه بل لكونه صحيحاً مقرونا بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بالشرائط يفيد العلم لان الاشتراك في العلة المقتضية يوجب الاشتراك في الحكم المترتب عليه . وعبارة الكتاب ناظرة الى توجيه الثاني حيث قال وليس ذلك لخصوصية الخ (قوله وليس ذلك لخصوصية الخ) هذا اشارة الى جواب دخل مقدر كانه قيل المدعي كلية فلا يثبت بكون هذا النظر الصحيح الجزئي مفيداً للعلم ولا شك أن هذا النظر الجزئي بهذه الملاحظة كما يثبت حكم غيره من الانظار الجزئية في ضمن تلك الكلية كذلك يثبت حكم نفسه[1] في ضمن الكلية من غير لزوم توقف الشيء على نفسه والتناقض * وقد يجاب عنه بأن اثبات المطلوب [2] بدليل يتوقف على العلم بمقدمات الدليل دون العلم بافادته اذ كثيراً مايحصل العلم بالنتائج بالانظار الصحيحة مع الغفلة عن كونها مفيدة للعلم فاللازم حينئذ من نظرية كل نظر صحيح يفيد العلم هو أن يتوقف العلم بها على افادة النظر المخصوص فى نفسه لا على العلم بافادته حتي يلزم الدور لان الموقوف حينئذ هو العلم بها لانفسها والموقوف عليه هو نفس افادته دون العلم بافادته تأمل (قوله أى بأول التوجه من غير احتياج الى الفكر [3]) كان الاول اشارة الى المعني اللغوي للفظ البداهة . والثاني أعني قوله من غير احتياج الى الفكر اشارة الى المعني المراد به ههنا بقرينة المقابلة (قوله بأن كل الشيء أعظم من جزئه) هذا فى المركبات المقدارية المادية وليس على اطلاقه على مالايخفي * وقد يناقش فيه على رأى القائلين بتركب الاجسام من الجواهر الفردة اذ ثبوت الاعظمية فى الكل لايتصور بدون ثبوت الاصغرية فى الجزء والصغر والعظم فرع المقدار ومن الاعراض الاولية له ولامقدار في الجزء تأمل

---

(١) أى يثبت حكم نفسه من حيث أنه نظر بحكمه من حيث هو بخصوص ذاته (منه) (٢) من افادة النظر فى بعض النظريات الالهيات لان هذا التي من نسبة عدم المعلومية الى ذات الله تعالى وصفاته حكم فى الالهي فيكون النظر فيه من قبيل النظر في الالهي وتخصيص النظر بالاحكام الايجابية الالهية عما لا وجه له * وقد يقال ان مجرد النسبة الى ذات الله تعالي وصفاته هل تكفي فى كونه الالهي ففيه تردد والظاهر الكفاية (منه) (٣) لعل قوله من غير احتياج تفسير لقوله باول التوجه (منه)

(قوله من غير احتياج الى الفكر) الاولى أن يقول من غير احتياج الى مطلق السبب لان مايحصل بأول التوجه لايحتاج الى مطلق السبب وجعله تفسيرا لاول التوجه لا يلائم تقرير الشارح كاستعرفه (قوله فهو ضروري كالعلم الخ) الظاهر من عبارة المصنف وتقرير الشارح ان الضرورى فى مقابلة الاكتسابي بمعنى الحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار ويرد عليه ان المثال المذكور يتوقف على الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور وأنه يلزم أن يكون حال بعض العلم الثابت بالعقل كالتجربيات والحدسيات مبهما فالاولى مافى بعض الشروح من أن البداهة عدم توسط النظر لا أول التوجه والضرورى يقابل الكسبي والاستدلالي وهما مترادفان

(قوله)

أي بالنظر في الدليل سواء كان استدلالا من العلة على المعلول كما اذا رأى نارا فعلم أن لها دخانا أو من المعلول على العلة كما اذا رأى دخانا فعلم أن هناك ناراً * وقد يخص الاول باسم التعليل والثاني بالاستدلال (فهو اكتسابي) أي حاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات والاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات فالاكتسابي أعم من الاستدلالي لانه الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلالي اكتسابي ولا عكس كالابصار الحاصل بالقصد والاختيار * وأما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق

(قوله أي بالنظر في الدليل[1]) ولا يبعد أن يفسر الاستدلال بنفس الدليل (قوله وقد يخص الاول باسم التعليل) وهو المسمى بالبرهان اللمي أي من العلة الي المعلول (قوله والثاني بالاستدلال) وهو المسمي بالبرهان الاني يعني أن المشهور اطلاق الاستدلال على الاستدلال من العلة على المعلول وبالعكس وربما يخص الاول باسم التعليل والثاني بالاستدلال واضافة الاسم بيانية والباء داخلة على المقصور (قوله أي حاصل بالكسب) لا خفاء في أن ما مر من تفسير البداهة بقوله من غير احتياج الي الفكر[2] والحكم على ما ثبت بالبداهة بالمعنى المذكور مطلقاً بأنه ضروري يقتضي أن يفسر الاكتسابي بالحاصل بالنظر والفكر ويراد بالضروري ما يقابل الاستدلالي (قوله والنظر في المقدمات) عطف تفسيري للصرف (قوله فالاكتسابي أعم) مطلقا أي بحسب الصدق والحمل * وعند بعض المحققين أعم منه بحسب المفهوم وأما بحسب الصدق فمتلازمان بالاتفاق (قوله فقد يقال في مقابلة الاكتسابي) كما وقع في عبارة الكتاب (قوله ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق[3]) قال الفاضل المحشي كلمة ما عبارة عن العلم الحاصل بقرينة أنه قسم من أقسام العلم الحادث فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب تعالى ضروريا * تم كلامه * والظاهر أن الحصول معتبر في ماهية العلم فلا حاجة الى التقييد بالحاصل[4] واطلاق العلم على غير الحاصل لا يجوز سيما على ما ليس من شأنه أن يحصل * وأيضاً قد يناقش فيه بأن مثل هذه القرينة في باب التعريف غير مقبولة * وقد يقال إن الضروري بمعنى عدم التوقف على النظر[5] يصدق على علمه تعالى فاختصاص الضروري وجعله من أقسام العلم الحادث ليس بجيد[6] * الا أن يجعل التقابل

(قوله ويفسر بما لا يكون تحصيله الخ) كلمة ما عبارة عن العلم الحاصل بقرينة انه قسم من أقسام العلم الحادث فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب ضروريا * لكن يرد عليه ان بعضهم أدرج الحسيات في هذا التفسير لتوقفها على أمور غير مقدورة لانعلم ماهي ومتى حصلت وكيف حصلت فكيف يدرجها الشارح في الكسبي القسيم له * وجوابه ان الشارح حمل التعريف على نفي دخل القدرة وذلك البعض حمله على نفي استقلال القدرة ولكل وجهة هو موليها

(١) الدليل على ما مر ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه . فلا بد حينئذ من التجريد حتى تصح الاضافة (منه) (٢) على وجه كلي كما يستدعيه الدليل أي الحكم بالاكتسابي على ما ثبت بالاستدلال (منه) (٣) ومما يليق أن يشار اليه ههنا هو أنه قدس سره قال في شرح المواقف وما لا يكون تحصيله مقدوراً لا يمكن الانفكاك عنه * أقول ان الملازمة في حيز المنع لجواز توقف الشيء على أشياء متعددة بعضها مقدور كالاحساس وبعضها غير مقدور فيصدق عليه أن تحصيله غير مقدور وان كان تركه مقدوراً بترك الاسباب المقدورة فاذن انفكاكه لعدم مباشرة الاسباب المقدورة من أول الامر (منه) (٤) وأيضاً أن اعتبار قيد الحصول مغن عن اعتبار العلم بان يقال ان قيد الحصول مراد ههنا بالقرينة المذكورة (منه) (٥) والاستعداد المعتبر فيه قد يكون بحسب الجنس كعدم البصر بالنسبة الى العقرب وعدم النظر من هذا القبيل فلا يشمل علمه تعالى اذ لا تجانس بينه وبين علمنا وفيه تأمل (منه) (٦) وقد يقال إن كلا من الضروري والنظري لا يخلو عن إيهام الحدوث ولهذا لا يوصف علمه تعالى بهما (منه)

وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا أي حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار • وبعضهم ضروريا أي حاصلا بدون الاستدلال فظهر أنه لا تناقض في كلام صاحب البداية حيث قال إن العلم الحادث نوعان * ضروري وهو

بين الضروري والنظري تقابل العدم والملكة دون الايجاب والسلب • أو يقال إن الضروري يوهم الحدوث ولهذا لا يوصف علمه تعالى به * قال الفاضل المحشي لكن يرد عليه أن بعضهم أدرج الحسيات في هذا التفسير لتوقفها على أمور غير مقدورة اذ لا نعلم ماهي ومتى حصلت وكيف حصلت فكيف يدرجها الشارح في الكسبي القسيم له وجوابه أن الشارح حمل التعريف على نفي دخل القدرة وذلك البعض حمله على نفي استقلال القدرة * تم كلامه * ولا خفاء في أن المتبادر من القدرة عند اطلاقها هي القدرة التامة وحمل اللفظ في التعريفات على المتبادر واجب عند انتفاء القرينة الواضحة * وقد يمنع التبادر • وأيضاً يقال إن ماهو المتبادر خلاف المذهب * ولو قيل إن المراد استقلال القدرة بطريق العادة بمعني أن تكون قدرتنا كافية فى تحصيله عادة وذلك ليس خلاف المذهب * قلنا إن الكسبي قد يتوقف على أشياء ضرورية كالمبادي الضرورية فلا تكفي قدرتنا في تحصيله أيضاً عادة الا أن يقال ان العبرة بالامور القريبة * وأيضاً ان مثل ماقيل فى الحسيات محتمل في الاكتسابي والنظري أيضاً وعدم العلم بالامر لا يستلزم العلم بعدمه فلا قطع بكفاية قدرتنا في تحصيل النظريات والكسبيات * وأيضاً ما ذكره البعض في بيان توقف الحسيات على الامور الغير المقدورة من قوله اذ لا نعلم ماهي الخ لا يفيد ما ادعاه اذ عدم العلم[1] لما ومتى وكيف لا يفيد الحكم بكون تلك الامور الغير المقدورة موقوفا عليها[2] والحق أن أمر التوقف على الامور الغير المقدورة غير معلوم فى الحسيات كما أنه غير معلوم في النظريات والكسبيات بل هو مجرد احتمال والحكم بالتوقف فى أحدهما دون الآخر تحكم بحت[3] ولهذا لم يلتفت اليه الشارح ولم يدرج الحسيات في هذا التفسير تأمل (قوله فمن ههنا جعل الخ) أي من اطلاق الضروري تارة في مقابلة الاكتسابي وتفسيره بما لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق وأخرى فى مقابلة الاستدلالي وتفسيره بما لا يحتاج في حصوله الى نظر وفكر * وأنت خبير بانه يحتمل ان يكون المنشأ هو القول بتوقف الحسيات علي الامور الغير المقدورة كما قال البعض وبعدمه كما هو الظاهر المشهور دون الاطلاق تارة فى مقابلة الاكتسابي والاخرى في مقابلة الاستدلالي فالحصر المستفاد من تقديم الجار في حيز المنع كما لا يخفى تدبر (قوله بالاختيار) تصريح بما علم ضمناً لان المباشرة هو الكسب وذلك لا يكون الا مع الاختيار (قوله فظهر أنه لا تناقض الخ) توجيه التناقض أنه جعل الضروري في مقابلة الكسبي وفسره بما يحدث فى النفس بلا كسب واختيار وجعل الحاصل بنظر العقل من الكسبي ثم قسمه الى ضروري واستدلالي فجعل قسم الشيء قسيما له * وحاصل الدفع أن القسم مايقابل الاكتسابي والقسم مايقابل الاستدلالي * ولك أن تقول ان الاستدلالي أخص من الكسبي مطلقاً ونقيض الاخص المطلق أعم مطلقاً من نقيض الاعم المطلق فاذا كان ما يقابل الاستدلالي قسما من الاكتسابي يستلزم كون ما يقابل الاكتسابي قسما منه لان الاعم

---

(١) فيه أن عدم العلم ليس من الحسيات (منه) (٢) فيه أن عدم العلم لعدم العلم بالخصوصيات (منه) (٣) وبالجملة إن هذا من قبيل الحكم بالامر المجهول المتساوي الطرفين (منه)

(قوله فظهر أنه لا تناقض الخ) وجه التناقض أنه جعل الضروري فى مقابلة الكسبي وجعل الحاصل بنظر العقل من الكسبي ثم قسمه الى الضروري والاستدلالي فكان قسم الشيء قسما منه وحاصل الدفع أن القسيم مايقابل الاكتسابي والقسم ما يقابل الاستدلالي هذا وليت شعري كيف يخيل التناقض ابتداء وقد مر أن العلم لا يكون الا بالاسباب وصاحب البداية جعل الكسبي ما يكون بمباشرة الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الى ثلاثة ثم قسم ماهو بسبب خاص أعني نظر العقل الى الضروري والاستدلالي فليس المقسم الاسباب المباشرة حتي يكون الحاصل بنظر العقل حاصلا بسبب مباشرة فيتناقض * ولو سلم فيجوز أن يكون بين القسم والاقسام عموم من وجه فيكون نظر العقل أعم من وجه من السبب المباشر والمقسم هو الحاصل بالاعم فلا تناقض أصلا * ثم يرد على التقسيم الثاني منع الحصر بالحدسيات والتجربيات فيحتاج الى جعل قوله من غير فكر تفسيراً لقوله بأول نظر فيكون الضروري بمعنى الحاصل بدون فكر

مايحدثه الله في نفس العبد من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده وتغير أحواله • وا كتسابي وهو مايحدثه الله فيه بواسطة كسب العبدوهو مباشرة أسبابه*وأسبابه ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل* ثم قال:الحاصل من نظر العقل نوعان*ضروري يحصل بأول النظر من غير تفكر كالعلم بأن الكل أعظم من الجزء* واستدلالي يحتاج فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان (والالهام) المفسر بالقاء معنى في القلب بطريق الفيض (ليس من أسباب المعرفة بصحة الشئ عند أهل الحق) حتى يُرد به الاعتراض على حصر الاسباب فى الثلاثة المذكورة*وكان الاولى أن يقول من أسباب العلم بالشئ الاأنه حاول التنبيه على أن مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلح

المطلق اذا كان قسما من الشئ يوجب كون الاخص قسما منه بناء على ان القسم أخص مطلقاً من المقسم * ولا مخلص عنه الا أن يقال انه يجوز أن يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه أو يجعل الضروري المقابل للاستدلالي قيد القسم* قال الفاضل المحشي وليت شعري كيف يخيل التناقض ابتداء وقد مر أن العلم لا يكون الا بالاسباب وصاحب البداية[1] جعل الكسبي مايكون بمباشرة الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الى ثلاثة ثم قسم ماهو بسبب خاص أعني نظر العقل الى الضروري والاستدلالي فليس المقسم الاسباب المباشرة[2] حتى يكون الحاصل بنظر العقل حاصلا بسبب مباشرة[3] فيتناقض•ولوسلم فيجوز أن يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه فيكون نظر العقل أعم من وجه من السبب المباشر والمقسم هو الحاصل بالاعم فلا تناقض أصلا* تم كلامه * ولك أن تقول ان وجه التخيل هو أنه جعل الضروري ابتداء قسيما للاكتسابي غير متناول للاختياري وجعله ثانياً متناولا للاختياري في الجملة حيث حصر الحاصل من نظر العقل في الضروري والاستدلالي وأدرج ماعدا الاستدلالي في الضروري كالحدسيات والتجربيات والحسيات فكأنه قال لاشئ من الضروري باختياري وبعض الضروري اختياري (قوله كالعلم بوجوده) يدل على زيادة الوجود وهو خلاف مذهب الاشعري (قوله وهو مباشرة الخ) أي الكسب مباشرة أسباب العلم •صريح في أن المباشرة لاتنفك عن الاختيار كما أشرنا اليه آنفاً (قوله وأسبابه) أى العلم ورجع الضمير الي الكسب تكلف (قوله ونظر العقل) الظاهر أن يقال والعقل كما قال المصنف (قوله الى نوع تفكر) الاولى الاقتصار على ذكر تفكر وترك لفظ نوع كما تقتضيه المقابلة (قوله المفسر بالقاء معني في القلب) الظاهر أن المراد بالمعني مايقابل المحسوس أعني مالا يمكن أن يحس دون مايقابل اللفظ وأن هذا القيد للتخصيص لان الالهام بمعنى الاعلام بانزال الكتب سبب للعلم (قوله بطريق الفيض) أى بلا اكتساب واستفادة كما هو المشهور* وقد يقال لابد من قيد من الخير لتخرج الوسوسة *والقول بأن الفيض لا يكون الابطريق الخير ليس بجيد تدبر (قوله عند أهل الحق) خلافا لبعض المتصوفة والروافض أنه من أسباب العلم مستدلين بقوله تعالى(فألهمها فجورها) الآية *والجواب بعد تسليم دلالته على السببية أن الالهام ههنا بمعنى الاعلام بانزال الكتب وارسال الرسل* ومن ههنا ظهر لك

(قوله حتى يرد به الاعتراض الخ) فيحتاج الي دفعه بأنه لما لم يتعلق بعده سببا مستقلا غرض صحيح أدرجوه فى العقل مثل الحدس والتجربة والوجدان

(١) وأيضاً فسر صاحب البداية كلا من الضروري والاكتسابي بمعنى مغاير لمعنى الآخر فلا مجال لتوهم التناقض * وكون مشاكلة اللفظ منشأ التوهم بعيد فتأمل (منه) (٢) بناء على حسن الظن في شأن صاحب البداية (منه) (٣) على التوصيف والتأنيث بتأويل السبب بالعلة (منه)

عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات أو الكليات والمعرفة بالبسائط أو الجزئيات الا أن تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له * ثم الظاهر أنه أراد أن الالهام ليس سبباً يحصل به العلم لعامة الخلق ويصلح للالزام على الغير والا فلا شك أنه قد يحصل به العلم وقد ورد القول به في الخبر نحو قوله عليه الصلاة والسلام ألهمني ربي وحكي عن كثير من السلف وأما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يفيدان الظن والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال فكأنه أراد بالعلم مالا يشملهما والا فلا وجه لحصر الاسباب في الثلاثة (فالعالم) أي ماسوى الله تعالى من الموجودات

وجه تخصيص الحكم بالالهام المفسر بالمعنى المذكور تأمل (قوله مما لا وجه له) لعل الوجه فيه هو التنبيه على أن الملهم لا يكون الا حقاً وثابتاً وهو لا يتعلق الا بالخير ولو كان الالهام سبباً لا يكون الا للامر الحق [1] (قوله وأما خبر الواحد الخ) اشارة الى جواب دخل مقدر فكأنه قيل حصر الاسباب في الثلاثة في حيز المنع اذ خبر الواحد وكذا تقليد المجتهد يفيد ان العلم مع أنهما ليسا من الاسباب الثلاثة المذكورة * وحاصل الجواب أنه أراد بالعلم الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لا مايعم الظن [2] والجزم الذى يقبل الزوال (قوله فكأنه أراد بالعلم الخ) لا يقال إن تعريفه بقوله صفة يتجلى بها المذكور ينافى هذه الارادة لانه يعم اليقينية وغير اليقينية كما صرح به الشارح ثمة حيث قال فيشمل التصديقات اليقينية وغير اليقينية * لانه رده ثانياً حيث قال ولكن ينبغي أن يحمل التجلى على الانكشاف التام الذى لا يشمل الظن لان العلم عندهم مقابل للظن * ولو قيل ان هذا يدل على أنه أراد بالعلم مالا يشمل الظن فقط لا مايشملهما * قلنا الاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال من قبيل الظن الغالب لكن قوله ولكن ينبغي الخ يدل على أن ظاهر التعريف ناظر الى العموم وهذه الارادة ليست مقطوعا بها ولهذا قال ههنا فكأنه الخ (قوله والا فلا وجه الخ) ليس على ماينبغي كما لا يخفي * والاولى أن يقال لان العلم عندهم مقابل للظن واطلاق العلم على مايعم الظن والتقليد خلاف العرف واللغة [3] تدبر (قوله فالعالم) مشتق من العلم وهو في الاصل اسم لما يعلم به الشيء ثم غلب فيما يعلم به الصانع كالخاتم لما يختم به . ويسمى به كل جنس موجود من حيث انه يعلم به الصانع سواء كان من ذوى العلم أولا * وقد يخص بذوي العلم ويقال العالم اسم لذوي العلم . وعلى التقديرين اما اسم للمجموع أو للقدر المشترك . وصحة الجمع تؤيد الثاني [4] (قوله أي ماسوي الله تعالى) الموصول وان كان يعم الاشخاص والاجناس لكن المراد هو الاجناس بقرينة قوله يقال عالم الاجسام الخ الا أن مثل هذه القرينة غير مرضي في باب التعريفات (قوله من [5] الموجودات) الخارجية اذ هم لا يقولون بالوجود الذهني * على أن المستدل به ومايعلم به الصانع هو الحادث * ولعل القول بوجود الاجناس انما هو باعتبار الافراد الشخصية لا باعتبار أنفسها اذ الموجود في الحقيقة ليس الا الاشخاص فاطلاق العالم على الاجناس انما هو باعتبار الافراد المندرجة تحتها . ولذا قيل ان العالم عبارة عن الآحاد المتجانسة

(قوله الا أن تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له) قيل الصحة ههنا بمعنى الثبوت قال الشاعر * صح عند الناس أني عاشق * أي ثبت وجوابه أنه خلاف الظاهر وفيه استدراك وايهام خلاف المقصود (قوله فكأنه الخ) كلمة كان غير مرضية ههنا فتأمل

---

(١) أي الثابت في نفس الامر فمعنى قوله بصحة الشيء أن الشيء الصحيح ثابت في نفس الامر (منه) (٢) قد يقال ان الظن المقابل للعلم يتناول الكل قطعاً (منه) (٣) قد يقال ان الظن المقابل للعلم متناول للكل (منه) (٤) ويؤيد الاول قوله من الموجودات بلفظ الجمع (منه) (٥) الظاهر أن كلمة من للبيان وتحتمل التبعيض (منه)

مما يعلم به الصانع يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك

(قوله مما يعلم به) أي من شأنه أن يعلم[1] به * قال الفاضل المحشي اشارة الى وجه التسمية وليس من التعريف كما هو المشهور والا يلزم الاستدراك * تم كلامه * فحينئذ تخرج الصفات عن التعريف بقيد سوي[2] حملا على المعنى المصطلح كما يشعر به عبارة الشارح وتخصيص الموصول بالاجناس أو باعتبار قيد المتجانسة في التعريف * والكل غير جيد * والاولى أن يعد من التعريف ويحترز به عن الصفات * على أن ذكر القيد في التعريفات للتوضيح والاشارة الى المناسبة بين المعنى الاصلي والمعنى العرفي شائع ولا تعد أمثال هذه القيود مستدركة كيف والاشارة الى وجه التسمية والمناسبة أمر معتد به (قوله يقال عالم الاجسام) كأنه من تتمة التفسير واشارة الى ماهو المراد به • يعني ليس المراد جميع[3] ماسوي الله بحيث لا يكون له أفراد بل انحصر في فرد بل ما يعم الكل والبعض من الاجناس فالعالم يطلق على الكل وعلى كل جزء منه من الاجناس باعتبار الوضع الواحد كاطلاق القرآن عند الاصوليين على الكل والبعض قال الشارح في شرح الكشاف هو اسم لكل جنس وليس اسما للمجموع بحيث لا يكون له أفراد بل أجزاء فيمتنع جمعه[4] * تم كلامه * ولعله أراد أنه موضوع لما يعم كل جنس واطلاقه عليه من قبيل اطلاق اسم الكلي على جزئياته كاطلاق لفظ الانسان على زيد وعمرو[5] دون اطلاق الاسم على الموضوع له بأن يكون موضوعا لكل واحد واحد من الاجناس بأوضاع متعددة كما في لفظ العين أو بوضع واحد كما في أسماء الاشارة اذ الوضع العام والموضوع له الخاص مخصوص بمواضع والعالم ليس منها • وفي الحدود ان العالم مجموع الاجسام الطبيعية والبسيطة كلها • ويقال العالم لكل موجودات متجانسة • وفي الصحاح ان العالم الخلق والجمع العوالم قيل العالم جمع لا واحد له والعوالم جمع الجمع * قال قدس سره في شرح الكشاف ان العالم لما كان مطلقا على الجنس بأسره نزل منزلة الجمع ولهذا توهم أنه جمع لا واحد له وليس بجمع حقيقة (قوله وعالم النبات) جمع الاجسام والاعراض وأفرد البواقي رعاية لما هو المشهور في ألسنتهم واطلاقاتهم وفيه نكتة أخرى[6] كما لا يخفي تأمل (قوله الى غير ذلك) من الاجناس الموجودة

(قوله مما يعلم به الصانع) اشارة الى وجه التسمية وليس من التعريف كما هو المشهور والا يلزم الاستدراك (قوله يقال عالم الاجسام الخ) اشارة الى أن المراد ماسوى الله تعالى من الاجناس فزيد ليس بعالم بل من العالم والى أن العالم اسم للقدر المشترك بينها فيطلق على كل منها وعلى كلها لا أنه اسم للكل والا لما صح جمعه

(١) فيه أن تفسير العالم بهذا التفسير ليس مختصاً بصاحب الاصطلاح وتصحيح التعريف على رأيه غير جيد (منه)(٢) وبه أيضاً خرج مجموع المركب من الواجب والممكن تأمل (منه)(٣) فيه إشارة الى أمور ثلاثة * أحدها أنه اسم للقدر المشترك بين الكل والجزء * وثانيها أنه غير مختص بذي العلم * وثالثها أنه اسم للاجناس دون ما يعمها والاشخاص تأمل (منه)(٤) فيه أن اطلاق اسم العالم على كل جنس كاف في صحة الجمع لكنه تعسف (منه)(٤) أجيب عنه بان اطلاق العالم على كل جنس من الموجودات ولو بطريق المجاز كاف في صحة الجمع (منه) (٥) اعلم أن زيداً فرد الفرد اذا كان العالم اسم الكلي وفرد الجزء ان كان اسم الكل وجزء الجزء اذا كان مجموع الآحاد المتجانسة (منه)(٦) وهي أن العالم كما يطلق على الاجناس من حيث الجمعية كذلك يطلق عليها من حيث الافراد (منه) (٦) وهي أن تحت الجسم والعرض طبائع كثيرة مختلفة بالحقيقة بخلاف النبات فانه ليس تحته طبائع مختلفة وبخلاف الحيوان فان تحته وان كان طبائع مختلفة لكنها ليست كثيرة فلهذا أفردهما * ولهذه النكتة أشار بايراد الاجسام والاعراض بصيغة الجمع الى ان الاجسام والاعراض من الافراد الكلية والشخصية وبايراد النبات والحيوان بعدها بصيغة الافراد مع أن الاجسام تعم النبات والحيوان الى أن المراد بما سوى الله تعالى الطبائع الكلية لا مطلقاً فافهم (منه)

فيخرج صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات كما أنها ليست عينها (بجميع أجزائه) من السموات ومافيها والارض وماعليها (محدث) أي يخرج من العدم الى الوجود بمعنى أنه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادّها وصورها وأشكالها وقدم العناصر بموادها صورها لكن بالنوع بمعنى أنها لم تخل قط عن صورة . ثم أطلقوا القول بحدوث ماسوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج

(قوله فيخرج صفات الله تعالى) من العالم ومافيها بأن تكون جزئياً أوجزءاً (قوله ليست غير الذات) يدل على ان الصفات تخرج بقيد سوى بالمعنى المصطلح * وقد عرفت ما فيه (قوله بجميع [1] أجزائه) أي بتمامها بمعنى كل واحد واحد من أجزائه * وهذا صريح في أن العالم اسم للكل دون القدر المشترك فلا تكون القضية كلية متعارفة [2] بل مخصوصة فلا تكون مسئلة الفن الا بالتأويل البعيد بأن كل جزء من أجزائه محدث * والقول بأن المراد من الاجزاء الجزئيات وانما عبرعنها بالاجزاء تنبيهاً على أن لكل واحد من الجزئيات حيثية الجزء اذ المجموع أيضاً من جزئيات العالم فاسد اذ اللازم منه كون أكثر الجزئيات جزءاً للبعض دون كون كل واحد منها جزء العالم * ولا يبعد كل البعد أن تكون نكتة التعبير الاشارة الى أن العالم وان لم يكن جمعاً حقيقة لكنه نزل منزلة الجمع لما نقلناه * وقد يقال ان المراد بالاجزاء أجزاء جزئيات العالم [3] واضافته الى العالم لادنى ملابسة فكان أجزاء جزئي الشيء أجزاء له فالمعنى ان كل واحد من افراد العالم باعتبار كل واحد من أجزائه وان كل جزء من كل فرد من افراد العالم محدث * وأنت تعلم ان هذا دخل في الرد على الفلاسفة وفي كون المسئلة كلية متعارفة وان كان لا يخلو عن التكلف تأمل [4] (قوله من السموات وما فيها [5] والارض وما عليها) اشارة الى جميع العلويات والسفليات من الاجناس وجمع السموات وافراد الارض بناء على انها طبقات متفاصلة بالذات ومختلفة بالحقيقة بخلاف الارض كذا في تفسير القاضي (قوله محدث) بالحدوث الزماني وهو مسبوقية الوجود بالعدم [6] واليه أشار بقوله بمعنى انه كان الخ (قوله وصورها) أي الجسمية بقرينة قوله بالنوع اذ الصورة النوعية قديمة بالجنس دون النوع هذا اذا أريد بالنوع المعنى الاصطلاحي وأما اذا أريد المعنى اللغوي فلا مانع من ان يحمل على معنى يعم النوعية أيضاً * وأنت خبير بان اثبات الجنس المصطلح للصور النوعية التي هي الفصول باعتبار الوجود الذهني أو بمنزلة الفصول مشكل بعد قيام البرهان على بساطة الفصول تأمل

(قوله لكن بالنوع) المشهور أن الصور النوعية العنصرية قديمة بالجنس حتى جوزوا حدوث نوع النار مثلا * لكن يشكل ببقاء صور الاسطقسات الاربعة في أمزجة المواليد القديمة بالنوع فكان الشارح مال الى هذا أو أراد النوع الاضافي

(١) المراد بالجميع الكل الافرادي أي كل واحد واحد من أجزائه (منه) (٢) لانه على هذا التقدير يكون ما صدق عليه العالم وفرده مجموع ماسوى الله من الاجناس الموجودة في الخارج ولا تعدد في مجموع الاجناس فتكون القضية أي العالم محدث مخصوصة كزيد كاتب (منه) (٢) قال المحقق الرازي في المحاكمات إن القضية التي يحكم فيها على المجموع من حيث هو مخصوصة (منه) (٣) أو يصار الى الحذف أو الاستخدام (منه) (٤) لان الكلية المتعارفة هي التي يحكم فيها على أفراد الموضوع الذكرى لا على أجزاء افراد الموضوع (منه) (٥) المراد بما فيها ماوجد فيها داخلا في حقيقتها أو خارجا عنها متمكناً فيها أو حالا * ونكتة اختيار في في السموات وعلى في الارض غير خفية (منه) (٦) وقول الشارح أي يخرج الخ ناظر الى ان الحدوث عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود وفيه قول بالواسطة ولذا قال بمعنى أنه كان الخ (منه)

الى الغير لابمعنى سبق العدم عليه * ثم أشار الى دليل حدوث العالم بقوله (إذ هو) أى العالم (أعيان وأعراض) لانه ان قام بذاته فعين والا فعرض وكل منهما حادث لما سنبين * ولم يتعرض له المصنف رحمه الله تعالى لان الكلام فيه طويل لايليق بهذا المختصر كيف وهو مقصور على المسائل دون الدلائل (فالاعيان ما) أى ممكن يكون (له قيام بذاته) بقرينة جعله من أقسام العالم * ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين أن يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضوعه أي محله الذي يقومه ومعنى وجود العرض فى الموضوع هو أن وجوده في نفسه هو وجوده فى الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم في الحيز لان وجوده في نفسه أمر ووجوده فى الحيز أمر آخر ولهذا ينتقل عنه * وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته استغناؤه عن محل يقومه ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به بحيث يصير الاول نعتاً والثاني منعوتا سواء كان متحيزا كما فى سواد الجسم أولا كما في صفات الله تعالى والمجردات (وهو)

(قوله ومعنى قيامه) أي قيام العين أو الممكن * قيده بالاضافة احترازاً عن قيامه تعالى بذاته * ثم لايخفى أن هذا التعريف يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير والمشهور أنه ليس بعين (قوله هو وجوده فى الموضوع) أي ليس أمراً آخر بل عين وجوده فى الموضوع وقيامه به . وليس بشيء اذ يصح أن يقال وجد فى نفسه فقام بالجسم وامكان ثبوت شيء فى نفسه غير امكان ثبوته لغيره فكيف يتحد الثبوتان كذا في شرح المواقف

(قوله ثم أشار الخ) وانما قال أشار لان الدليل ليس مذكوراً بتمامه أو الغرض الاصلي منه هو التقسيم[1] والاشارة الى الاقسام * والظاهر ان المراد بالدليل مصطلح أرباب المعقول دون الاصول (قوله أعيان واعراض) الاولى ان يقال عين وعرض واليه أشار الشارح[2] (قوله ولم يتعرض له) أى دليل الحدوث لان الكلام في بيان الحدوث طويل الخ (قوله أي ممكن) بالامكان الخاص لئلا يتناول الواجب وما هو قرينة التقييد والتخصيص بالممكن قرينة التقييد بالخاص (قوله بقرينة الخ) هذا انما يتم لو لم يكن القسم أعم من وجه من المقسم[3] كما هو التحقيق (قوله ومعنى قيامه) أي العين أو الممكن هو التحيز بنفسه بان لا يكون فى عروض التحيز له واسطة فى العروض[4] ومعنى التحيز بالتبع مايقابله بخلاف معنى قيام الواجب بذاته فانه هو الاستغناء عن المحل . هذا عند جمهور المتكلمين النافين للجواهر المجردة * وبهذا اندفع ماقاله الفاضل المحشي من أن هذا التعريف يصدق على المركب من عين وعرض[5] قائم به كالسرير * والمشهور أنه ليس بعين * تم كلامه * اذ تحيز المركب منهما ليس أوليا بل بواسطة الجزء الذى هو العين على ان الوحدة معتبرة فى المقسم والمجموع المركب من القسمين خارج عن المقسم * على أن السرير عندهم عبارة عن الجواهر المخصوصة المركبة على وضع وهيئة مخصوصة من غير أن تكون الهيئة داخلة ومقومة اذ الهيئة التأليفية أمر اعتبارى غير موجود فكيف تكون جزأ من الموجود * وعلى تقدير الجزئية فالمجموع أمر اعتبارى خارج عن المبحث (قوله ولهذا يمتنع الانتقال عنه) فيه أن منشأ الامتناع هو كون المحل من علل وجوده دون ما ذكره على ما بين في موضعه (قوله معنى قيام الشيء) قيد بالشيء دون الممكن اشارة الى أن معنى القيام بذاته في الواجب والممكن بمعنى واحد واشتراكه معنوى بخلاف المتكلمين

(١) هذا انما يتم اذا كان قوله أعيان واعراض من قبيل التقسيم دون الاحكام اذ المحمول قد يكون أعم بخلاف القسم (منه) (٢) لانه معرف وكل معرف يجب ان يكون مفرداً لا جمعاً والا يلزم التعريف بالافراد (منه) (٣) هذا انما يتم اذا كان الاعيان نفس القسم دون قيد القسم (منه) (٤) يحتمل ان يراد بالواسطة هنا الواسطة فى الثبوت (منه) (٥) فيه أن النقض باق الا أنه انتقل الى تعريف العرض (منه)

أي ماله قيام بذاته من العالم (إما مركب) من جزأين فصاعدا عندنا (وهو الجسم) وعند البعض لابد من ثلاثة أجزاء لتحقق الابعاد الثلاثة أعني الطول والعرض والعمق * وعند البعض من ثمانية أجزاء ليتحقق تقاطع الابعاد على زوايا قائمة * وليس هذا نزاعا لفظياً راجعاً الى الاصطلاح حتى يدفع بأن لكل أحد أن يصطلح على ماشاء بل هو نزاع في أن المعنى الذي وضع لفظ الجسم بازائه هل يكفي فيه التركيب من جزأين أم لا * احتج الاولون بأنه يقال لاحد الجسمين اذا زيد عليه جزء واحد إنه أجسم من الآخر فلولا أن مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء أزيد في الجسمية وفيه نظر لان أفعل من الجسامة بمعنى الضخامة * وعظم المقدار يقال جسم الشيء أي عظم فهو جسيم وجسام بالضم والكلام في الجسم الذي هو اسم لا صفة (أو غير مركب كالجوهر) يعني العين الذي لا يقبل الانقسام لا فعلا ولا وهما ولا فرضاً عقليا (وهو الجزء الذي لا يتجزأ) ولم يقل

فان الاشتراك لفظي وكذا الحال في عديله تأمل (قوله أي ماله قيام بذاته) الاولى مرجع الضمير الى العين الذي في الاعيان[1] (قوله وهو الجسم) عند جمهور من الاشاعرة اذ لا واسطة عندهم بين الجوهر الفرد والجسم (قوله أعني الطول) وهو البعد المفروض أولا والعرض ماهو المفروض ثانياً والعمق ماهو المفروض ثالثاً (قوله وليس هذا نزاعا لفظياً) قد يناقش فيه بان مآله الى أن الجسم لماذا[2] يطلق فالنزاع لفظي تأمل (قوله وفيه نظر) قد يقال في دفعه ان هذا من قبيل اثبات الذات بالأثر المختص به الا أن كونه من الاثر المختص به محل الخدشة (قوله يعني العين) يعني من قبيل ذكر العام وارادة الخاص بقرينة المقابلة (قوله لا فعلا) بان يؤدي الى الانفكاك الخارجي ويزول به الاتصال الحقيقي وذلك إما بالقطع أو بالكسر (قوله ولا فرضا) اعادة كلمة لا اشارة الى الفرق بين الوهمي والفرضي على ماهو المشهور فان مدار الوهمي على تميز الحس فحيث يعجز الحس عن تميز طرف عن طرف لا يتصور الانقسام الوهمي اذ أمر الوهم منوط بالحس بخلاف العقل اذ ليس دائرا على ذلك اذ حكم العقل وأمره ليس دائرا على الحس بل يجري في جميع المراتب فله أن يلاحظه في ضمن الايجاب الكلي ويقال ان كل جزء منه يتميز فيه طرف عن طرف على وجه يكون مطابقا للواقع . قال المحقق الرازي في المحاكمات . والحق عدم الفرق بينهما . ولك أن تقول ان عدم الانقسام العقلي كاف في التميز فما الفائدة في ذكر البواقي * قلت هي الاشارة الى اقسام القسمة بتمامها وانتفائها بالمرة * لا يقال ان ههنا أقساما أخر مثل الاختلاف بالعرضين والموازاة والمحاذاة لانها راجعة الى الوهمي بل الحق أنها من أسباب القسمة الوهمية وليس شيء منها من القسمة * قال الفاضل المحشي رحمه الله أي مطابقاً للواقع والا فللعقل فرض كل شيء غير واقع * تم كلامه * ولا خفاء في أن الكلية في حيز المنع اذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئي الحقيقي وفرض صدقه على كثيرين اذ الفرض فيه ممتنع[3] كالمفروض

(قوله أعني الطول والعرض والعمق) بمعنى البعد المفروض أولا وثانياً وثالثاً (قوله ليتحقق تقاطع الابعاد) ورد بأن التقاطع يحقق بأربعة بأن يتألف اثنان بجنب أحدهما ثالث يقوم عليه رابع (قوله راجعا الى الاصطلاح) وان كان لفظيا راجعا الى اللفظ واللغة كما وقع في المواقف (قوله ولا فرضا) أي مطابقا للواقع والا فللعقل فرض كل شيء غير واقع

(١) لعل الوجه هو القرب والتعميم (منه) (٢) وهو لعظم المقدار فانه مختص بالجسم عند المتكلمين وعند الحكماء غير مختص (منه) (٣) فيه ان الفرض ههنا بمعنى الملاحظة مطلقاً لا بمعنى التجويز العقلي والممتنع هو الثاني وانما قلنا مطلقاً لان الملاحظة في ضمن الايجاب الكلي لا تتصور بدون التجويز * وقد يقال إن الممتنع هو الفرض بمعنى التجويز العقلي دون الفرض بمعنى الملاحظة ولو في ضمن أمر كلي أو التقدير والمعتبر ههنا هو الفرض بالمعنى الثاني (منه)

وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع فان مالايتركب لاينحصر عقلا في الجوهر بمعنى الجزء الذي لايتجزأ بل لابد من ابطال الهيولي والصورة والعقول والنفوس المجردة من الابدان ليتم ذلك وعند الفلاسفة لاوجود للجوهر الفرد أعني الجزء الذي لايتجزأ وتركب الجسم انما هو من الهيولى والصورة * وأقوى أدلة أثبات الجزء أنه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقي لم تماسه الا بجزء غير منقسم اذ لو ماسته بجزأين لكان فيها خط بالفعل فلم تكن كرة حقيقية على سطح حقيقي *وأشهرها عند المشايخ وجهان الاول أنه لو كان كل عين منقسما لاالى نهاية لم تكن الخردلة أصغر من الجبل لان كلا منهما غير متناهي الاجزاء والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها وذلك انما يتصور في المتناهي * والثاني أن

كما بين في موضعه تأمل (قوله والصورة) نوعية كانت أو جسمية * وقد يقال ان الصورة الجسمية هي الجسم في بادئ الرأى بل حقيقته عند البعض (قوله والنفوس)فلكية كانت أو انسانية والظاهر أن قيد المجردة متعلق بالنفوس * والفرق بين العقل وبين النفس هو أن النفس وان كانت مجردة عن المادة من حيث الحلول كالعقل لكنها متعلقة بها من حيث التدبر والتصرف لاجل الاستكمال بخلاف العقل فانه ليس متعلقاً بها من هذه الحيثية[1] لان كل ما يمكن أن يحصل لها فهو حاصل بالعقل فليس لها كمال منتظر ولهذا قد تعد النفس من الماديات كما أنها تعد من المجردات تأمل (قوله كرة الخ)هي الجسم الذي يحيط به حد واحد على وجه تتساوى الخطوط المفروضة المستخرجة من النقطة المفروضة في حاق الوسط الى أي جانب يفرض والمراد بالحقيقية أن لا تكون كرويتها بحسب الحس فقط بل تكون كذلك في حد ذاتها تأمل (قوله على سطح حقيقي) مستو وهو المقدار الذى يقبل الانقسام فى الجهتين فقط والاستواء هو أن يكون أى خط يفرض فيه مستقيما (قوله انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها) بمعنى أن العظم والصغر لايوجدان بدون القلة والكثرة فلا ينافى وجود الكثرة والقلة بدونهما كما في المجردات والاعداد (قوله وذلك انما يتصور في المتناهي) يعني أن الكثرة والقلة لاتوجدان بدون التناهي في الجملة سواء كانا في الجانبين معا أو احدهما فقط اذ لو[2] كان كل واحد من الجانبين غير متناه لوجد بازاء كل جزء يفرض في أحدهما جزء من الآخر بالضرورة[3] فلا معنى للقلة والكثرة الا أن لايكون كذلك بان يوجد في أحدهما جزء لا يكون بازائه جزء من الآخر فلا يتجه ماقاله الفاضل المحشي يرد عليه أن العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد أكثر مما بعد العشرة منها وكذا تعلقات علمه تعالى أكثر من تعلقات قدرته * تم كلامه * والجواب بان الكلام فيما دخل تحت الوجود ليس بشيء * وكذا الجواب بان ذلك اشارة الى الكثرة

---

(١) وان كان متعلقاً من حيث التأثير والايجاد(منه) (٢) ويبطله أيضاً ماقالوا في برهان التطبيق من أن آحاد إحدى الجملتين إذا طابق آحاد الجملة الاخرى يلزم كون الزائد كالناقص وبالعكس (منه)
(٣) وكل واحد فيما نحن فيه من أى جانب يفرض فهو غير متناه من حيث الانتقاص ومن حيث الازدياد مما بخلاف العدد الغير المتناهي من حيث الازدياد فهو متناه من حيث الانتقاص ولهذا يقبل القلة والكثرة إذ إحدى الجملتين زائدة على الاخرى بقدر متناه بخلاف مانحن فيه فانه ليس كذلك كما يظهر بالتأمل الصادق (منه)

على حدوثه ينافي غرض المصنف وهو بيان حدوث العالم بجميع أجزائه *وأيضاً وجود جوهر مركب من جوهرين مجردين محتمل فلم لم يلتفت اليه وحصر المركب في الجسم * لانا نقول الغرض بيان حدوثه بجميع أجزائه المعلومة وعدم بيان حدوث المحتمل لاينافيه • واحتمال المركب في المجردات مما لم يذهب اليه أحد بخلاف نفس المجردات فان أكثر الناس قائل بها فلذا لم يلتفت اليه (قوله خط بالفعل) أي مستقيم لان اللازم هذا وان كان مطلق الخط بالفعل ينافي الكرة الحقيقية (قوله وذلك انما يتصور في المتناهي) يرد عليه ان العقل جازم بأن جميع مراتب الاعداد أكثر مما بعد العشرة منها• وكذا تعلقات علمه تعالى أكثر من تعلقات قدرته (قوله والثاني الخ) حاصل هذا الوجه أن كل ممكن مقدور لله تعالى فله أن يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية فحينئذ كل مفترق واحد جزء لا يتجزأ • اذ لو أمكن افتراقه مرة أخرى لزم قدرته تعالى عليه فيدخل تحت الافتراقات الموجودة فلم يكن مافرضناه مفترقا واحداً وان لم يمكن افتراقه ثبت المدعى وعلى هذا التقدير لايرد اعتراض الشارح

اجتماع أجزاء الجسم ليس لذاته والالما قبل الافتراق فالله تعالى قادر على أن يخلق فيه الافتراق الى الجزء الذي لايتجزأ لأن الجزء الذي تنازعنا فيه ان أمكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعاً للعجز وانلم يمكن ثبت المدّعي والكل ضعيف * أما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة وهو لايستلزم ثبوت الجزء لان حلولها في المحل ليس حلول السريان حتي يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل * وأما الثاني والثالث فلان الفلاسفة لايقولون بأن الجسم متألف من أجزاء بالفعل وانها غير متناهية بل يقولون انه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع أجزاء أصلا وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به والافتراق ممكن لاالى نهاية فلايستلزم الجزء * وأما أدلة النفي أيضاً

والقلة التي يترتب عليهما العظم والصغر ويستلزمهما لاالى مطلق الكثرة والقلة تأمل[1] ر قوله ليس لذاته) بان يكون الاجتماع مقتضى ذات الجسم اقتضاء تاما لا لذات الاجزاء (قوله والا لما قبل الافتراق) اذ لو قبل لزم تخلف المقتضى عن المقتضى أو اجتماع المتقابلين في محل واحد وذلك محال سواء كانا مستندين الى سبب واحد أو الى سببين * وقد يناقش في استحالة الثاني واليه أشار قدس سره في حواشي شرح الطوالع (قوله فالله تعالى قادر الخ) في تفريعه على مافرع عليه تأمل[2] (قوله لان الجزء الخ) بيان علة التفرع أو المحذوف وهو قوله فحينئذ يحصل المطلوب وهو وجود الجوهر الفرد (قوله وان لم يمكن الخ) ان أريد عدم امكان الافتراق الخارجي فلايثبت المدعي[3] وان أريد به الاعم فلا تتم الملازمة السابقة وتعميم القدرة خلاف المتعارف والمصطلح فليتأمل (قوله على ثبوت النقطة) وهي قد توجد دون الخط كما في الجسم المخروطي * ويرد عليه أنهم صرحوا بان النقطة من الاعراض الاولية للخط فكيف توجد بدونه فليتأمل (قوله فلان الفلاسفة) أي الجمهور (قوله من اجزاء بالفعل)ذات المفاصل (قوله باعتبار المقدار) من غير مدخلية قلة الاجزاء وكثرتها كما في صورة التخلخل والتكاثف[4] * والقول بان استعداد الجسم للمقدار الصغير والكبير انما هو باعتبار قلة الاجزاء الوهمية المفروضه وكثرتها ومراد المستدل بالاجزاء مايعم الوهمي والمحقق ممالايلتفت اليه * ولو قيل ان الصغر والكبر فرع تناهي المقدار وتناهي المقدار يوجب انقطاع القسمة * قلنا مسلم[5] في القسمة الانفكاكية دون الوهمية * ولو قيل أن كل مايقبل القسمة الوهمية يقبل القسمة الانفكاكية ولهذا بطل مذهب ذيمقراطيس * قلنا هذا فرع تماثل الاجزاء وذلك لم يثبت بعد فليتأمل (قوله والافتراق ممكن الخ) بمعنى أنه لاينتهي في القسمة الى حد لايقبل القسمة لابمعنى انه يمكن خروج جميع الانقسامات الممكنة

(قوله على ثبوت النقطة) ان قلت النقطة نهاية الخط بالفعل ولا خط بالفعل في الكرة فلا نقطة فيه * قلت تلك القضية مهملة لا كلية فان نهاية أحد سطحي الجسم المخروطي نقطة بلا خط وكذا المركز

---

(١) لعل وجه التأمل ان هذا الرد تام لكنه مضر وغير مفيد للمقصود لان الخردلة التي فرضنا عدم تناهيها لاثبات المقصود بسبب ابطال الملازمة من ذلك لعدم التناهي أيضاً متناهية من جانب الابتداء وهو خلاف المفروض (منه) (٢) إذ مصحح تعلق القدرة هو الامكان الخارجي دون مطلق الامكان ذهنياً كان أو خارجياً والامكان الذهني لا يستلزم الامكان الخارجي (منه) (٣) اذ عدم الامكان الوهمي معتبر في الجوهر الفرد فلا يلزم من عدم امكان الخارجي عدمه ومصحح القدرة هو الامكان الخارجي (منه) (٤) التخلخل زيادة مقدار الجسم من غير اتصال شيء آخر والتكاثف انتقاص مقدار الجسم من غير فصل شيء (منه) (٥) وبالجملة ان الصغر والكبر فرع التناهي بحسب الازدياد دون التناهي بحسب الانتقاص والكلام في التناهي بحسب الانتقاص (منه)

(النبر)

فلا تخلو عن ضعف ولهذا مال الامام الرازى فى هذه المسئلة الى التوقف * فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة * قلنا نعم فى اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهيولى والصورة المؤدي الى قدم العالم ونفي حشر الاجساد وكثير من أصول الهندسة المبنى عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتئام عليها (والعرض مالايقوم بذاته) بل بغيره بأن

الغير المتناهية من القوة الى الفعل[1] بان يكون في الوجود أمور غير متناهية بالفعل وذلك باطل ببرهان التطبيق[2] فالخارج الى الفعل في كل مرتبة متناه * ومن البين ان القدرة على الامور الغير المتناهية على سبيل البدل لا تستلزم القدرة عليها مجتمعة على قياس ما قيل أن أزلية الامكان لاتستلزم امكان الازلية فلا يكون كل مفترق واحد جزأ لايتجزأ ولا يلزم من امكان افتراقه مرة أخرى خلاف المفروض • ومن هذا ظهر لك بطلان ماقاله الفاضل المحشي رحمه الله حاصل الوجه الثانى ان كل ممكن مقدور لله تعالى فله أن يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية فحينئذ كل مفترق واحد جزء لا يتجزأ اذ لو أمكن افتراقه مرة أخرى لزم قدرته تعالى عليه فيدخل تحت الافتراقات الموجودة فلم يكن مافرضناه مفترقا واحدا وان لم يمكن افتراقه ثبت المدعي وعلى هذا التقدير لايرد اعتراض الشارح (قوله فلاتخلو عن ضعف) فيه ايماء الى أن ادلة النفي ليست بمثابة ادلة الاثبات في الضعف (قوله فان قيل هل لهذا الخلاف[3] ثمرة) فيه ايهام لطيف (قوله المؤدي الى قدم العالم) باعتبار بعض أجزائه كما مرت الاشارة اليه (قوله ونفي حشر الاجساد[4]) اذ الحشر عبارة عن جمع الاجزاء المتفرقة أو عن ايجادها ثانيا بعد اعدامها بالمرة[5] ولا خفاء فى أن الحشر بالمعنى الثانى لايتصور مع القدم وأما بالمعنى الاول فالمنافاة غير ظاهرة • على أن في تركب الجسم من الاجزاء التى ذيمقراطيسية[6] نجاة من تلك الظلمات أيضاً كما لايخفى على من له أدنى توجه فتوجه (قوله المبني عليها دوام حركة السموات[7] الخ) اذ الخرق والالتئام لايتصوران بدون الحركة المستقيمة وهي لاتدوم على أصلهم ولو تركب الجسم من الاجزاء بالفعل لاتتصور الحركة المستديرة بدون حركة الاجزاء المستقيمة فليتأمل (قوله بل بغيره[8]) الاولى أن يقال بأمر آخر لان الصفة ليست غير الذات كما أنها ليست عينها * وفيه أن ذلك

(قوله ونفي حشر الاجساد) لانه في الآخرة فينافيه الاستمرار الأولى (قوله المبنى عليها دوام حركة السموات) أدلة دوامها المذكورة في الكتب الحكمية المتداولة غير مبنية على أصل هندسي ولعل الشارح اطلع على دليل ينبنى عليه

---

(١) هكذا حقق مذهب جمهور الحكماء من قبول الانقسام الى غير النهاية تامل (منه) (٢) اذ برهان التطبيق عند المتكلمين جار فى كل مادخل تحت الوجود من الامور الغير المتناهية سواء كان بينها ترتب أولا واجتماع فى الوجود أولا تدبر (منه) (٣) الخلاف فى اللغة درخت بيد كما هو المختار (منه)
(٤) ليت شعري ما ثمرة الخلاف في معنى الحشر لو فسر الهلاك فى الآية الكريمة (كل شئ هالك الا وجهه) بالفناء والعدم بالمرة كما هو المشهور المتعارف (منه) (٥) كما هو المختار الظاهر من حديث الطير في قصة ابراهيم عليه الصلاة والسلام (منه) (٦) يعني قال ذيمقراطيس ان الجسم مركب من أجسام صغيرة صلبة وهي لاتقبل الانقسام فعلا لكن تقبل الانقسام وهما فالمتكلمون ان اختاروا هذا المذهب لكان لهم نجاة من كثير من ظلمات الفلاسفة (منه) (٧) دوام حركتها لاينافي الحشر وكذا امتناع الخرق والالتئام بل مسئلة الاختيار على المشهور والمعراج الجسمانى (منه) ٨) وجه الاضراب ان المعتبر فى العرض هو القيام بالغير وان المعتبر فى التبعية أو الاختصاص ليس الا القيام بالغير دون عدم القيام بذاته تأمل (منه)

يكون تابعاً له في التحيز أومختصاً به اختصاص الناعت بالمنعوت على ماسبق لابمعنى انه لايمكن تعقله بدون المحل على مايتوهم فان ذلك انما هوفى بعض الاعراض (ويحدث في الاجسام والجواهر) قيل هو من تمام التعريف احترازا عن صفات الله تعالى (كالالوان) وأصولها • قيل السواد والبياض وقيل الحمرة والخضرة والصفرة أيضاً والبواقي بالتركيب (والاكوان) وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون (والطعوم) وأنواعها تسعة وهي المرارة والحرافة والملوحة والعفوصة والحموضة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة ثم يحصل بحسب التركيب أنواع لاتحصى (والروائح) وأنواعها كثيرة وليست لها أسماء مخصوصة والاظهر أن ماعدا الاكوان لا يعرض الا للاجسام

الحكم يختص بالصفات القديمة تأمل (قوله تابعاً له في التحيز) بأن يكون في عروض التحيز له واسطة في العروض[1](قوله اختصاص الناعت) فيه تسامح (قوله في بعض الاعراض) كالاعراض النسبية مثل الاين[2] عند من يقول بوجودها تأمل (قوله قيل هو من تمام التعريف الخ) اشارة الى ضعفه لخروجها بكلمة ماإذ هي عبارة عن الممكن وكل ممكن حادث أو الموجود الذى اعتبر مغايرته للذات أولخروجها بقوله لايقوم بذاته[3] لان معني عدم القيام بالذات هو التبعية في التحيز* وماقال الفاضل المحشي وإما لانها عرض فلا يصح اخراجها ليس على ما ينبغي[4] تأمل[5] (قوله والبواقي بالتركيب) من الاثنين أوالخمسة[6] (قوله وأنواعها الخ)أي أصولها البسيطة[7] إذالمركبات غير منضبطة وغيرمندرجة تحت الضبط وهي في الحقيقة طعمان أوأكثر يدركان معاً ويظن أنهما طعم واحد لكمال المجاورة بين حامليهما* ونوقش في الحصر في التسعة بالخيار والقرع اذ يحس من كل واحد منهما طعم لاتركيب فيه وليس من التسعة المذكورة *وأنت خبير بأن الحكم بعدم التركيب لايخلو عن الاشكال (قوله والعفوصة) نوقش في كون العفوصة والقبض نوعين اذ الاختلاف بينهما بالعوارض كالشدة والضعف دون الماهية* ويؤيده الفرق بأن القبض طعم يأخذ ظاهر اللسان وباطنه والعفوصة طعم يأخذ ظاهر اللسان وحده (قوله والتفاهة) هي طعم فوق الدسومة ودون الحلاوة الا أنه لا يحس احساساً متميزاً ولهذا فسر بعدم الطعم وجعل عده من الطعوم مثل عد المطلقة العامة من الموجهات (قوله لايعرض الا للاجسام) بطريق جري العادة من غير أن يكون مشروطاً بالمزاج والتركيب[8] على مايقتضيه أصل الاشاعرة

(قوله قيل هو من تمام التعريف) وقيل لا إما لخروجها بكلمة ما اذهي عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث وإما لانها عرض فلايصح اخراجها (قوله والاظهر ان ماعدا الاكوان الخ) ذكر في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس لاتحتاج الى أكثر من جوهر واحد عند المتكلمين ولعل مافى الكتاب رأي الشارح أو مذهب بعض منهم

---

(١) أو في الثبوت (منه) (٢) وهو حصول الشئ في المكان(منه) (٣) اذ مآله الى القيام بالغير وان كان أعم منه بحسب المفهوم واليه أشار بقوله بل بغيره (منه) (٣) وهذا لايلائم قوله أو مختصاً (منه) (٤) اذ العرض قسم من العالم والقسم يجب ان يكون أخص مطلقاً من المقسم على ما هو الحق وليس فيه اذن الشرع اذ العرض يوهم الحدوث والتحيز(منه) (٥) وفائدة قوله ويحدث الخ اشارة الى رد من اشترط في حدوث ماسوى الاكوان التركيب والمزاج كالفلاسفة ويؤيده عدم الاختصاص بالاجسام(منه) (٦) أراد من الاثنين السواد والبياض ومن الخمسة السواد والبياض والحمرة والخضرة والصفرة كذا فهم من كلامه (منه) (٧) الا ان يراد بالانواع خلاف المصطلح (منه) (٨) اذ الواجب قادر بالقدرة التامة والكل مستند اليه ابتداء من غير مدخلية أمر غيره فيجوز ان يخلق الالوان في الجوهر الفرد من غير اشتراط التركيب والمزاج على ماهو رأي الفلاسفة (منه)

فاذا تقرر أن العالم أعيان واعراض والاعيان أجسام وجواهر فنقول الكل حادث * أما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو طريان العدم كما في أضداد ذلك فان القدم ينافي العدم لان القديم ان كان واجباً لذاته فظاهر والا لزم استناده اليه بطريق الايجاب اذ الصادر عن الشئ بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة والمستند الى الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة * وأما الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث وكل مالايخلو عن الحوادث فهو حادث * أما المقدمة الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما عدم الخلو عنهما فلان الجسم أو الجوهر لايخلو عن الكون في حيز فان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بل

(قوله فاذا تقرر الخ) يعني لما ثبت انحصار العالم في الاعيان والاعراض وانحصار الاعيان في الاجسام والجواهر بالدليل المخرج من القسمة • وانما لم يتعرض المصنف لحصر الاعراض إما لعدم الاطلاع على انحصارها أو لعدم تعلق الغرض العلمي به تأمل (قوله بالمشاهدة) أي بمدخليتها في الجملة فلا يلزم منه كون مسئلة الحدوث من الحسيات والمشاهدات (قوله والا لزم استناده الخ) دفعاً للتسلسل (قوله يكون حادثا) إذ القصد انما يكون حال العدم والايلزم قصد تحصيل الموجود وهو محال هذا هو المسطور في كتب القوم والمشهور فيما بينهم * واعترض عليه الآمدي بأنه يجوز أن يكون تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود بأن يكون ذاتياً لازمانياً ولابرهان على بطلانه تأمل (قوله والمستند الى الموجب القديم قديم) أي مستمر الوجود لايطرأ عليه العدم * قال الفاضل المحشي يرد أن يقال يجوز أن يشترط القديم المستند بأمر عدمي كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث زال المستند لزوال شرطه لالزوال علته * تم كلامه * ولك أن تقول إن ذلك الشرط العدمي لايخلو من أن يستند الى الموجب بالذات أو بواسطة أو الى الشرائط العدمية لا الى النهاية أو الى الممتنع بالذات وأياما كان يمتنع زوال عدم الحادث بطريان وجوده • أما على الاول والثالث فظاهر • وأما على الثاني فلان زواله لايتصور الا بزوال تلك الوسائط الغير المتناهية وزوال تلك الوسائط يستلزم وجود الامور الغير المتناهية وهو باطل ببرهان التطبيق وكذا الحال فيما تكون الشرائط المتسلسلة الغير المتناهية مخلوطة مركبة من الامور الوجودية والعدمية إذ عدم التناهي في أحدهما ضروري فاذن يلزم وجود الامور الغير المتناهية * على أن التسلسل في الامور العدمية باطل ببرهان التطبيق وبه صرح قدس سره في شرح المواقف في المباحث الالهية فليتأمل (قوله فان كان مسبوقا الخ) قال الفاضل المحشي لو قيل فان كان مسبوقا بكون آخر في حيز آخر فحركة والافسكون لم يرد سؤال آن الحدوث * تم كلامه * لكن يلزم عدم اعتبار اللبث في السكون وهو خلاف العرف واللغة(١) * واعلم * ان الحركة والسكون على ظاهر عبارته عبارة عن الكون في الحيز المسبوق بكون آخر في ذلك الحيز بعينه(٢) أو في حيز آخر • ومآله

(١) فلا يتم الدليل على ماهو العرف واللغة وهو صلاحية سؤال آن الحدوث الا ان يحمل السكون على خلاف معنى العرف تأمل (منه) (٢) وبه يشعر قوله في السؤال كما لا يكون ساكنا (منه)

(قوله أما الاعراض فبعضها الخ) ولك أن تستدل بما سيجي من عدم بقاء مطلق العرض لكنه مسلك خاص بالاشعري (قوله يكون حادثا بالضرورة) اذ القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة * واعترض عليه بجواز أن يكون تقدم القصد الكامل على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود في انه بحسب الذات لا الزمان فتجوز مقارنته للوجود زمانا والمحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبله (قوله والمستند الى الموجب القديم قديم) أي مستمر * ان قلت يجوز أن يستند بشروط متعاقبة لا الى نهاية فلا يلزم قدمه * قلت يبطله برهان التطبيق كما سيجي * نعم يرد أن يقال يجوز أن يشترط القديم المستند الى القديم بأمر عدمي كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث زال المستند لزوال شرطه لالزوال علته (قوله فان كان مسبوقا الخ) لو قيل فان كان مسبوقا بكون آخر في حيز آخر فحركة والا فسكون لم يرد سؤال آن الحدوث

في حيز آخر فهو متحرك وهذا معنى قولهم الحركة كونان في آنين في مكانين والسكون كونان في آنين

الى ماقيل[1] من أن الحركة هي الحصول الاول في المكان الثاني • والسكون هو الحصول الثاني في المكان الاول * [2] ولو قيل ينتقض تعريف كل واحد منهما بفرض الآخر منهما مثلا اذا تحرك الجسم من حيز الى حيز ثم منه الى الحيز الاول ثم استقر فيه * قلنا المراد بالسبق السبق الاتصالى أي السبق من غير واسطة * ونوقض تعريف السكون بالحركة بالاستدارة * وأجيب بما حاصله أن النقض ان كان باستدارة الجوهر الفرد على نفسه في حيزه فلم يثبت القول منهم بها ومجرد الاحتمال غير كاف في النقض[3] وان كان باستدارة الجسم فليس بمتحرك على الاستدارة حقيقة ولا متحرك واحد بحركة واحدة بل هناك متحركات بحركات متعددة الحركة الاينية[4] وهي الجواهر الفردة ولو اعتبر مجموع تلك الحركات يخرج عن المورد اذ الوحدة معتبرة في كل المورد على قياس ماقيل ان التصديق على مذهب الامام خارج عن مورد القسمة * وقد يقال في الدفع ان المعتبر في المورد هو الوحدة النوعية فلا تنافى التعدد الشخصى * وأيضاً يلزم أن يكون كون واحد سكونا وحركة معاً عند من يقول ببقاء الاعراض • وقد يلتزم ذلك بناء على أنهم اتفقوا على ان اختلاف أنواع السكون ليس بالفصول بل بالعوارض الاعتبارية * وفيه أن هذا بحسب الظاهر ينافى القول بالتقابل بينهما واثبات الانواع لمطلق الكون[5] الا أن يراد بالنوع المعنى اللغوى تأمل (قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان الخ) قد اتفقوا على ان الجسم لا يوصف بالحركة مالم يتصف بالكون الاول في الحيز الثاني ولا بالسكون الا عند اتصافه بالكون الثاني في المكان الاول • فاختار بعضهم أن الحركة مجموع الكونين في الآنين في المكانين وأن السكون مجموع الكونين في الآنين في مكان واحد * والبعض الآخر أن الحركة هي الحصول الاول في المكان الثاني • والسكون هو الحصول الثاني في المكان الاول * واعترض عليه بأنهم اتفقوا على وجود السكون بأنواعه الاربعة ولا وجود للحركة والسكون على هذا القول عند من لا يقول ببقاء الاعراض * ويمكن أن يجاب عنه بأن وجود أجزاء الكل بأسرها ولو على سبيل التعاقب كاف في القول بوجود الكل * قال الفاضل المحشي يرد عليه أن ماحدث في مكان وانتقل الى آخر في الآن الثالث لزم أن يكون كونه في الآن الثاني جزأ من الحركة والسكون معاً فلا يمتازان بالذات * والحق أن الحركة كون أول في مكان ثان والسكون كون ثان في مكان أول وهذا ظاهر عند تجدد الاكوان بحسب الآنات • وأما على القول ببقائها ففيه

(قوله الحركة كونان الخ) يرد عليه ان ماحدث في مكان وانتقل الى آخر في الآن الثالث لزم أن يكون كونه في الآن الثاني جزأ من الحركة والسكون معا فلا يمتازان بالذات * والحق ان الحركة كون أول في مكان ثان والسكون كون ثان في مكان أول وهذا ظاهر عند تجدد الاكوان بحسب الآنات وأما على القول ببقائها ففيه أيضا اشكال

(١) ولا خفاء في انه يلزم حينئذ ان يكون للجسم الكائن في حيز ثلاث آنات مثلا سكنات وان لا يكون الاول بالقياس الى السكون في الآن الثالث سكونا (منه) (٢) واعلم ان اثبات الكونين في السكون بناء على عدم بقاء الاعراض كما هو مذهب الاشعري (منه)

(٣) وقد يقال ان مجرد الامكان في النقض كاف ولا يلزم فيه الوقوع كما هو المشهور (منه)

(٤) لا خفاء في انه يلزم حينئذ ان يكون للجسم الكائن في حيز واحد ثلاث آنات مثلا سكنات وأن لا يكون للجسم السكون في الآن بالقياس الى السكون في الآن الثاني سكونا (منه)

(٥) يعني ان مرادهم بالسكون هو السكون المسبوق بالسكون الآخر دون مجموع الكونين كما هو ظاهر عبارتهم وذهب اليه حج والا يلزم ان لا تكون الحركة والسكون موجودين في الخارج حقيقة بل تأويلا كما أشرنا اليه في أصل الحاشية (منه)

فى مكان واحد * فان قيل يجوز أن لا يكون مسبوقا بكون آخر أصلا كما في آن الحدوث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكناً * قلنا هذا المنع غير مضر لما فيه من تسليم المدعى. على ان الكلام فى الاجسام التى تعددت فيها الاكوان وتجددت عليها الاعصار والازمان * واما حدوثهما فلانهما من الاعراض وهي غير باقية ولان ماهية الحركة لما فيها من الانتقال من حال الى حال تقتضي المسبوقية بالغير والازلية تنافيها ولان كل حركة فهي على التقضي وعدم الاستقرار وكل سكون فهو جائز الزوال

أيضاً اشكال(١) * تم كلامه * يعني يلزم حينئذ أيضاً على القول ببقاء الاكوان عدم تميز الحركة والسكون بحسب الذات بأن يكون كون واحد حركة وسكوناً معاً. ولا خفاء في أن ذلك ليس بمستبعد جداً. وقد يلتزم ذلك اذ هم قد اتفقوا على ان اختلاف أنواع الكون ليس بالفصول بل بالعوارض الاعتبارية والموجود في الحقيقة ههنا ليس الا نفس الكون * والتحقيق يقتضى أن يكون هناك كون واحد بالشخص باق بحسب ذاته فله نسبة الى حدود المسافة فان تبدلت النسبة فى كل آن بفرض الى غير ما كانت عليه فى الآن السابق فذلك الكون من هذه الحيثية حركة والا فكون. ومن هذا ظهر لك أن قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان ليس على ما ينبغي (قوله فان قيل الخ) منع للمقدمة القائلة بأن الاعيان لا تخلو عن الحركة والسكون (قوله كما لا يكون ساكناً) مشعر بأن توهم السكون فيه أبعد من توهم الحركة وليس كذلك بل الامر بالعكس (قوله قلنا هذا المنع غير مضر) الظاهر أن هذا على قانون المناظرة جواب عن المنع بتغيير الدليل(٢) تأمل { قوله تقتضي المسبوقية بالغير } سبقاً زمانياً * وفيه أنه ان أريد بالغير ما هو غير جنس الحركة(٣) فالاقتضاء فى حيز المنع وان أريد به ما هو من جنسها أعني سبق بعض الافراد من الحركة على البعض الآخر منها فالاقتضاء مسلم لكن لا يفيد المطلوب أعني حدوث مطلق الحركة أو الفرد المنتشر اذ حاصله حينئذ أن ماهية الحركة تقتضي سبق كل فرد منها بفرد آخر ولا شك انه لا يلزم منها الا حدوث الافراد دون حدوث مطلق الحركة والحال ان الكلام فيه * وقد يقال ان سبق فرد منها على فرد آخر منها الى غير النهاية ولو على سبيل التعاقب باطل ببرهان التطبيق فلا بد أن ينتهي الى فرد لا يكون مسبوقا بآخر فيلزم حينئذ حدوث المطلق ويتم المطلوب { قوله ولان كل حركة الخ } فيه مثل ما مر * وقد عرفت ما فيه * وأيضاً ان التقضي وعدم الاستقرار ليس الا فى النسبة والاضافة الى حدود المسافة دون ذات الحركة ولا يلزم من تغير الاضافة وحدوثها حدوث ما هو ذات الاضافة مع ان المقتضى للمسبوقية بالغير وعدم الاستقرار هي الحركة بمعنى القطع لا الحركة بمعنى التوسط والكلام ليس الا فى الحركة بمعنى التوسط(٤) أعنى

---

(١) وعلى تقدير عدم بقائها لا تكون الحركة والسكون موجودين لعدم اجتماع الكونين في الوجود اللهم الا ان يقال يكفي في وجود الكل وجود أجزائه ولو على سبيل التعاقب (منه)

(٢) حاصله ان الكائن في الحيز ان لم يكن كونه مسبوقا بكون فأمر الحدوث بين والا فلا يخلو من ان يكون كونه مسبوقا بالكون السابق في ذلك الحيز بعينه فسكون والا فحركة (منه) (٣) مثل الانتقال من الموازاة بالساكنات الى الموازاة بالبعض الآخر منها ومن البين ان المسبوقية باعتبار الموازاة لا تنافى أزلية الحركة (منه) (٤) اذ هي موجودة حقيقة وهى من الاعراض وأما الحركة بمعنى القطع فأمر وهمى لا شيء محض على ما بين فى موضعه كالزمان { منه }

(قوله فهو جائز الزوال) فان قلت جوازه لا يستلزم وقوعه فيجوز أن يوجد سكون مستمر * قلت جوازه يستلزم سبق العدم لان القدم ينافي العدم مطلقا وبه يتم المقصود

لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت أن ما يجوز عدمه يمتنع قدمه * وأما المقدمة الثانية فلان مالا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل وهو محال * وههنا أبحاث * الاول انه لادليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام وانه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزاً أصلا كالعقول والنفوس المجردة التي تقول بها الفلاسفة * والجواب ان المدعى حدوث ماثبت وجوده بالدليل من الممكنات وهو الاعيان المتحيزة والاعراض لان أدلة وجود المجردات غير تامة على مابين فى المطولات * الثانى ان ما ذكر لايدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها مالم يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث أضداده كالاعراض القائمة بالسموات من الاشكال والامتدادات والاضواء * والجواب أن هذا غير مخل بالغرض لان حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض ضرورة انها لاتقوم الابها * الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتي يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية أو عن استمرار الوجود فى أزمنة مقدرة غير متناهية فى جانب الماضى ومعنى أزلية الحركات الحادثة أنه مامن حركة الاوقبلها حركة أخري لاالى بداية . وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسلمون انه لاشيء من جزئيات

كون المتحرك بين المبدأ والمنتهي فليتأمل (قوله لان كل جسم الخ) وكذا الجوهر فلا يتجه أن الدليل لايرد على الدعوى (قوله وقد عرفت أن مايجوز عدمه الخ [1]) فيه ان المعلوم مماسبق ليس الا تنافى القدم بنفس وقوع العدم دون جوازه . ومن البين المكشوف أنه لامنافاة بين امكان العدم وبين القدم الا ان يراد بالجواز الجواز الوقوعى والامكان بحسب نفس الامر لكن حينئذ لايرد الدليل أعني قابلية الجسم للحركة على الدعوى * قال الفاضل المحشي رحمه الله فان قلت جوازه لايستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد سكون مستمر [2] * قلت جوازه يستلزم جواز سبق العدم لان القدم ينافي العدم مطلقا وبه يتم المقصود * تم كلامه * ويرد عليه ان هذا انما يتم لو كان التنافى ذاتياً لاعرضياً وذلك لم يثبت بعد (قوله وهو محال) للزوم خلاف المفروض (قوله وأنه يمتنع الخ) عطف [3] على مدخول على (قوله والجواب ان هذا غير مخل) هذا في الحقيقة جواب عن المنع بتغيير الدليل (قوله حدوث الاعراض [4]) الثابت وجودها (قوله ضرورة انها الخ) وصفاته تعالى ليست من قبيل الاعراض (قوله الثالث ان الازل الخ) منع للزوم ثبوت الحادث فى الازل على تقدير وجود مالا يخلو عن الحادث فى الازل حاصله انه ان أريد بثبوت الحادث في الازل ثبوت الفرد المعين بخصوصه فيه فالملازمة فى حيز المنع [5] اذ الازل عبارة عن عدم الاولية وان أريد به ثبوت الحادث

---

(١) لا خفاء فى أن المراد بالامتناع في قولهم ماثبت قدمه يمتنع عدمه ما يعم الذاتى والغيرى ومن ادعي الذاتي فلا بد له من بيان تأمل (منه) (٢) من الازل الى الابد مع جواز عدمه فى نفسه وهو لاينافي القدم (منه) (٣) ولعل قوله وأنه يمتنع من قبيل العطف على طريق التفسير ويؤيده الجواب (منه) (٤) ما ذكره في حدوث الحركة والسكون من عدم بقاء الاعراض ومن ان كل سكون فهو جائز الزوال دليل على حدوث الاعراض (منه) (٥) كانه اشارة الى رد قوله واللازم باطل وكذا الملزوم (منه)

(قوله لادليل على انحصار الاعيان الخ) والاستدلال بان المجرد يشارك الباري تعالى في التجرد فيمتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب ليس بشيء اذ الاشتراك في العوارض سيما السلبية لايستلزم التركيب على أنه يجوز أن يمتاز بتعين عدمى كما هو مذهب المتكلمين فلا يلزم التركيب (قوله لان أدلة وجود المجردات غير تامة) كما ان أدلة نفيها كذلك منها ماسبق آنفاً ومنها مايقال مالا دليل عليه يجب نفيه والا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لانراها فانه سفسطة ويجاب بان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم لايستلزم انتفاء اللازم على ان عدم الدليل في نفس الامر ممنوع وعدمه عندك لايفيد وعدم حضور الجبال الشاهقة معلوم بالبداهة لابانه لادليل عليه (قوله حدوث الاعراض) أي حدوث سائر الاعراض لحدوث البعض دليل وحدوث الآخر مدلول

الحركة بقديم وانما الكلام في الحركة المطلقة * والجواب انه لاوجود للمطلق الافي ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات * الرابع انه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الاجسام

الغير المعين يعني الفرد المنتشر فالملازمة بينة(١) ولكن استحالة اللازم ممنوعة (قوله لاوجود للمطلق) أي بالوجود النفسي الاصلي وأما بالوجود الظلي الغير الاصلي فقد يوجد العام بدون الخاص (قوله الا في ضمن الجزئي) سواء قلنا بوجود الكلي الطبيعي في الخارج على سبيل الاستقلال أولا (قوله فلا يتصور قدم الخ) هذا ظاهر اذا كانت الجزئيات متناهية وأما اذا لم تكن متناهية فلا اذ وجود الفرد المنتشر من غير انقطاع في مرتبة من المراتب في جانب الماضي كاف في استمرار وجود المطلق * فالحق في الجواب أن يستدل على بطلان عدم تناهي الجزئيات في كل مادة دخلت تحت الوجود بالفعل ولو على سبيل التعاقب ببرهان التطبيق كما هو المشهور أو بأن كل واحد من تلك الجزئيات لما كان مسبوقا بالغير لا الى غير نهاية كان جميعها بحيث لايشذ عنها شيء مسبوقا بالغير أيضاً (٢) ثم ان ذلك الغير لايجوز ان يكون من جملتها والا لزم ان لا يكون مافرضناه جميعاً جميعاً فتنقطع به سلسلة الحوادث * وفيه مجال بحث بعد * قال الفاضل المحشي وأيضاً لو صح ماذكره لزم ان لايوصف نعيم الجنان بعدم التناهي(٣) * تم كلامه * وفيه أن معنى عدم تناهي نعيم الجنان عدم الانقطاع والوقوف عند حد لايمكن ان يوجد بعده نعمة أخرى بل كل مبلغ يوجد منها يمكن ان يوجد بعده من غير ان ينتهي الى حد لايوجد بعده وان كان الموجود منها في كل مرتبة متناهياً لابمعنى أن الموجود منها غير متناه كما فيما نحن فيه والتقابل والتنافي انما هو بين المتناهي وعدم المتناهي بالفعل دون عدم التناهي بمعنى الاتقف عند حد والفرق بين(٤) فتأمل (قوله الرابع أنه لو كان الخ) اشارة الى المعارضة بابطال قوله ان الجسم أو الجوهر لا يخلو عن الكون في الحيز (٥) (قوله لزم عدم تناهي الاجسام) وهو يؤدي الى عدم تناهي المقدار أو الى ترتب الامور الغير المتناهية وضعاً والكل

(قوله فلا يتصور قدم المطلق) * يرد عليه ان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فيأخذ من تلك الحيثية حكمه كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات التي لابداية لها فيأخذ أيضا حكمها ولا استحالة في اتصاف المطلق بالمتقابلات بحسب الحيثيات * وأيضا لو صح ماذكره لزم أن لايوصف نعيم الجنان بعدم التناهي * والاصوب أن يجاب بتناهي الجزئيات بناء على برهان التطبيق

---

(١) اذ الفرد المنتشر موجود في الخارج حقيقة عند المحقق الرازي وبه صرح في المحاكمات ولا شك ان وجوده كاف في وجود الطبيعية الحلية (منه) (٢) قد يقال ان هذا المجموع الذي لا يشذ عنه شيء لايخلو من ان يكون قديماً أو حادثا فلا مجال الى الاول لان كل واحد من الآحاد حادث فيكون الكل والمجموع حادثا فتعين الثاني ولا شك ان حدوث جميع الحركات يستلزم حدوث نوع الحركة كذا قيل * وأنت خبير بان هذا لو تم فانما يتم لو كان للجميع وجود على حدة غير وجود الآحاد * ومافيه يظهر بالتأمل الصادق (منه) (٣) منشأ هذا عدم الفرق والخلط بين غير المتناهي في جانب الماضي وما هو غير المتناهي في جانب الاستقبال فعليك بالتأمل الصادق (منه) (٤) الفرق بين عدم التناهي في جانب الماضي وبين عدم التناهي في جانب الاستقبال أن مقدورات الله تعالى متناهية في جانب الماضي وغير متناهية في جانب الاستقبال (منه) (٥) المكان والحيز مترادفان عند الحكماء وأما عند المتكلمين فالمكان أخص اذ الجوهر الفرد ليس بمتمكن اذ التمكن مشروط بالامتداد ولو في جهة واحدة (منه)

لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي * والجواب ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ الموهوم الذى يشغله الجسم وينفذ فيه أبعاده * ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث لابد له من محدث ضرورة امتناع ترجح أحد طرفي الممكن من غير مرجح ثبت ان له محدثا (والمحدث للعالم هو الله تعالى) أي الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شئ أصلا

باطل على ما بين في موضعه (قوله لان الحيز الخ) بمعنى السطح ولا يوجد بدون الجسم[١] (قوله هو الفراغ الموهوم) قيده بالموهوم لان الفراغ الموجود مذهب غيرهم أولان المكان مشغول بالمتمكن غير خال عنه حقيقة وفراغه انما هو بمجرد الوهم والفرض ﴿ اعلم ﴾ ان المذاهب ههنا ثلاثة * أحدها للمشائين وهو المذكور في السؤال وعلى هذا لايجب ان يكون لكل جسم حيز بل لماله حاو * والثاني ماهو المذكور فى الجواب للمتكلمين * والثالث لافلاطون ومن تبعه وهو البعد الموجود المجرد الغير المادّي المنطبق على هذا الجسم المتمكن الحالّ فيه . وعلى هذين المذهبين كل جسم متحيز ولما لم يتعلق بالمذهب الثالث غرض فى السؤال ولامست الحاجة اليه في الجواب لم يتعرض له (قوله يشغله الجسم) اقتصر عليه وان كان الجوهر الفرد كذلك لان الفرض مجرد دفع الشبهة لا تحقيق ماهية الحيز (قوله ومعلوم الخ) اشارة الى بيان الملازمة (قوله ترجح أحد طرفي الممكن من غير مرجح) أي وقوع أحد المتساويين من غير سبب وهو ممتنع بالاتفاق بخلاف ترجيح أحد المتساويين بلا مرجح أي ايقاع أحدهما من غير باعث فانه غير ممتنع عندنا بخلاف الحكماء والمعتزلة فانه ممتنع كالاول عندهما ولهذا اختار الترجح بدل الترجيح . هذا هو المشهور والمسطور في الكتب لكنه قدس سره صرح في شرح المواقف فى بحث الامكان وفى حواشي شرح هداية الحكمة أن الترجيح بلا مرجح يؤدي الى الترجح بلا مرجح * بقي شئ وهو أنه لو قال ترجح أحد طرفى المحدث من غير مرجح بدل الممكن[٢] لكان أوفق[٣] للمذهب وأنسب للمقام والسوق (قوله أي الذات الواجب الوجود الذي الخ) انما فسره بواجب الوجود وان كان وضع لفظة الله بازاء الذات المقدس إشارة الى أن مدار الفاعلية والمصحح لها بسلسلة الممكنات وامتيازه عن سائر الذوات ليس الا من جهة الواجبية[٤] فكأنه قال والمحدث للعالم هو الواجب (قوله وجوده من ذاته) بمعنى أن ذاته علة تامة مستقلة في وجوده * وفيه إشارة الى زيادة وجوده على ذاته كما هو مذهب جمهور المتكلمين (قوله ولايحتاج الى شئ) منفصل عن ذاته (أصلا) لافي ذاته ولا فى صفاته الحقيقية مطلقاً لانه ينافي الوجوب الذاتي * وقد يناقش في الصفات بان الاحتياج في الصفات هل ينافي الوجوب الذاتي أولا ﴿ واعلم ﴾ ان هذا وما قبله من قوله يكون

(قوله يشغله الجسم) خصه بالذكر لان الكلام في الاجسام والا فهو مايشغله الجسم أو الجوهر

---

(١) على رأي القائلين بالجوهر الفرد وأما على رأي النافين القائلين بالخلاء فشغل الجسم ونفوذ الابعاد فيه معتبر في حقيقة الحيز تأمل (منه) (٢) انما عدل عنه اشارة الى ماهو المرجح عنده (منه) (٣) لكنه بني كلامه على مذهب المحدثين من المتكلمين والمتقدمين من الحكماء اشارة الى قوة مذهبهم من ان علة الاحتياج هو الامكان وضعف مذهب قدماء المتكلمين من ان علة الاحتياج هو الحدوث أو الامكان بشرط الحدوث أو المجموع المركب منهما على اختلاف فيما بينهم (منه) (٤) اذ امتياز الذات عندنا بوصف الالوهية وهي عبارة عن وجوب الوجود (منه)

اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح محدثاً للعالم ومبدئاً له مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علماً على وجود مبدئ له * وقريب من هذا ما يقال ان مبدئ الممكنات بأسرها لابد أن يكون واجباً اذ لو كان ممكناً لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدئاً لها * وقد يتوهم أن هذا دليل

وجوده من ذاته صفة كاشفة للواجب الوجود (قوله اذ لو كان جائز الوجود الخ) تعليل لحصر محدث العالم فى ذات واجب الوجود يعني أن محدث العالم لو لم يكن واجب الوجود لكان ممكن الوجود ضرورة امتناع كون مبدإ الموجود معدوما فضلا عن أن يكون ممتنع الوجود فلو كان ممكن الوجود لكان من جملة العالم[1] بناء على ما هو المقرر عندهم من ان كل ممكن محدث فلا يتوجه المنع بالصفة ولا بالذات مع الصفة ولا ما قال المحشي لكن يرد عليه ان يقال يجوز ان لا يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه فيصلح ان يكون ذلك الجزء محدثا لذلك العالم ومبدئا له[2] * تم كلامه * لان الكلام على تقدير كون محدث العالم ممكناً ولا شك أن مبدأ الممكن لا يكون الا موجوداً حادثا لان مبدأ الموجودات لا يكون معدوما لان مفيد الوجود للغير موجود بالضرورة وبالاتفاق واما كونه حادثا فلما مر فيكون مما ثبت وجوده وحدوثه فيكون من العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه فلا يصح ان يكون محدثا لذلك العالم * وفيه لكن يرد ان يقال يجوز ان لا يكون من العالم الذي هو عبارة عن الموجودات المتجانسة * بقي شئ وهو أن المطلوب ههنا كون واجب الوجود مبدأ لجميع المحدثات ابتداء من غير واسطة لان مذهب الشيخ الاشعري ومن تبعه استناد جميع الممكنات الى الواجب ابتداء من غير توسط أمر بطريق الاختيار لا الايجاب كما هو تحقيق مذهب الحكماء والدليل المذكور على تقدير تماميته انما يفيد كون المحدث للعالم هو الله تعالى مطلقاً تأمل (قوله فلم يصلح محدثا للعالم) والا لزم كون الشئ محدثا لنفسه ولعله وفيه تدبر (قوله ما يصلح علما) أي دليلا دالا على وجود المبدإ ولو كان من جملة العالم لكان دليلا على نفسه وهذا دليل اقناعي ليس مستقلا فى الاثبات وبه يشعر قوله مع أن الخ (قوله وقريب من هذا الخ) * قال الفاضل المحشي الاول طريقة الحدوث والثانى طريقة الامكان ووجه القرب ظاهر * تم كلامه * والظاهر مما سبق من قوله ترجح أحد طرفى الممكن الخ انه حمل كلام المصنف على مسلك طريقة الامكان[3] تأمل[4] (قوله مبدئ الممكنات بأسرها) أي بأجمعها بحيث لا يشذ

(١) لو قال لكان من جملة الممكنات لاندفع الايراد لكنه خلاف السياق وطريقة المتكلمين وان كان ملائماً لقوله ترجح أحد طرفي الممكن وعديله وأما اذا قال لكان من جملة المحدثات فيتوجه الايراد الا انه أنسب بما مهده من قوله ان المحدث لابد له الخ (منه) (٢) قد يقال ان المطلوب هنا اثبات الصانع مطلقاً وأما اثبات مبدئيته من غير توسط أمر فطلب آخر تدبر (منه) (٣) حاصل كلام المصنف ان العالم بجميع أجزائه محدث وان محدث المحدثات بأسرها لابد ان يكون واجباً فانهما واحد والتفاوت باعتبار العنوان لكن يرد علينا ان خارج المحدثات لايجب ان يكون واجباً بخلاف خارج الممكنات تأمل (منه) (٤) لعل وجهه انا لا نسلم ان قول الشارح ترجح أحد طرفي الممكن يقتضى انه حمل كلام المصنف على مسلك الامكان لم لا يجوز ان يكون اشارة الى ترجيح مسلك الامكان على مسلك الحدوث (منه)

(قوله اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم) ان قلت الصفة وكذا مجموع الذات والصفة مما يجوز وجوده وليسا من جملة العالم * قلت هذا لايضرنا لما فيه من تسليم المدعي وكلامنا فى الجائز المباين * لكن يرد عليه أن يقال يجوز أن لا يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه فيصلح محدثا لذلك العالم ومبدئا له وحمل المحدث على المحدث بالذات مما لا يساعده كلام الشارح (قوله ما يصلح علما) أي علامة ودليلا (على وجود مبدئ له) والشئ لايدل على نفسه فلا يكون مبدئا ومدلولا اذ لا يكون حينئذ من العالم فيلزم التناقض (قوله وقريب من هذا الخ) الاول طريقة الحدوث والثانى طريقة الامكان ووجه القرب ظاهر

على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل وليس كذلك بل هو اشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل وهو أنه لو ترتبت سلسلة الممكنات لاالي نهاية لاحتاجت الى علة وهي لايجوز أن تكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعلله بل خارجا عنها فتكون واجباً فتنقطع السلسلة *

عنها شيء بمعنى ان مبدئ جميع الممكنات هو واجب الوجود سواء كان الاستناد اليه تعالى بالذات أو بالواسطة بمعنى ان سلسلة العلل تنتهي اليه تعالى بالضرورة لا بمعنى ان مبدئ الجميع ابتداء من غير توسط شئ هو الواجب كما هو مذهب أهل التحقيق والا لم يتم الدليل تأمل (قوله من غير افتقار الى ابطال التسلسل[1])لاخفاء في انه ان أريد به ان افادة هذا الدليل ودلالته على وجود الصانع لا تتوقف على اقامة الدليل على بطلان التسلسل بمعنى ان بطلان التسلسل ليس مقدمة من مقدمات هذا الدليل وان كان لازما منه فهو حق لا نزاع فيه لكن ما ذكره الشارح رحمه الله في الرد لايساعده[2]. وان أريد به ان هذا الدليل يدل على وجود الصانع مع ذهاب السلسلة الى غير النهاية أو مع امكانه أي من غير دلالة على بطلان التسلسل فبطلانه بين وما ذكره الشارح هو حق والظاهر[3] ان مراده هو الاول كما لايخفى تأمل (قوله بل هو إشارة الخ)فيه ان كون هذا من جملة أدلة بطلان التسلسل لايفيد احتياج دلالة هذا الدليل على وجود الصانع على اقامة الدليل على بطلانه (قوله لاحتاجت الى علة) أي الممكنات المتسلسلة الغير المتناهية بأجمعها الى علة (قوله لاستحالة كون الشئ الخ) يعني ان العلة ان كانت نفس تلك الممكنات بان يكون الجميع علة الجميع يلزم كون الشئ علة لنفسه[4] وذلك واضح لزوماً وفساداً * أو بعضاً منها يلزم كون الشيء علة لنفسه وعلله معا اذ المراد بالعلة ههنا هي الفاعل المستقل بالفاعلية بمعنى انه لا يستند شئ من الممكنات بالمفعولية الا اليه أو الى مايصدر عنه ومن جملتها نفسه وعلله. ومن هذا ظهر لك ان بطلان الدور من جملة مقدمات الدليل[5] وأما كون بطلان التسلسل منها فقد عرفت مافيه * وههنا ابحاث كثيرة لا يليق ايرادها بهذا المقام (قوله فتكون واجباً) لما بطل كون العلة نفس المجموع أو بعضاً منه تعين ان تكون خارجا عنه والحال ان الموجود الخارج عن جميع الممكنات ليس الا الواجب والمجموع المركب من الجميع والواجب من جملة الممكنات وفيه تأمل (قوله فتنقطع السلسلة) اذ الواجب لما كان علة الجميع فلا بد من ان يستند اليه شئ من آحاد السلسلة والا لما كان علة

(قوله من غير افتقار الى ابطال التسلسل) ابطال التسلسل اقامة الدليل على وجه ينتج بطلانه فالتمسك باحد أدلة بطلانه افتقار الى ابطاله * فلا يرد أن الافتقار غير الاستلزام * وفي قوله ابطال التسلسل دون بطلانه اشارة الى ماقلناه (قوله وليس كذلك) لا يخفى عليك أن ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة وأما الانقطاع فبضم مقدمات أخرى وهي أن يقال ذلك الخارج لابد وأن يكون علة للبعض وذلك البعض طرف السلسلة والا يلزم كون الواجب معلولا ودخول مافرض خارجا فظهر ان أمر الافتقار بالعكس * واعلم انه يمكن أن يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور أيضا بأن يقال بمجموع المتوقفين ممكن فعلته اما نفسه أو جزؤه وهما باطلان أو خارج وهو علة البعض فينقطع التوقف عنده فلا دور

(١) الا ان يقال ان الافتقار بمعنى الاستلزام وان كان مستبعداً جداً (منه) (٢) اذ اللازم منه الاستلزام لا التوقف والكلام فيه الا ان يفسر التوقف والافتقار بالاستلزام لكن مراد المتوهم ماهو المشهور أعني التأخر والتقدم الذاتي كما يستدعيه المقام (منه)

(٣) وانما قلنا والظاهر لانه يحتمل ان يراد بالافتقار الاستلزام أو لعل الشارح حمل عبارة المتوهم على هذا (منه) (٤) وأيضاً علة الكل لابد ان تكون علة لكل جزء من أجزائه والا لزم خلاف المفروض تأمل (منه) (٥) يعني لازمه * لايقال أن التسلسل من لوازمه فيكون التسلسل أيضاً من مقدمات الدليل * لانا نقول ان كون الملزوم موقوفا عليه لايستلزم كون اللازم أيضاً كذلك تدبر (منه)

(والمفروض)

ومن مشهور الادلة برهان التطبيق وهو أن نفرض من المعلول الاخير الى غير النهاية جملة ومما قبله بواحد مثلا الى غير النهاية جملة أخرى ثم نطبق الجملتين بأن نجعل الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية والثاني بالثاني وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية

والمفروض انه علة له فيكون طرفا له فينتهي اليه بالضرورة[1] (قوله ومن مشهور الادلة) الدالة على بطلان التسلسل واثبات الصانع * ووجه التسمية بالتطبيق ظاهر * وللقوم في اثبات الواجب مسلكان الاول بيان ان الممكن سواء كان متناهي الافراد أو غير متناهي الافراد ما لا يتم له الوجود بدون الواجب فوجود الممكن يدل على وجود الواجب ألبتة ويلزم من وجود الواجب تناهي السلسلة من جانب العلل والبرهان الاول من هذا القبيل * الثاني بيان امتناع عدم تناهي الموجودات الخارجية سواء كان من جانب العلل أو من جانب المعلول فيجعل ذلك[2] حينئذ مقدمة لاثبات الواجب ومن ذلك برهان التطبيق (قوله نطبق الجملتين) فان قيل ان التطبيق كما لا يمكن الا فيما دخل تحت الوجود كذلك لا يمكن الا بين الجملتين المتحققتين المطابقتين في نفس الامر وذلك يتوقف على كون الجملتين متباينتين بان لا تكون إحداهما جزأ من الاخرى وما نحن فيه ليس كذلك * قلنا ان التطبيق يستدعي الوجود على ماهو المشهور والتغاير الحقيقي وأما التباين فلا والجزأ مع الكل كذلك *(واعلم)* ان التطبيق بين الجملتين يتصور على وجهين * الاول ان يلاحظ خصوصية كل واحد من آحاد الجملتين ويتوهم ويلاحظ انطباق الجزأين بين كل اثنين من آحادها على سبيل التفصيل . والتطبيق بهذا الوجه يعم الموجود والمعدوم والمترتب وغير المترتب والمجتمع والمتعاقب لكن القوى البشرية[3] قاصرة عنه فيما لايتناهي فلا يمكن الاستدلال بهذا الوجه على تناهي شيء منهما * والثاني أن يلاحظ آحاد الجملتين على الاجمال ويلاحظ الانطباق فيما بين آحادها كذلك * وقد اتفقوا على ان الاستدلال بهذا الوجه يمكن فيما بين الموجودات الخارجية المترتبة المجتمعة في الوجود وانه لايمكن في المعدومات الصرفة . واختلفوا في الموجودات الغير المترتبة الغير المتناهية وغير المجتمعة . فذهب المتكلمون الى جريانه فيها لان آحاد الجملتين فيها قد اتصف بالوجود في الجملة فيكفي ذلك في تطابق آحاد بعضها لبعض في نفس الامر وذهب الحكماء الى أن الامور المنقضية من الامور المتعاقبة معدومة حقيقة فلا تطابق فيها بحسب نفس الامر . وكذا الموجودات الغير المترتبة لا توصف بالتطابق مالم يلاحظ خصوصيتها تفصيلا ولم يبين لكل واحد منها مرتبة معينة والافلا معني لتطابق فرد منها بفرد دون فرد آخر . ولذا جوزوا عدم تناهي الحركات الفلكية والنفوس الناطقة الانسانية * قيل النفوس الناطقة المفارقة من جانب الماضي مترتبة بحسب اضافتها الي أزمنة حدوثها فيتم

(قوله ومن مشهور الادلة برهان التطبيق) البرهان السابق يبطل التسلسل في جانب العلل فقط وهي لاتكون إلا مجتمعة وهذا البرهان يعم جانب العلل والمعلولات المجتمعة أو المتعاقبة وبه يبطل عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة أيضا لانها مرتبة بحسب اضافتها الى أزمنة حدوثها * وماذكره بعض الافاضل من انها قد تحدث منها جملة في زمان وأخرى أقل أو أكثر في آخر وقد تحدث آحاد منها في أزمنة مترتبة فلا تنطبق بمجرد ترتب أجزاء الزمان فجوابه ان هذا انما يدفع تطبيق الفرد بالفرد وهو غير لازم بل يكفي انطباق الاجزاء المترتبة ولو متعاقبة اذ كل جملة توجد في زمان واحد متناهية بتناهي الابدان الحادثة فيه التي هي شرط حدوث النفوس

(١) بيانه ان الفرض ان آحاد هذه السلسلة بعضها علة تامة للبعض فالواجب اذا كان علة للسلسلة فلا بد ان يكون علة لواحد منها فذلك الواحد لايجوز ان يكون هو الواحد الاول والمتوسط والا يلزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد فتعين ان يكون واحداً أخيراً من السلسلة فتنقطع به قطعاً (منه) (٢) أي امتناع عدم التناهي مقدمة من مقدمات اثبات الواجب (منه)

(٣) بناء على انها حادثة والحادث لايلاحظ مالا نهاية له على سبيل التفصيل لان زمانه متناه والامور التي لانهاية لها غير متناهية (منه)

كان الناقص كالزائد وهو محال وان لم يكن فقد وجد فى الاولى مالا يوجد بازائه شيء فى الثانية وتنقطع الثانية وتتناهي ويلزم منه تناهي الاولى لانها لا تزيد على الثانية الابقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهياً بالضرورة وهذا التطبيق انما يمكن فيما دخل تحت الوجود دون ماهو وهمي محض فانه ينقطع بانقطاع الوهم * ولا يرد النقض بمراتب العدد بأن يطبق جملتان احداهما من الواحد لا الى نهاية والثانية من الاثنين لا الى نهاية ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فان الاولى أكثر من الثانية مع لا تناهيهما وذلك لان معنى لا تناهي الاعداد والمعلومات والمقدورات أنها لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه آخر لا بمعنى أن مالا نهاية له يدخل تحت الوجود فانه محال (الواحد)

التطبيق على الوجه الذى تقرر عندهم * وأجيب عنه بأن آحاد النفوس لا ترتب لها بحسب ترتب الازمنة اذ قد تحدث منها جملة فى زمان وقد يخلو زمان عن حدوث شيء منها فلا يجري التطبيق فيما بين آحادها باعتبار ترتب أجزاء الزمان * ورد بأن أجزاء الزمان مترتبة وكل ما وقع فيها من آحاد النفوس متناه سواء كان ما هو الواقع فيها واحداً أو جملة فيلزم ترتب آحاد النفوس ولا يضر خلو بعض أجزاء الزمان عن الحدوث كما لا يخفى (قوله كان الناقص الخ) يرد عليه انه ان أريد بكون الناقص كالزائد التساوى فى الكمية فالملازمة ممنوعة[1] اذ التساوى فى الكم من خواص المتناهى وان أريد به عدم تصور وقوع جزء من احداهما فى مقابلة جزء من الاخرى فلا نسلم استحالته لان ذلك لعدم التناهي لا لاجل التساوي[2] (قوله وتنقطع الثانية الخ) لاخفاء فى أن انقطاع الثانية فى هذه الصورة يستلزم المطلوب فلا حاجة الى باقي المقدمات لان انقطاع احداهما عين انقطاع الاخري إذ السلسلة واحدة والتغاير بين الجملتين بالكلية والجزئية[3] (قوله فيما دخل تحت الوجود) الخارجي إذ الوجود الخارجي شرط لجريان برهان التطبيق عند الكل . وأما الترتب بين الآحاد والاجتماع فى الوجود فشرط الجريان عند الحكماء دون المتكلمين . والظاهر من كلامه قدس سره فى شرح المواقف[4] ان الترتب والتحقق في نفس الامر كاف في الجريان (قوله فانه ينقطع بانقطاع الوهم) وانقطاع الوهم أى ملاحظته ضروري اذ الذهن لا يقدر على استحضار مالا نهاية له مفصلا * قال الفاضل المحشي لكن يشكل بالنسبة الى علم الله تعالى الشامل فان مراتب الاعداد الغير المتناهية داخلة تحت علم الله تعالى الشامل مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك فتأمل * تم كلامه * وأنت تعلم أنه حينئذ يرجع الى عدم تناهي معلوماته تعالى وسيجيء الجواب فى آخر الدرس (قوله وذلك) أى عدم النقض * قال الفاضل المحشي وتوضيحه أن التناهي وعدمه فرع الوجود ولو ذهناً وليس الموجود من الاعداد والمعلومات والمقدورات الا قدراً متناهياً . وما

---

(١) والجواب ان الناقص كالزائد فى المقدار وعدم تناهي آحاد كل واحد منها فى نفس الامر لا باعتبار تساوي الافراد (منه) (٢) وأجيب عنه بان كون التساوي فى الكم من خواص المتناهي ممنوع بل هو أول الكلام لان التفاوت بين آحاد الامور المتناهية أمر مقرر كما فى آحاد الايام والاسبوع والشهور * فان قال هذا دخل على السند الاخص * وهو غير معقول أقول سند المانع أعم من المنع وهو ظاهر (منه) (٣) أى بان تكون إحداهما كلا والاخرى جزأ (منه) (٤) فى مباحث الالهيات (منه)

(قوله فيما دخل تحت الوجود) أي في الجملة ولو متعاقبة فيه فيجري فى مثل الحركات الفلكية (قوله فانه ينقطع بانقطاع الوهم) فان الذهن لا يقدر على ملاحظة غير المتناهي تفصيلا لا مجتمعا ولا متعاقبا فينقطع فى حد ما ألبتة * ولو سلم عدم الانقطاع فلا ضير أيضا لان كل ما يدخل تحت الوجود الوهمي متعاقبا لا الى حد يكون متناهيا دائما * ونظيره نعيم الجنان هذا * لكنه يشكل بالنسبة الى علم الله تعالى الشامل فان مراتب الاعداد الغير المتناهية داخلة تحت علمه تعالى الشامل مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك فتأمل (قوله فان الاولى أكثر من الثانية) لان القدرة خاصة تتعلق بالممكنات والعلم عام يتعلق بالممتنعات أيضا (قوله وذلك لان معنى لا تناهى الاعداد الخ) توضيحه ان التناهي وعدمه فرع الوجود ولو ذهنا وليس الموجود من الاعداد والمعلومات والمقدورات الا قدراً متناهيا * وما يقال انها غير متناهية معناه عدم الانتهاء الى حد لا مزيد عليه * وخلاصته انها لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية (يقال)

(قوله يعني ان صانع العالم الخ) * فيه اشارة الى دفع توهم الاستدراك بناء على ان الله تعالى علم للجزئي الحقيقي وهو لايكون الا واحداً * وحاصل الدفع ان المراد الوحدة في صفة وجوب الوجود لا في الذات وهذا التوهم مع دفعه آت في قوله تعالى (قل هو الله أحد) فتأمل (قوله لو أمكن إلهان) أي صانعان قادران على الكمال بالفعل أو بالقوة * فلا يرد احتمال أن يكون أحد الواجبين صانعا قادراً والآخر بخلافه * قوله في تقرير المدعي ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة محل تأمل * الا أن يقال مراده الواجب على وجه الصنع والقدرة التامة * أو يقال التعطل وكذا الايجاب نقصان فلا يكون الموجب واجبا * لكن يرد على هذا ان الواجب موجب في صفاته والفرق بين ايجاب الصفة وايجاب غيرها مشكل * وههنا بحثان الاول النقض بانه لو فرض تعلق ارادته تعالى باعدام ما أوجبه ذاته من صفاته فاما أن يحصل كل من مقتضى الذات والارادة وانه محال أو لا يحصل أحدهما فيلزم العجز أو تخلف المعلول عن علته التامة هذا خلف * الثاني الحل وهو ان عدم القدرة بناء على الامتناع بالغير ليس بعجز فانه تعالى لا يقدر على إعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان ارادة أحد الالهين وجود شئ مثلا تحيل عدمه * والجواب انا

يعني أن صانع العالم واحد. ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة * والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه بقوله تعالى (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) وتقريره انه لو أمكن إلهان لامكن بينهما تمانع بأن يريد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه لان كلا منهما في نفسه أمر ممكن وكذا تعلق الارادة بكل منهما اذ لا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين وحينئذ إما أن يحصل الامران فيجتمع الضدان أو لا فيلزم عجزهما أو يحصل أحدهما فيلزم عجز أحدهما وهو أمارة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج *

يقال انها غير متناهية معناه عدم الانتهاء الى حد لا مزيد عليه * تم كلامه * وفيه أن في كون التناهي وعدمه فرع الوجود تردداً * بل الظاهر عدم الفرعية[1] وأيضاً ان الاعداد من قبيل الموجودات الخارجية عند جمهور الحكماء . وأيضاً أن عدم تناهي المعلومات ليس بمعني عدم الانتهاء الى حد كعدم تناهي المقدورات بل عدم التناهي في صورة العلم والمعلومات بالفعل والا يلزم الجهل . وأما أنها هل هي موجودة بالوجود العلمي وباعتبار هذا الوجود ترتبت ففيه تردد[2] (قوله يعني ان صانع العالم واحد) قد مرت الاشارة الى أن قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى بمنزلة ان صانع العالم هو الذات الواجب الوجود فوصفه بالواحد في قوة وصف الذات الواجب الوجود به فالمعنى عدم اشتراك مفهوم واجب الوجود بين الاثنين واليه أشار بقوله ولا يمكن أن يصدق الخ فمعنى الوحدة حينئذ عدم الاشتراك في الوجوب ومآله أي مرجعه الى عدم الكثرة من حيث الجزئيات ويؤيده ما في شرح المقاصد من أن حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالوهية وخواصها[3] . وأراد بالالوهية وجوب الوجود (قوله ولا يمكن الخ) بالامكان العام لا ذهنا ولا خارجا لكن اللازم من برهان التمانع امتناع التعدد الخارجي فقط[4] تأمل[5] (قوله لو أمكن الهان) أي صانعان قادران بالقدرة التامة فلا يتوجه ما يتوهم من أن المدعى اثبات وحدة الواجب والدليل لا يفيد الا وحدة الصانع[6] (قوله لما فيه من شائبة الاحتياج[7]) في فعله وتنفيذ قدرته الى الغير على وجه ينسد به طريق القدرة عليه * وأما الاحتياج الى

---

(١) الا ان يقال ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة دون الايجاب والسلب (منه) (٢) والظاهر انه لا ترتب ولا وجود هناك بل هي حاضرة بانفسها من غير ترتب بينها (منه) (٣) أراد بالخواص ثلاثة أمور خلق الاجساد والاستحقاق للعبادة وارادة العالم (منه) (٤) بل امتناع التعدد الذهني أيضاً (منه) (٥) وجه التأمل انه يلزم منه امتناع التعدد الذهني أيضاً (منه) (٦) لانه في الحقيقة احتياج الى ما يستند اليه (منه) (٧) فلزم العجز ولا خفاء في ان لزوم العجز بعد فرض تعلق الارادة الجزئية غير معقول وانما العجز اللازم تخلف المعلول عن العلة التامة (منه)

نفرض التعلقين معا وهو لا يمكن في صورة النقض ولا يتم الحل أيضا اذ يكون كل من التعلقين بالممكن الصرف (قوله اذ لا تضاد بين الارادتين) أي لا تدافع بين تعلقيهما بل التدافع بين المرادين ولم يرد بالتضاد ههنا معناه الاصطلاحي لان الضدين يجوز أن يحصلا في محلين فلا حاجة الى نفيه * وأيضا المانع من الاجتماع في محل لا ينحصر في التضاد فلا كفاية في نفيه (قوله أمارة الحدوث والامكان) أي دليلهما اذ يلزمه الاحتياج وهو نقص يستحيل عليه تعالى بالاجماع القطعي * ان قلت عدم حصول المراد اذ

فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال فيكون محالا * وهذا تفصيل مايقال ان أحدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الآخر * وبما ذكرنا يندفع مايقال انه يجوز أن يتفقا من غير تمانع

مايستند اليه تعالى من صفاته تعالى والي امكان المعلول وان لم يكن مستنداً اليه تعالى فما لايستلزم العجز المنافى للالوهية والقدرة التامة والاستقلال في الايجاد الذى هو من خواص الالوهية * لكن بقى ان الاحتياج الى الغير فى الفعل والايجاد هل يستلزم الحدوث والامكان • وفيه تردد * والظاهر عدم الاستلزام * قال الفاضل المحشى وههنا بحثان * الاول النقض بأنه لو فرض تعلق ارادته تعالى باعدام ماأوجبه ذاته تعالى من صفاته فاما أن يحصل كل من مقتضي الذات والارادة وإنه محال أو لايحصل أحدهما فيلزم العجز أو تخلف المعلول عن علته التامة هذا خلف * الثاني الحل وهو أن عدم القدرة بناء على الامتناع بالغير ليس بعجز فانه تعالى لايقدر على اعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان ارادة أحد الالهين وجود شيء مثلا تحيل عدمه * تم كلامه * وفى كلا البحثين بحث * أما في النقض فنمنع لزوم العجز المنافى للالوهية على تقدير عدم حصول مقتضى الارادة لان ذلك من قبيل انسداد طريق القدرة على الممكن الذاتى ناشئاً من ذاته تعالى ولاشك أن ذلك الانسداد والعجز الذي من قبل الذات لاينافى الالوهية * وأما الحل فمدفوع بأن عدم القدرة على الممكن الذاتي بناء على سد الغير طريق القدرة عليه تعالى هو العجز المنافي الالوهية ولاشك ان عدم القدرة على أعدام المعلول الممكن الذاتي بواسطة وجود العلة التامة هو العجز بتعجيز الغير إياه ومن قبيل المنافي للالوهية كما لايخفي * والضابط في هذا الباب أن انسداد طريق القدرة على الممكن الذاتي ان كان من قبيل ذاته تعالى البحت أو بمدخلية ماأسند اليه من صفاته من غير مدخلية المباين الاجنبي فليس بعجز مناف للالوهية والا فالعجز المنافي الواجب تنزيهه تعالى عنه فليتأمل (قوله فالتعدد) أي امكانه على مايقتضيه الاسلوب (قوله المستلزم للمحال) متعلق بالمضاف أو المضاف اليه والمحال اللازم على الاول امكان اجتماع الضدين أو امكان عجز أحدهما وعلى الثاني اجتماع الضدين أو عجز أحدهما (قوله فيكون محالا) أى التعدد فلا يكون ممكناً لان امكان المحال محال * وفيه أن اللازم هو الامتناع المطلق الشامل للذاتى والغيرى وانما الكلام فى الذاتي * وقد يقال ان المدعي امتناع التعدد مطلقاً فيتم به المقصود • وفيه تأمل (قوله ان لم يقدر على مخالفة الآخر) فينسد طريق القدرة على الممكن الذاتي بواسطة الامر الاجنبي فيلزم العجز المنافي للالوهية(١) (قوله وان قدر لزم الخ) تفصيله انه اذا أراد أحدهما أمراً كحركة زيد مثلا فاما أن يقدر الآخر على إرادة ضده أولا * وكلاهما محالان * أما الاول فلانه لو فرض تعلق ارادته بذلك الضد فاما أن يقع مرادهما فيجتمع الضدان أولا فيلزم عجز أحدهما * وأما الثاني فلانه يستلزم عجز الآخر حيث لم يقدر على مايمكن في نفسه أعني ارادة الضد * لايقال لانسلم ان ارادة الضد هي ارادة ممكن حتي يكون عدم القدرة عليها عجزاً إذ الممكن فى نفسه قد يصير ممتنعاً بسبب انتفاء الشرط لان الممكن في ذاته أى الممكن بالامكان الذاتي ممكن على كل حال ضرورة امتناع الانقلاب • ومن هذا ظهر لك ان اللازم على تقدير التمكن أحد الامرين إما اجتماع الضدين أو العجز دون العجز بخصوصه تأمل (قوله يندفع ما يقال انه يجوز أن يتفقا) إذ يكفي لنا

كان عجزاً يلزم أن تقول المعتزلة بعجز الله تعالى لقولهم بان طاعة الفاسق مرادة ولا تحصل * قلت العجز تخلف المراد عن المشيئة القطعية التي يسمونها مشيئة قسر والجاء وهم لايقولون بالتخلف عنها وأما المشيئة التفويضية فلا عجز فى التخلف عنها مثل أن تقول لعبدك أريد منك كذا ولا أجبرك

(١) أو تخلف المعلول عن العلة التامة (منه)

(امكان)

أوأن تكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة لاستلزامها المحال أوأن يمتنع اجتماع الارادتين كارادة الواحد حركة زيد وسكونه معاً * واعلم أن قول الله تعالى (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) حجة اقناعية والملازمة عادية على ماهو اللائق بالخطابيات فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما أشير اليه بقوله تعالى (ولعلا بعضهم على بعض) والا فان أريد به الفساد بالفعل أى خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لايستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام المشاهد وان أريد امكان الفساد فلادليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بطي السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكناً لامحالة * لايقال الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما بمعنى انه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع في الافعال فلم يكن أحدهما صانعاً فلم يوجد مصنوع * لانا نقول امكان

أمكان التمانع والتخالف وذلك لاينافي عدم التمانع بالفعل (قوله أوأن يمتنع اجتماع الارادتين)إذقد عرفت أن ارادة كل واحد منهما أمر ممكن في نفسه متعلق بأمر ممكن في نفسه وليس بين الارادتين تضاد ولا اجتماع الضدين في محل واحد بخلاف ارادة الواحد حركة زيد وسكونه معاً أي اجتماعهما أمر ممتنع فى نفسه والارادة لاتتعلق بالممتنع لذاته (قوله حجة اقناعية) يعنى يقصد بها الظن لااليقين ولا تفيد الا الظن بخلاف البرهان المشار اليه بالآية الكريمة فانه قطعي على مامر تقريره* وفيه تأمل (قوله والملازمة عادية) يعني صحة هذه الملازمة بمقتضى العادة فتكون الحجة المشتملة على هذه الملازمة اقناعية • فقوله والملازمة عادية تعليل كون الحجة اقناعية بحسب المعنى • ولا خفاء فى أن الظاهر المتبادر منه ان الاحكام المستندة الى العادة لاتكون قطعية • وأن لايفيد النظر الصحيح العلم اليقيني بالنتيجة لان الملازمة بينهما أى استلزام النظر الصحيح النتيجة عند الاشاعرة عادي وذلك ليس كذلك لانسداد اليقين بالاحكام النظرية[١] (قوله بالخطابيات) وهي أمور لايطلب فيها برهان بل يكفي فيها مجرد الظن (قوله فان العادة الخ) من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لاالقياس الفقهى حتى يتجه انه من قبيل قياس الغائب على الشاهد فلا يفيد المطلوب • مع ان المطلوب به اثبات الظن (قوله لجواز الاتفاق الخ) فلو قيل ان جواز الاتفاق يستلزم جواز التمانع وقد مر بطلانه فلا يجوز الاتفاق أيضاً *قلنا هذا كلام على السند فلايفيد مالم تثبت مساواته* وحمل الجواز ههنا على الامكان العام في ضمن الوجوب الذاتى ليس بمستقيم تأمل (قوله فلا دليل على انتفائه) يعني لانسلم حينئذ بطلان التالى * وظاهر كلامه يدل على تسليم الملازمة على هذا التقدير *وفيه تردد* والظاهر هو التسليم لان نقيض التالى وهو عدم امكان الفساد ممتنع الاجتماع مع نفس المقدم والا يلزم التعطيل أوالعجز (قوله فيكون ممكناً) إذ الوقوع أدل دليل على الامكان (قوله لايقال الملازمة قطعية) اشارة الي المعارضة (قوله لامكن بينهما تمانع فى الافعال) أي فى الايجاد والخلق وهذا اشارة الى بيان الملازمة فكأنه قال لو أمكن صانعان لم يوجد مصنوع لاستلزامه امكان التمانع المستلزم أن لايكون أحدهما صانعا[٢] بطريق السلب الكلي[٣] * وحاصل الجواب حينئذ منع استلزام امكان التمانع عدم كون كل واحد

---

(١) لانه يؤدي الى انسداد باب اليقين بالاحكام النظرية لان اليقين انما يحصل بالمقدمات اليقينية اذا كان استلزامها قطعياً أيضاً (منه) (٢) أي اذا أمكن بينهما تمانع في الافعال فلم يكن شئ منهما صانعاً أي شئ من أحدهما صانعاً فقوله فلم يكن سلب كلي (منه) (٣) أى عدم كون شئ منهما صانعا (منه)

(قوله وهو لايستلزم انتفاء المصنوع) لجواز أن يوجد باحدهما ابتداء وهذا الجواب مبني على ان الظاهر المتبادر عدم التكون بالفعل فمعنى قوله على انه الخ انه يمكن أن لايبني على الظاهر بل ينفصل وتمنع الملازمة على تقدير وانتفاء اللازم على تقدير آخر فتدبر * قال الشارح في شرح المقاصد ان أريد بالفساد عدم التكون فتقريره أن يقال لو تعدد الاله لم تتكون السماء والارض لان تكونهما إما بمجموع القدرتين أو بكل منهما أو باحدهما والكل باطل أما الاول فلان من شأن الاله كمال القدرة وأما الثاني فلامتناع توارد العلتين المستقلتين وأما الثالث فلانه ترجيح بلا مرجح * ويرد عليه ان الترديد اما على تقدير التمانع

الفرضي فحينئذ يرد منع الملازمة لان وجودها لايستلزم وقوع ذلك التقدير عقلا واما على الاطلاق فحينئذ يمكن اختيار الاول وكمال القدرة في نفسها لاينافي تعلقها بحسب الارادة على وجه يكون للقدرة الاخرى مدخل كما في أفعال العباد عند الاستاذ وكذا يمكن اختيار الثالث بان يريد حدهما الوجود بقدرة الآخر أو يفوض بارادته تكوين الامور الى الآخر ولا استحالة فيه * والتحقيق في هذا المقام أنه ان حمل الآية الكريمة على نفي تعدد الصانع مطلقا فهي حجة اقناعية لكن الظاهر من الآية نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض حيث قال تعالى (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) اذ ليس المراد التمكن فيهما * فالحق حينئذ ان الملازمة قطعية اذ التوارد باطل فتأثيرهما اما على سبيل الاجتماع أو التوزيع فيلزم انعدام الكل أو البعض عند عدم كون أحدهما صانعا لانه جزء علة أو علة تامة فيفسد العالم أي لايوجد هذا المحسوس كلا أو بعضا * ويمكن ان توجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الاطلاق وهو أن يقال لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود والا لامكن التمانع المستلزم للمحال لان امكان التمانع لازم لمجموع أمرين التعدد وامكان شيء من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم أن لايمكن شيء من الاشياء حتى لايمكن التمانع المستلزم للمحال

التمانع لايستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لايستلزم انتفاء المصنوع *

منهما صانعا أو رفع الايجاب الكلي * والجواب حينئذ منع استلزام عدم كون كل واحد منهما صانعا عدم المصنوع * لكن ظاهر عبارة الكتاب في المقامين ناظر الى الاول تأمل (قوله وهو لايستلزم انتفاء المصنوع) لجواز أن يوجد باحدهما ابتداء * قال الفاضل المحشي ويمكن أن توجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الاطلاق وهو أن يقال لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود . والا لامكن التمانع المستلزم للمحال لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين التعدد وامكان شيء من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم أن لايمكن شيء من الاشياء حتى لايمكن التمانع المستلزم للمحال * تم كلامه * وقد يقال ان امكان العالم مع تعدد الواجب كما يستلزم المحال كذلك عدم الامكان[1] مع التعدد يستلزم المحال أعني عجز كل واحد أو التعطيل * وبالجملة فكما أن امكان التمانع لازم لمجموع الامرين من التعدد وامكان شيء من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم أن لايمكن شيء من الاشياء حتى لايلزم ذلك المحال كذلك عجز كل واحد أو التعطيل لازم لمجموع الامرين من التعدد وعدم الامكان فاذا فرض التعدد يلزم أن يمكن العالم حتى لايلزم المحال المذكور * وفيه ان انتفاء الامكان لايستلزم العجز المنافي للالوهية بخلاف امكان التمانع * ويمكن الجواب عنه بأن العجز أو التعطيل ليس لازما لمجموع الامرين أعني التعدد وعدم الامكان إذ لامدخل في اللزوم للتعدد أصلا بل من قبيل ضم الامر الاجنبي لما هو المستقل في اللزومية بخلاف التعدد مع الامكان فانه ليس كذلك بل لكل واحد منهما مدخل في اللزوم * لكن بقي[2] أن عدم امكان العالم يلزمه وجوب

---

(١) وفيه أنه لايلزم من عدم الامكان مع التعدد لزوم الامكان له حتى يلزم امكان التمانع الذي هو فرع الامكان (منه) (٢) وأيضاً بقي انه ان أريد بعدم الامكان الامتناع الذاتي لزم على تقدير انتفائه أحد الامرين إما امكان التمانع أو وجوب العالم وان أريد به الامتناع بالغير فيرجع الى ما يقال * وأيضاً يلزم على الشق الاول الامكان بالغير كما لايخفى (منه) (٢) وأيضاً بقي شيء وهو ان لزوم المحال من المجموع إما باستلزامه استحالة أحد جزئيه لا بخصوصه لا أحدهما بخصوصه حتى يلزم لزوم نقيضه بخصوصه أو باستلزامه لزوم نقيض الآخر بعينه حتى يلزم عدم الامكان من التعدد لزوما قطعيا وما هو المقطوع به لزوم أحد النقيضين لا بخصوصه (منه)

(العالم)

على انه يرد منع الملازمة إن أريد به عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم إن أريد بالامكان * فان قيل مقتضى كلمة لو ان انتفاء الثاني في الزمان الماضي بسبب انتفاء الاول فلا يفيد الا الدلالة على ان انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد * قلنا نعم بحسب أصل اللغة لكن قد تستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان كما في قولنا لو كان العالم قديماً لكان غير متغير والآية من هذا القبيل وقد يشتبه على بعض الاذهان أحد الاستعمالين بالآخر

العالم أو امتناعه[1] فلا يترتب عليه الفساد مطلقاً[2] * بل الوجود ضروري على تقدير الوجوب[3] الا أن يراد بالوجود المنفي الوجود الخاص[4] أعني المسبوق بالعدم دون الوجود المطلق كما لا يخفى (قوله على أنه يرد منع الملازمة) يعني تمنع الملازمة على تقدير وبطلان التالي على تقدير آخر بخلاف الجواب السابق فانه مقصور على منع الملازمة بحمل الآية الكريمة على ماهو الظاهر المتبادر أعني عدم التكون بالفعل (قوله ومنع انتفاء اللازم الخ) ناظر الى تسليم الملازمة على هذا التقدير كما أن انتفاء اللازم مسلم على التقدير الاول * وفيه تردد * والظاهر هو التسليم بناء على ما مر من امتناع اجتماع نقيض التالي مع المقدم لئلا يلزم التعطيل أو العجز وفيه مافيه (قوله فلا يفيد الا الدلالة الخ) فيكون المفهوم من الآية تعليل أحد الانتفائين الواقعين فيما مضى المعلومين لك مع الآخر كقولك لو جئتني لأكرمتك ومبنى الاستدلال على الانتقال من المعلوم الى المجهول[5] (قوله لكن قد تستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء الخ) يوهم ظاهر عبارته أن هذا الاستعمال ليس على قانون اللغة والآية الكريمة واردة على خلاف ماعليه أهل اللغة والعرف * والحق انه أيضاً من المعاني المعتبرة عند أهل اللغة الواردة في استعمالاتهم عرفا فانهم يقصدون بها الاستدلال في الامور العرفية كما يقال لك هل زيد في البلد فتقول لا إذ لو كان فيه لحضر مجلسنا فتستدل بعدم الحضور على عدم كونه في البلد ويسمى علماء البيان مثله بالطريقة البرهانية[6] لكنه أقل استعمالا من الاول واليه أشار بلفظ قد الداخلة على المضارع المفيدة للقلة ولعله أشار بقوله بحسب أصل اللغة الى ما ذكرنا * وقد يقال ان هذا الاستعمال متفرع على ماهو بحسب أصل اللغة بناء على أن لو كما دل على أن انتفاء الاول سبب لانتفاء الثاني فربما يكون انتفاء الثاني معلوما دون انتفاء الاول فيدل عليه دلالة المعلول على العلة

(قوله ومنع انتفاء اللازم ان أريد بالامكان) لو أريد باللازم عدم التكون بالامكان مع وجود العلة التامة تم الامر لكنه بعيد (قوله فلا يفيد الا الدلالة الخ) أي فيلزم أن يكون كلا الانتفاءين الماضيين مقررين لكن يعلل الثاني بالاول بحسب الماضي والمقصود بيان تحقق الانتفاء الاول بحسب جميع الازمنة بدليل تحقق الانتفاء الثاني (قوله من غير دلالة على تعيين زمان) ولو سلم الدلالة على تعيين الماضي تم المقصود أيضا لان الحادث لا يكون إلها

(١) أي أحد الامرين إما الوجوب أو الامتناع دون الامتناع بخصوصه (منه) (٢) أعني نفي الوجود مطلقاً حيث قال فضلا عن الوجود (منه) (٣) وان كان ظاهر العبارة هو ان حاصل الشبهة ان اللازم منه على مقتضى لو انتفاء التعدد في الماضي والمطلوب هو المطلق (منه) (٤) أو يراد بالامكان المنفي الامكان الوارد على ذلك الوجود أي المسبوق بالعدم فاذا سلب الامكان عنه بعين الامتناع لم يبق احتمال الوجوب اذ وجوب ما هو مسبوق بالعدم غير معقول تدبر (منه)

(٥) فحاصل الشبهة ان مقتضى كلمة لو بيان سببية أحد الانتفائين المعلومين للآخر ومدار الاستدلال على الانتقال من أحد الانتفائين المعلوم الى الانتفاء الآخر المجهول فبينهما تدافع (منه) (٥) وقد يقال في توجيه الشبهة حاصلها ان مقتضي كلمة لو انتفاء التالي لاجل انتفاء المقدم ومدار الاستدلال على العكس (منه) (٦) ونظر أهل الميزان وأهل البيان على ماعليه العرف الا يرى ان الشيخ اعتبر في عقد الوضع الفعل ولم يكتف بالامكان لانه خلاف العرف واللغة (منه)

فيقع الخبط (القديم) هذا تصريح بما علم التزاما اذ الواجب لا يكون الاقديماً أى مالاً ابتداء لوجوده اذ لو كان حادثامسبوقابالعدم لكان وجوده من غيره ضرورة • حتى وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق فان بعضهم على ان القديم أعم لصدقه على صفات الواجب بخلاف الواجب فانه لا يصدق عليها • ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة • وفي كلام بعض المتأخرين كالامام حميد الدين

(قوله فيقع الخبط) كما وقع لابن الحاجب حيث نظر [١] الى الاستعمال الثاني فوجد كلمة لو أنها تدل على انتفاء الاول لانتفاء الثاني أي يعلم به ذلك • فاعترض على من قال انها لانتفاء الثاني لانتفاء الاول بأن الاول ملزوم والثاني لازم وانتفاء الملزوم لا يدل على انتفاء اللازم إذ اللازم قد يكون أعم من الملزوم بل الامر بالعكس * وقد عرفت الحق وهو أن كلا الاستعمالين ثابت * وقد يقال في التوفيق ان من قال انه لانتفاء الاول بسبب انتفاء الثاني نظره الى السبب باعتبار العلم ومن قال بالعكس فنظره الى السبب بحسب الخارج * وقد يقال ان هذا النزاع راجع الى أن المعتبر في الدلالة اللزوم الكلي كما هو رأى أرباب المعقول أو اللزوم في الجملة كما هو المعتبر عند أهل العربية وأرباب الاصول * وفيه تأمل (قوله بما علم التزاما) إذ قد عرفت أن قول المصنف رحمه الله والمحدث للعالم هو الله تعالى في قوة أن يقال هو الواجب الوجود ومن المعلوم بالضرورة أن الواجب لا يكون إلا قديماً * وقد يناقش فيه بأنه ان أريد اللزوم الخارجي فسلم • وأما اللزوم الذهني فلا والمعتبر في الالتزام هو الذهني • الا أن يراد بالالتزام مالا يحتاج الى اقامة البرهان على كونه قديماً بعد العلم بوجود الواجب كمسئلة الوحدة وسائر الصفات * ولعل هذا تعريض على صاحب العمدة حيث أقام البرهان على مسئلة القدم بعد اثبات كون الصانع واجب الوجود * وأنت خبير بأنه على هذا فاللائق تغيير الاسلوب أي عدم ايراد مسئلة القدم على نسق السابق واللاحق تأمل (قوله لكان وجوده من غيره[٢]) والالزم تخلف المعلول عن العلة التامة أو الترجيح بلا مرجح (قوله ليس بمستقيم الخ) وتفسير الترادف بالتساوي[٣] خلاف المتعارف (قوله ولا استحالة الخ) جواب دخل مقدر كأنه قيل لو كان القديم أعم يلزم تعدد القدماء

(قوله لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين) لان قدماء المتكلمين يريدون بالترادف التساوي قال في التبصرة الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما مفهوما على حدة

---

(١) نقل عن الشارح في الحاشية في توجيه الخبط هكذا حتى اعترض ابن الحاجب على ماهو المشهور وهو أن لو لامتناع الثاني أعني الجزاء لامتناع الاول أعني الشرط يعني أن الجزاء منتف بسبب انتفاء الشرط بان الاول سبب والثاني مسبب وانتفاء السبب لا يدل على انتفاء المسبب لجواز ان يكون للشيء أسباب متعددة بل الامر بالعكس لان انتفاء المسبب يدل على انتفاء جميع أسبابه فهي لامتناع الاول لامتناع الثاني ألا ترى ان قوله (لو كان فيهما) الآية انما سيق ليستدل بامتناع الفساد على امتناع تعدد الآلهة دون العكس واستحسن المتأخرون رأي ابن الحاجب حتى كادوا أن يجمعوا على انها لامتناع الاول لامتناع الثاني إما لما ذكره وإما لان الاول ملزوم والثاني لازم وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم من غير عكس لجواز ان يكون اللازم أعم * وأنا أقول منشأ هذا الاعتراض اشتباه أحد الاستعمالين بالآخر (منه) (٢) لو قال لكان لغيره مدخل في وجوده لكان أسلم لان استعمال كلمة من في الفاعل شائع وذلك غير ذلك بل اللازم مدخلية الغير (منه) (٣) فسر الاخوان في عبارة الكشاف حيث قال الحمد والمدح أخوان بالتساوي (منه)

(وأجيب)

الضرير رحمه الله ومن تبعه تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته * وقد استدلوا على ان كل ماهو قديم فهو واجب لذاته بانه لو لم يكن واجباً لذاته لكان جائز العدم في نفسه فيحتاج وجوده الى مخصص فيكون محدثاً اذ لا نعني بالمحدث الا مايتعلق وجوده بايجاد شيء آخر * ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى * فأجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة * وهذا كلام في غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد ٠ والقول بامكان الصفات ينافي قولهم بأن كل ممكن فهو حادث ٠ فان زعموا أنها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا لاينافي الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول بما ذهبت اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث الى الذاتي والزماني

* وأجيب بأنه لااستحالة (قوله بأن واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته) ومعني وجوب الصفات لذاته أنها مستندة الي ذاته تعالى بطريق الايجاب[1] بحيث يستقل الذات في الاتصاف بها لابطريق الاختيار لئلا يلزم كون الواجب محل الحوادث[2] ٠ وماثبت من كون الذات مختاراً انما هو في غير الصفات (قوله وقد استدلوا) يعني كيف يكون القديم أعم وقد استدلوا الخ (قوله الى مخصص) ومرجح لجانب الوجود على العدم (قوله اذ لا نعني بالمحدث الا مايتعلق الخ) يعني انه يحتاج في وجوده الى غيره فالصفات ليست غير الذات فلا يكون محدثاً فالآخر بمعنى الغير ولايلزم منه أن لايتعلق وجود الصفة القديمة بشيء أصلا حتي تلزم الجهالة * نعم تلزم الجهالة على ظاهر كلامهم * قال الفاضل المحشي وان قالوا كلامنا في القديم بالذات والصفات ليست كذلك لم يصح حكمهم بوجوب الصفات * تم كلامه * يعني وان صح قولهم ان كل قديم فهو واجب لذاته بناء على أن مرادهم بالقديم هو القديم بالذات لكن لايصح منهم الحكم بوجوب الصفات * وأنت خبير بأن القول بوجوب الصفات بمعني عدم الاحتياج الى غير الذات ممالاخفاء في صحته على أصل الاشاعرة (قوله فيلزم قيام المعنى بالمعني) ومنهم من جوز ذلك في غير المتحيز وانما الممتنع قيام العرض بالعرض لان معناه التبعية في التحيز والعرض لايستقل بالتحيز حتي يتبعه غيره فيه (قوله وهذا كلام الخ)أي القول باشتراك وجوب الوجود بين الذات والصفات كلام في غاية الصعوبة اذلو قلنا بالاشتراك يلزم تعدد الواجب لذاته فينافي التوحيد ٠ والايلزم امكان الصفات فينافي قولهم كل ممكن محدث أو القول بقدم الصفات لانها ان كانت حينئذ واجبة لزم الامر الاول وان كانت ممكنة لزم الامر الثاني ٠ بل نقول ان القول بوجود الصفات في غاية الصعوبة[3] اذلو قلنا بقدمها فذاك والا فيلزم كون الذات محل الحوادث * وقد يقال ان القول باشتراك الوجوب بالمعنى الذي مر ذكره لاينافي

(قوله تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته)* يرد على ظاهره ان كل صفة محتاجة الى موصوفها فكيف تكون واجبة لذاتها وسيجيء تأويله (قوله اذ لانعني بالمحدث الامايتعلق الخ)هذا يدل على ان وجود الصفة القديمة لايتعلق بايجاد شيء وهذه جهالة بينة وان قالوا كلامنا في القديم بالذات والصفة ليست كذلك لم يصح حكمهم بوجوب الصفات (قوله باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة) وأما الاعراض فبقاؤها غيرها لانفكاكه عنها حال الحدوث * لكن يرد ان البقاء يضاف الى الصفة فكيف يكون نفس المضاف اليه فان أرادوا بكونه نفساً عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجي على ما سيجيء في التكوين فلم لم يجوزوا النفسية بهذا المعنى في الاعراض حتى لايلزم تجددها

(١) وقالوا إن الايجاب نقصان بالنسبة الى غير الصفات من مصنوعاته وأما بالقياس الى صفاته فكمال * وأنت خبير بان دعوى ان الايجاب في الصفات كمال وفي غيرها نقصان مشكل وتحكم بحت من قبيل التخصيص في الاحكام بالعقل (منه) (٢) بناء على ماهو المشهور من ان أثر المختار لايكون الا حادثاً (منه) (٣) أي القول بوجود الصفات القديمة في غاية الصعوبة للزوم أحد الامرين المذكورين (منه)

وفيه رفض لكثير من القواعد وسيأتي لهذا زيادة تحقيق (الحيّ القادر العليم السميع البصير الشائي) أي المريد لان بداهة العقل جازمة بأن محدث العالم على هذا النمط البديع والنظام المحكم مع مايشتمل عليه من الافعال المتقنة والنقوش المستحسنة لايكون بدون هذه الصفات . على أن أضدادها نقائص يجب تنزيه الله تعالى عنها . وأيضاً قد ورد الشرع بها وبعضها مما لايتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه (ليس بعرض) لانه لايقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه فيكون ممكناً . ولانه يمتنع بقاؤه والا لكان البقاء معني قائماً به فيلزم قيام المعني بالمعني وهو محال لان قيام العرض بالشئ معناه أن تحيزه تابع لتحيزه والعرض لاتحيزله بذاته حتي يتحيزغيره بتبعيته

التوحيد * وأنت خبير بأن هذا في الحقيقة قول بامكان الصفات (قوله الحى) قد يقال ان هذا كالقديم في اللزوم مما سبق فالفرق تحكم * قيل إن المبرهن هو المجموع دون كل واحد * علي ان المذكور في معرض الدليل هو التنبيه (قوله لان بداهة العقل جازمة الخ [1]) فيه تأمل اذ البعض منها كالسمع والبصر مما لايستقل العقل فيه بالاثبات ولذا لم يثبتهما الحكماء * واعلم [2] * ان المقصود ههنا بيان جريان المشتقات عليه تعالي وأما أن مبادئ المشتقات هل هى موجودة فمسئلة أخرى سيجئ بيانها مفصلة (قوله على أن أضدادها الخ) دليل اقناعي غير قطعي اذ بعد تسليم أن لها بأسرها أضدادا فلا نسلم انها نقائص مطلقاً * ولوسلم فلا نسلم أن من خلا عنها يجب الاتصاف بالاضداد اذ الخلو عن أحد الضدين لايوجب الاتصاف بالآخر . وقد يستدل بما هو أهون منه . وهو أن المتصف بها أكمل ممن لايتصف بها فلوخلا الذات عنها يجب أن يكون الانسان أكمل منه . تعالى عن ذلك علوا كبيراً . ولاخفاء في أن هذا أيضاً غير قطعي كما لايخفي [3] (قوله قد ورد الشرع بها) أي بهذه الصفات المذكورة كلها كما يقتضيه السوق وليس شئ من الصفات المذكورة مما يتوقف ثبوت الشرع عليه فيصح التمسك بالشرع فيها * لكن قوله وبعضها مما لايتوقف الخ مشعر بأن البعض من الصفات المذكورة مما يتوقف ثبوت الشرع عليه [4] * ورجع الضمير الى مطلق الصفات المذكورة فى الضمن لايخلو عن التكلف (قوله ونحو ذلك) كالعلم والقدرة والارادة * وقد يمنع توقف الشرع على العلم * والظاهر التوقف [5] (قوله والا لكان البقاء معني قائماً به) أى على تقدير وقوعه (قوله تابع لتحيزه) بأن يكون

---

(١) لا خفاء في ان دعوى البداهة فيهذه المقدمة لا توجب البداهة في المسئلة المذكورة اذ هي في الحقيقة كبرى للصغرى المطوية هكذا لانه محدث العالم المشاهد علي الوجوه المذكورة وكل ماشأنه كذلك فهو متصف بهذه الصفات * على ان كون مسئلة الفن بديهية جائز (منه) (٢) دفع دخل مقدر وهو أن ما ذكره انما يدل على قادريته تعالى وعالميته مثلا أما أن لها مبادي موجودة قائمة به على ماهو المذهب فلا (منه) (٣) ولا خفاء فى ان اختلاف العلماء فى ان علة البقاء علة الوجود ناظر الى التغاير حقيقة ودفعه غير خفي (منه) (٤) يقال ان القول بورود الشرع بها لايستلزم صحة التمسك به على القطع واليقين تأمل (منه) (٥) قال في التلويح ثبوت الشرع يتوقف على الاذعان بوجود البارى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عليه السلام بدلالة معجزاته (منه)

(قوله بان محدث العالم على هذا النمط) يعني ان تصور الواجب بعنوان انه محدث لجميع ماسواه على هذا النمط البديع والنظام المحكم يجعل الحكم بثبوت هذه الصفات بديهيا * فلا يرد ما يقال يحتمل أن يحدثه بالوسط المختار الصادر عنه بالايجاب وايجابه بلا قصد لايدل على العلم ولا غيره لان ذلك الوسط من جملة العالم فيكون حادثا فلا يصدر عن القديم بالايجاب * ولا يخفى انه انما يتم اذا لم يقتصر على بيان حدوث ماثبت وجوده من الممكنات ثم ان اعتبار النمط البديع والنظام المحكم له مدخل فى بديهية الحكم والا فيمكن أن يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار وكل قادر عالم وحي وظاهر كلام الشارح يعم السمع والبصر لكن فى دلالة الاحداث على وجه الاتقان عليهما تأمل

وهذا مبنى على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وأن القيام معناه التبعية فى التحيز • والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقته الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثاني • ومعنى قولنا وجد فلم يبق انه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتاً في الزمان الثاني وان القيام هو الاختصاص الناعت بالمنعوت كما فى أوصاف البارى تعالى وأن انتفاء الاجسام في كل آن ومشاهدة بقائها بتجدد الامثال ليس بابعد من ذلك في الاعراض * ثم تمسكهم في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطئها ليس بتام اذ ليس هنا شيء هو حركة وآخر هو سرعة أو بطء بل هنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة الى بعضها بطيئة • وبهذا تبين ان ليس السرعة والبطء نوعين مختلفين من الحركة اذ الانواع الحقيقية لاتختلف بالاضافات (ولا جسم) لانه متركب ومتحيز

ذلك الشيء واسطة فى عروض التحيز له (قوله معنى زائد على وجوده) أي أمر موجود في نفسه زائد على وجوده ومن هذا ظهر لك أن ماقال الفاضل المحشي وعلى أن الزائد أمر موجود في نفسه حتى يكون عرضاً وهو أيضاً ممنوع * تم كلامه * ليس أمرا زائداً على مافى الكتاب تأمل (قوله معناه التبعية في التحيز) اشارة الى منع بطلان اللازم أعني قوله وهو محال (قوله وحقيقته الوجود) أى الوجود في الزمان الثانى * وفيه أن الوجود في الزمان الثاني عين الوجود فى الزمان الاول والا يلزم اجتماع الوجودين أو تعاقبهما على شخص واحد وكلاهما محالان • ومن المعلوم بالضرورة ان العين في الزمان الاول لايصير غيرا في الزمان الثاني والحال أن البقاء فى الزمان الاول منتف عن نفس الامر بالمرة فكيف يتصور أن تكون حقيقة البقاء نفس الوجود فى الزمان الثاني (قوله ومعنى قولنا وجد الخ) كأنه قيل كيف يكون البقاء عين الوجود مع أنه أثبت الوجود ههنا ونفى البقاء فأجاب بأن معنى قولنا الخ * وفيه مافيه (قوله كما فى أوصاف البارى) اشارة الى النقض الاجمالى * ويمكن أن يجعل معارضة (قوله هو الاختصاص الناعت) فى توصيف الاختصاص بالناعت تسامح (قوله وأن انتفاء الاجسام الخ) اشارة الى ابطال قوله ويمتنع بقاء الاعراض بعد تزييف دليله بأن الضرورة العقلية حاكمة ببقائها وقد اتفق المحققون على بقائها • وأن الفرق تحكم بحت اذ فيه مصادمة البداهة فلا يسمع مايقال من أن العرض المشاهد ينعدم ويتجدد مثله الاأن الحس لما لم يميز بين الشيء ومثله ظن أن المتجدد عين المنقضى (قوله وآخر هو سرعة الخ) يعني ليسا أمرين موجودين في الخارج يقوم أحدهما بالآخر بل الموجود ههنا ليس الا الحركة • والسرعة والبطؤ أمران اعتباريان قائمان بالحركة ولا نزاع في جوازه اذ الكلام فى وصف الاعراض بالاعراض (قوله وبهذا تبين الخ) أي بما ذكر من أن هناك حركة واحدة سريعة بالقياس الى حركة وهي نفسها بطيئة بالقياس الى أخرى ظهر أن اختلاف الحركة بالسرعة والبطء ليس اختلافا بالذات بل بالعوارض الاضافية الاعتبارية • وفى عبارته تسامح (قوله لا تختلف بالاضافات) يعنى أن اختلاف الانواع ليس الا بالفصول دون الامور الخارجية الاضافية الاعتبارية وفيه انهم اتفقوا على ان أنواع الكون الموجود بالاتفاق ليس بالفصول بل بالعوارض الاعتبارية(١) تأمل (قوله ولا جسم) لانه مركب من الاجزاء العقلية كالجنس والفصل أو الوجودية كالهيولى

(قوله وهذا مبني على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده) وعلى ان هذا الزائد أمر موجود فى نفسه حتى يكون عرضا وهو ممنوع أيضاً (قوله كما في أوصاف الباري تعالى) يعني ان تفسير القيام بالتبعية في التحيز غير مطرد في أوصاف الباري وقد يدفع بان التفسير لقيام العرض لا لمطلق القيام وأوصافه تعالى ليست أعراضا ولذا حكموا ببقائها وعدم بقاء الاعراض (قوله وان انتفاء الاجسام الخ) هذا رد اجمالي لدليلهم وحاصله ان ما ذكروه استدلال في مقابلة الضرورة لان أصحابنا جعلوا الحكم ببقاء الاجسام ضروريا وعدم بقائها ليس بابعد عند العقل من عدم بقاء الاعراض فبقاؤها ضروري أيضا

(١) وأيضاً انه ليس بأبعد مما قاله جمهور المتكلمين من أن الله تعالى ماهية كلية صارت شخصا بانضمام التشخص الاعتباري من غير ان يتركب (منه)

وذلك أمارة الحدوث (ولا جوهر) أما عندنا فلانه اسم للجزء الذي لا يتجزأ وهو متحيز وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك . وأما عند الفلاسفة فلانهم وإن جعلوه اسما للموجود لا في موضوع مجرداً كان أو متحيزاً لكنهم جعلوه من أقسام الممكن وأرادوا به الماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لا في موضوع . وأما لو أريد بهما القائم بذاته والموجود لا في موضوع فانما يمتنع اطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادر الفهم الى المتركب والمتحيز

والصورة أو الجواهر الفردة أو المقدارية كالابعاد (قوله وذلك امارة الحدوث) أما التركيب فلاحتياجه الى الجزء [١] وكل محتاج ممكن * وفيه ان اللازم منه هو الامكان دون الحدوث الا ان يقال كل ممكن فهو حادث عندهم فالاولى أخذ الامكان بدل الحدوث * وأما التحيز فلأن المتحيز لا يوجد الا مع الحيز * والحيز حادث لما مر من ان ماسوى الله تعالى حادث وما مع الحادث فهو حادث * وفيه ان هذا مبني على ان الحيز موجود في الخارج وذلك ليس كذلك على أصل المتكلمين * ولان المتحيز محتاج الى حيز ما والاحتياج امارة الحدوث * وفيه مافيه [٢] (قوله وجزء من الجسم) هذا على ماذهب اليه المشايخ من ان معنى الجوهر مايتركب عنه غيره [٣] * لكن بقي ان هذا لا يليق لما سيجيء من قوله ثم ان مبني التنزه على قوله لا على ماذهب اليه المشايخ رحمهم الله (قوله أو متحيزاً) الاولى بدله ان يقال أو ماديا في عديل قوله مجرداً (قوله وأرادوا به الخ) يعني ليس مرادهم بالموجود في تفسير الجوهر الموجود بالفعل والا لكان الشك في وجود جبل من الياقوت أو البحر من الزئبق شكا في الجوهرية . بل مرادهم به ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع * هذا هو المشهور [٤] . وانما زاد قيد الممكنة تصريحاً بالمراد بقرينة أنه من أقسام الممكن واليه أشار بقوله جعلوه من أقسام الممكن لكن مثل هذه القرينة هل هي مقبولة في صناعة التعريف أولا * أو لان المتبادر من عبارة التعريف زيادة الوجود على الماهة اذ الماهية شائعة فيما وقع في جواب ماهو وما وقع في الجواب لا يكون الا كلياً ولهذا قيل لفظ الماهية يدل على الكلية بالالتزام والزيادة والماهية الكلية عندهم من خواص الماهيات الممكنة * لكن بقي أن الوجود المطلق زائد في الواجب أيضاً وماهو عينه هو الوجود الخاص * وأيضاً يرد النقض بالجواهر الشخصية (قوله وأما لو أريد بهما الخ) يعني لو فسر الجسم والجوهر بالقائم بذاته أو الموجود لا في موضوع فالمانع حينئذ من الاطلاق عدم ورود الشرع به دون عدم صحة المعنى في حقه تعالى ﴿ واعلم ﴾ انه ذهب الكرامية الى اطلاق لفظ الجسم عليه تعالى بمعنى القائم بذاته وبعضهم بمعنى الموجود * واستعمال الجوهر بمعنى الموجود القائم بذاته وبمعنى الذات والحقيقة اصطلاح شائع فيما بين الحكماء كذا في شرح المقاصد (قوله فانما يمتنع) أما سمعاً فلعدم ورود الشرع به وأما عقلا فلايهامه لما عليه المجسمة من كونه جسما بالمعنى المشهور ولما عليه النصارى من انه جوهر واحد له ثلاثة أقانيم [٥] (قوله مع تبادر الفهم الخ) إشارة الى المانع العقلي (قوله

(قوله وأرادوا به الماهية الممكنة) فيلزم أن يكون ممكنا وأن يزيد وجوده على ماهيته ووجود الواجب عين ذاته عندهم

---

(١) وما قيل من ان الجزء الذي لا يتجزى أخفى الاشياء خطابي (منه) (٢) أي اللازم هو الامكان (منه) (٣) وذلك أمارة الامكان (منه) (٤) وقد يدفع بان المتبادر من الوجود في قولهم اذا وجدت الوجود الذي يكون منشأ الآثار والافكار الخارجية وليس هذا الا الوجود الخاص (منه) (٥) أي ثلاثة أصول العلم والقدرة والحياة (منه)

وذهاب المجسمة والنصارى الى اطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه فان قيل كيف يصح اطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع * قلنا بالاجماع وهو من الادلة الشرعية * وقد يقال ان الله والواجب والقديم ألفاظ مترادفة والموجود لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو إذن باطلاق مايرادفه من تلك اللغة أو من لغة أخرى وما يلازم معناه * وفيه نظر من وجهين * أحدهما في الترادف * والثاني في اتحاد حكمي المترادفين في الاطلاق عليه تعالى (ولا مصوّر) أي ذي صورة وشكل مثل صورة إنسان أو فرس لان ذلك من خواص الاجسام يحصل لها بواسطة الكميات والكيفيات واحاطة الحدود والنهايات (ولا محدود) أي ذي حد ونهاية (ولا معدود) أي ذي عدد وكثرة يعني ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير ولا المنفصلة كالاعداد وهو ظاهر (ولا متبعض ولا متجزئ) أي ذي أبعاض وأجزاء (ولا متركب) منها لما في كل ذلك من الاحتياج المنافي للوجوب. فماله أجزاء يسمى باعتبار تألفه منها متركباً وباعتبار انحلاله اليها متبعضاً ومتجزئا (ولا متناه) لان ذلك

وذهاب المجسمة الخ) كأنه قيل لم قلتم ان الجسم والجوهر لا يطلق عليه تعالى والحال أن المجسمة يطلقونه عليه تعالى * وفيه احتمال آخر كما لا يخفى (قوله فان قيل الخ) إشارة الى النقض الاجمالي (قوله قلنا بالاجماع[1]) إشارة الى منع ورود الشرع مستنداً الى الاجماع (قوله وقد يقال الخ[2]) لعل هذا جواب عن النقض بطريق المعارضة دون المناقضة فلا يتجه أن رده بقوله وفيه نظر كلام على السند بطريق المنع وهو غير موجه على قانون التوجيه (قوله وفيه نظر) اذ الترادف ممنوع وعلى تقدير التسليم فالاذن بأحد المترادفين أو الملزوم ليس إذنا بالمترادف الآخر أو اللازم[3] اذ قد يكون فيه ايهام مالا يليق بذاته تعالى فالامر فيه توقيفي فالاذن من صاحب الشرع واجب على ما ذهب اليه الاشعري وأما على ماذهب اليه المعتزلة والكرامية أنه اذا دل العقل على ثبوت معنى من المعاني لذاته تعالى صح اطلاق مايدل عليه من الالفاظ من غير توقف على الاذن من الشارع ووافقهم القاضي أبو بكر الباقلاني منا لكن اشترط أن لايكون لفظاً موهماً لما لايليق بذاته تعالى (قوله أي ذي صورة) وما ورد في الحديث من أن الله تعالى خلق آدم على صورته مؤول بانه خلقه على صورة اختارها وأحبها من بين الصور كما يقول السلطان أجلست فلانا على سريري وان لم يجلسه على سرير نفسه ولكن على ما اختاره وأحبه من بين السرر أو أنه خلقه على صفاته من العلم والقدرة والارادة وغير ذلك (قوله واحاطة الحدود) الجمع باعتبار المواد اذ احاطة الحد الواحد كاف في وجود الشكل كما في الكرة (قوله أي ذي عدد وكثرة) من جهة الاجزاء وأما الكثرة من جهة الصفات فغير ممتنعة بل واقعة (قوله وباعتبار انحلاله اليها متبعضاً ومتجزئا) قال الفاضل المحشي رحمه الله لكن يعتبر في التجزئ كون ما اليه الانحلال مامنه التركيب بخلاف التبعض * تم كلامه * أقول ذلك معتبر في الانحلال اذ هو عبارة عن بطلان الصورة وزوالها بخلاف التبعض[4] والتجزئ

---

(١) هذا الجواب مني (منه) (٢) هذا الجواب تسليمي لكنه مزيف (منه) (٣) كما يقال ان الله تعالى خالق كل شئ ولا يقال خالق القردة والخنازير (منه) (٤) فيلزم على الشارح ان يعتبر في التبعض كالتجزئ الانحلال الى ما منه التركيب (منه)

(قوله وفيه نظر) للقطع بتغاير المفهومات وأيضا لانسلم ان الاذن بالشئ اذن بمرادفه ولازمه كيف لا وقد يكونان موهمين للنقص ولا شك فى صحة اطلاق مثل خالق كل شيء ويلزمه خالق القردة والخنازير مع عدم جواز اطلاق اللازم * وقيل الطبيب لا يطلق عليه تعالى مع انه يرادف الشافي وليس بشيء لان الطبيب هو العالم بالطب والشافي من يفيد الشفاء (قوله وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزئا) لكن يعتبر فى التجزئ كون ما اليه الانحلال مامنه التركيب بخلاف التبعض

من صفات المقادير والاعداد (ولا يوصف بالمائية) أي المجانسة للاشياء لان معنى قولنا ماهو من أي جنس هو والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة فيلزم التركيب (ولا بالكيفية) أي من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب (ولا تمكن في مكان) لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر متحقق أومتوهم يسمونه المكان. والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم أو

فانه بمعنى مطلق الانقسام * وقد يقال في الفرق انذات المتجزئ ان لم يكن له أجزاءبالفعل فلا يسمى مركباً وقديسمى متبعضاً ومتجزئاً من حيث انه قابل الانقسام وان كون الاجزاءذات المقدار والوضع معتبر في التبعض دون التركب (قوله أى المجانسة) بالمعني العرفى وهو المشاركة فى الجنس المصطلح [1] . وأما المائية [2] بالمعنى اللغوىفهي المجانسة بمعني المشاركة في الجنس بالمعني اللغوي [3] وقد يعد الانسان جنساً لغة لمشاركة زيدوعمرو فيالانسانية . واليه أشار بقوله والمجانسةتوجب التمايز عن المجانسات بفصول الخ * وحمل الفصل على مطلق المميز بأن يتناول التشخص والتعين أيضاً تعسف وقوله لان معني قولنالخ اشارةالى بيان المناسبة بين المعنى الاصلى للمائية و بين المعنى العرفي فلا يردماقال الفاضل المحشي رحمه الله لكن يرد أن يقال المعتبر في الماهيةهو الجنس اللغوى لاالمنطقي [4] وهم يعدون البشر جنساً فلا يلزم التركب * تم كلامه * هذا على أصل المتكلمين اذ هم يثبتون للواجب تعالى حقيقة نوعية بسيطة من غير لزوم التركيب فيذاته تعالى وأماعلى أصل الفلاسفة فالواجب تعالى منزه عن الماهية بالمعنى اللغوي لاستلزامه التركيب مطلقاً فكل شخص له ماهية سواء كانت نوعية أوجنسية فهو مركب عندهم وهو قريب الى التحقيق (قوله وتوابع المزاج والتركيب) هذا بطريق جرى العادة وأما على مقتضي التحقيق فلايتم على أصل الشيخ الاشعري اذ الواجب تعالي على رأيه قادر على أن يخلق الشكل فيالجوهر الفرد من غير احتياج الى المزاج والتركيب (قوله عن نفوذ بعد) متوهم أو متحقق (فى بعد آخر) كذلك ومعني النفوذ تطابق البعدين المتوهمين أو المتحققين تطابقاً بالكلية فقوله متحقق أو متوهم متعلق بالمجموع أو بالثاني كما هو الظاهر وأما نفوذ المتوهم فى الموجود وبالعكس فحتمل عقلي لم يذهب اليه أحد * والظاهر أن هذا مذهب أصحاب الخلاء وأما على مذهب أصحاب السطح فالتمكن عبارة عن ملاقاة الطرف بالطرف الآخر من غير ملاقاة الاعماق (قوله يسمونه) أي البعد الثاني متوهماكان كماعند المتكلمين أومتحققاً كماعند أفلاطون ومن تبعه (قوله والبعد) أى البعدالذى يسمونه المكان أومطلقاً [5] (قوله

(قوله لان معنى قولنا ماهو من أي جنس هو) صرح به السكاكي وغيره وهذا المعنى هو الذي نفي عنه تعالى * ثم لها معان أخر مثل السؤال عن الحقيقة أو الوصف ولا يتعلق غرضنابذلك *لكن يرد أن يقال المعتبر فى الماهية هو الجنس اللغوي لاالمنطقي وهم يعدون البشر مثلا جنسا فلا يلزم التركيب (قوله والبعد عبارةعن امتداد الخ)يعني ان البعد عبارة عن امتداده نوعان عند القائل بوجود الخلاء وأما عند أصحاب السطح فله النوع الاول فقط وهذاالتعريف للبعد الموجود ويعلم منه البعد الموهوم بالمقايسة

---

(١) ومنشأ حمله على المصطلحدون اللغوي ماسيأتي من قوله ولا يشبهه شئ (منه) (٢) اعلم أن المائية مشتقةمما هو حذفت الهاء والواو وعوضت عنهما ياء النسبة كما أن الماهية مشتقة مما هو حذفت الواو وعوضت عنها الياء المشددة * وعلاقة النسبة وقوعه فى جواب ماهو عن السؤال بما هو (منه) (٣) ولذا حمل الشارح المجانسة على المشاركة فى الجنس المصطلح دون اللغوي (منه) (٤) الاولى أن يقال بدل قوله لا المنطقي لا المصطلح (منه) (٦) الظاهر أو المطلق اذ لا قائل بكون البعد المادّي مكانا ولا يطلق البعد على السطح الباطن الذي يسمونه المكان عند المشائين (منه)

بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء والله تعالى منزه عن الامتداد والمقدار لاستلزامه التجزي * فان قيل الجوهر الفرد متحيز ولا بعد فيه والا لكان متجزئا * قلنا المتمكن أخص من المتحيز لان الحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد أو غير ممتد . فما ذكر دليل على عدم التمكن في المكان * وأما الدليل على عدم التحيز فهو انه لو تحيز فاما في الازل فيلزم قدم الحيز أولا فيكون محلا للحوادث * وأيضاً إما ان يساوي الحيز أو ينقص عنه فيكون متناهياً أو يزيد عليه فيكون متجزئا واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لاعلو ولا سفل ولا غيرهما لانها إما حدود وأطراف للامكنة أو نفس الامكنة باعتبار عروض الاضافة الى شيء (ولا يجرى عليه زمان) لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد يقدر به متجدد آخر . وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة والله تعالى منزه عن ذلك (واعلم) ان ماذكره في باب التنزيهات بعضها يغني عن البعض الا انه حاول التفصيل والتوضيح في ذلك قضاء لحق الواجب في باب التنزيه وردّا على المشبهة والمجسمة وسائر فرق الضلال والطغيان

المتمكن أخص الخ) هذا على مذهب المتكلمين وأما على مذهب الحكماء فهما مترادفان (قوله لان الحيز الخ) وما مر من أن الحيز عند المتكلمين هو الفراغ تفسير للحيز بمعني المكان[1] دون الحيز المطلق (قوله فيلزم قدم الحيز)نوعا أوشخصاً لامتناع التحيز بدون الحيز واللازم باطل لما ثبت من حدوث ماسوي الله تعالى وصفاته نوعا وشخصاً ومبناه على ان الحيز موجود لامتوهم (قوله فيكون محلا للحوادث) لان الكون في الحيز من الموجودات الخارجية عند المتكلمين (قوله فيكون متناهياً) واللازم باطل اذ التناهي من خواص المقادير والاعداد[2] وهما من خواص الاجسام * وفي كون الاعداد من خواص الاجسام تأمل ﴿ واعلم ﴾ ان هذا مبني على بطلان كونه تعالى جزأ لايتجزي[3] لما مر ولانه أخس الاشياء وأحقرها وعلى وجود الحيز وتناهي الابعاد والا فيجوز أن يكون الناقص جزأ لايتجزي وأن يكون المساوى مساويا للحيز وممتداً الى غير النهاية * قال الفاضل المحشي رحمه الله نعم يلزم التجزى حينئذ * تم كلامه * وفيه أن التساوي بمعنى عدم الزيادة والنقصان لايستلزم التجزي[4] ولو قال التحيز لاستلزامه الاحتياج ينافي الوجوب لكان أسلم وأخصر (قوله اماحدود وأطراف للامكنة أو نفس الامكنة) اذ الجهة قد تطلق على منتهي الاشارة الحسية المستقيمة * وقد تطلق على مقصد المتحرك بالحصول فيه أو القرب اليه * فعلى الاول تكون عبارة عن نهاية البعد الذي هو المكان . وعلى الثاني ليست الانفس المكان (قوله ولايجري عليه زمان) يعني ان وجوده ليس زمانياً بمعنى انه لايمكن[5] حصوله الافي زمان كما ان معني كونه مكانياً انه لايمكن حصوله الا في مكان (قوله والله تعالى منزه عن ذلك) اذ ليس في ذاته تجددمّا وتغيرمّا تدريجياً كان أو دفعياً حتي يقدر بالزمان وينطبق عليه أو يتعلق بالآن الذي هو طرف الزمان فـا لاتغير فيه أصلا لاتعلق له بالزمان قطعاً . نعم وجوده تعالى مقارن للزمان وحاصل معه . وأما أنه زماني أو آني واقع في أحدهما فكلاّ وبين الحصول فيه

(قوله فيلزم قدم الحيز) هذا مبني على وجود الحيز وهو خلاف مذهب المتكلمين (قوله فيكون محلا للحوادث) لان الحصول في الحيز من الاكوان والاكوان من الموجودات العينية عند المتكلمين (قوله اما أن يساوي الحيز أو ينقص أو يزيد) هذا الترديد لاظهار البطلان على جميع التقادير والافلا يتصور زيادة الشيء على حيزه ونقصانه عنه في جميع المذاهب * ثم ان هذا الدليل مبني على تناهي الابعاد والا لجاز أن يساوي الحيز الغير المتناهي * نعم يلزم التجزؤ حينئذ لكن الكلام في لزوم التناهي (قوله باعتبار عروض الاضافة الى شيء) فان الدار المبنية بين الدارين علو بالنسبة الى ماتحتها أو سفل بالنسبة الى مافوقها

---

(١) كما يقتضيه الدليل * وفيه تأمل (منه) (٢) وقد يقال في ابطال كونه مساويا وناقصاً وزائداً انها من خواص المقادير والاعداد (منه) (٣) أي على صحة هذا الدليل (منه) (٤) وفيه تأمل (منه) (٥) ولا خفاء في الامتناع ووجود شيء بدون شيء لا يوجب توقفه عليه وما هو المستحيل هو التوقف (منه)

بابلغ وجه وآكده فلم يبال بتكرير الالفاظ المترادفة والتصريح بما علم بطريق الالتزام * ثم ان مبنى التنزيه عما ذكرت على أنها تنافي وجوب الوجود لما فيها من شائبة الاحتياج والحدوث والامكان على ما أشرنا اليه لا على ماذهب اليه المشائخ من أن معنى العرض بحسب اللغة مايمتنع بقاؤه * ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره * ومعنى الجسم مايتركب هو عن غيره بدليل قولهم هذا أجسم من ذاك * وأن الواجب لو تركب فاجزاؤه إما أن تتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب أولا فيلزم النقص والحدوث * وأيضاً إما أن يكون على جميع الصور والاشكال والكيفيات والمقادير فيلزم اجتماع الاضداد أو على بعضها وهي مستوية الاقدام في افادة المدح والنقص وفي عدم دلالة المحدثات عليه فيفتقر الى مخصص ويدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثاً بخلاف مثل العلم والقدرة فانها صفات

وبين الحصول معه بون بعيد[1] تأمل (فلم يبال بتكرار الالفاظ المترادفة) كالمتبعض والمتجزى (قوله والتصريح بما علم بطريق الالتزام) لما انه لما علم انه واجب علم انه قديم * ولما علم انه ليس بجسم علم أنه ليس بمصور ولا محدود ولا متناه ولا موصوف بالكيفية ولما علم انه واحد علم انه ليس بمعدود ولما علم انه ليس بتبعض علم انه ليس بمركب (قوله من ان معني العرض الخ) فيه ان النزاع فيما هو المتعارف من معانى هذه الالفاظ دون المعاني اللغوية (قوله بصفات الكمال) اذ من جملة صفات الكمال هو الوجوب (قوله فيلزم النقص والحدوث[2]) اذ من جملتها الوجوب فاذا لم يتصف بالوجوب يلزم الاتصاف بالامكان وهو معدن كل نقص وحدوث * ويرد عليه أن عدم الاتصاف بالصفات الكاملة بمعنى رفع الايجاب الكلي لايستلزم عدم الاتصاف بالوجوب حتى يلزم النقص والحدوث وأيضاً إن عدم اتصاف الاجزاء بها لايستلزم عدم اتصاف المجموع من حيث هو مجموع والنقص انما يلزم لو لم يتصف المجموع أيضاً * وقد يدفع بأن عدم الاتصاف بصفة من صفات الكمال دليل على عدم الاتصاف بالوجوب إذ هو معدن كل كمال[3] ومبعد كل نقصان ولا شك أن عدم اتصاف جزء من الاجزاء بالوجوب يستلزم عدم اتصاف المجموع من حيث هو مجموع به إذ امكان الجزء يوجب امكان الكل فيلزم النقص قطعاً (قوله فيلزم اجتماع الاضداد) وذلك باطل والنقض بالهيولى العنصرية بأنها شخص واحد في جميع العنصريات مع انها متصفة بالاضداد مدفوع بأنها موصوفة بالتبع وماهو الموصوف بالحقيقة هي الصورة المتعددة والكلام فى الموصوف بالذات وأيضاً إن الهيولى متحيز فكل ضد في محل غير محل الآخر بخلاف مانحن فيه (قوله وهي مستوية الاقدام) وقد تمنع المساواة فيجوز أن يكون المخصص ذاته كما فى صفاته تعالى وعدم دلالة المحدثات عليها لايدل على عدم ثبوتها فى نفس الامر تأمل (قوله فيكون حادثاً) فيه انه يجوز أن يكون المخصص موجباً لامختاراً حتى يكون الأثر حادثاً (قوله بخلاف مثل العلم الخ) اشارة الى جواب دخل

---

(١) والاول مستلزم للثاني دون العكس (منه) (٢) ولا خفاء فى ان الجزء من الاجزاء لايخلو من ان يكون بالنسبة الى الوجود الخارجى واجباً أو ممكناً فعلى الاول يلزم تعدد الواجب وعلى الثاني امكان المجموع فيلزم الحدوث والنقص (منه) (٣) فيه ان كون الواجب كذلك أول المسئلة ومحل النزاع ههنا ليس الا ذلك فيلزم المصادرة فتأمل (منه)

(قوله اما أن تتصف بصفات الكمال الخ) وجه ضعفه ان صفات الكمال هي العلم والقدرة واخواتهما ولا يلزم من تعدد موصوفاتها تعدد الواجب * ويرد عليه ان من جملة صفات الكمال الوجوب والقدم وأيضا صفة الكمال هي العلم التام والقدرة التامة ونحوهما وهي لاتوجد الا فى الواجب

كمال تدل المحدثات على ثبوتها * وأضدادها صفات نقصان لادلالة لها على ثبوتها لانها تمسكات ضعيفة توهن عقائد الطالبين * وتوسع مجال الطاعنين * زعماً منهم ان تلك المطالب العالية مبنية على أمثال هذه الشبه الواهية * واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة والجوارح وبأن كل موجودين فرضا لا بد أن يكون أحدهما متصلا بالآخر مماساً له أو منفصلا عنه مبايناً له في الجهة والله تعالى ليس حالاً ولا محلا للعالم فيكون مبايناً للعالم في جهة فيتحيز فيكون جسما أو جزء جسم مصوّراً متناهياً * والجواب عنه ان ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس بأحكام المحسوس والادلة القطعية قائمة على التنزيهات فيجب أن يفوّض علم النصوص الى الله تعالى على ماهو دأب السلف ايثاراً للطريق الاسلم أو تؤوّل بتأويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون دفعاً لمطاعن الجاهلين * وجذبا لضبع القاصرين * وسلوكا للسبيل الاحكم (ولايشبهه شئ) أي لايماثله * أما اذا أريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة فظاهر أنه ليس كذلك * وأما اذا أريد بها كون الشيئين بحيث يسد أحدهما مسد الآخر أي يصلح كل منهما لما يصلح له الآخر فلان شيأ من الموجودات لا يسد مسده في شئ من الاوصاف فان أوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك أجل وأعلى مما في المخلوقات

مقدر كانه قيل ماذكرتم يجري في الصفات أيضاً (قوله لانها تمسكات ضعيفة) كما لايخفى بأدنى توجه وقد أشرنا الى البعض من الضعف فتوجه (قوله والجواب عنه أن ذلك الخ) يعني أن الحكم بأن كل موجودين فرضاً اما متماسان أو متباينان في الجهة حكم وهمي يتبادر اليه قياساً للمعقول على المحسوس ولا عبرة بحكمه في المعقولات * ولو قيل إن الوهم لايدرك الا المعاني الجزئية فكيف يحكم على المعقول بحكم المحسوس قياساً للمعقول عليه ولاشك أن ذلك فرع تعقل المعقول * قلنا معناه ان العقل باستعمال آلة الوهم يحكم على المعقول بحكم المحسوس بخلاف العقل الخالص فانه يمنع الحصر المذكور وهو يكذبه ولا يحكم على المعقول بحكم المحسوس (قوله والادلة القطعية الخ) يعني ان الدليل العقلي اذا عارض الدليل النقلي وجب تأويل النقلي أو التفويض اذ العقلي مرجح لانه أصل كما بين في موضعه (قوله للطريق الاسلم) الموافق للوقف على الا الله في قوله تعالى (وما يعلم تأويله الا الله) (قوله صحيحة) مطابقة لما تفيده الادلة القطعية من التنزيهات جمعاً بين الدليلين (قوله لضبع القاصرين) الضبع العضد (قوله للسبيل الاحكم) الموافق لعطف قوله تعالى (والراسخون في العلم) على الله (قوله الاتحاد في الحقيقة) النوعية وهو المعنى العرفي المصطلح[1] (قوله فظاهر الخ) أي عدم المماثلة بهذا المعنى بين الواجب وغيره ظاهر لاستلزامه تعدد الواجب بل تركبه المنافي للوجوب بمقتضي التحقيق وان منع المتكلمون لزوم التركيب في المجانسة والاتحاد في الماهية النوعية كما مرت الاشارة اليه ولا يبعد كل البعد أن يقال إن قول المصنف لايشبهه شئ يؤيد حمل الماهية فيما سبق على المعنى العرفي كما حمل الشارح عليه ثمة تأمل (قوله أي يصلح كل منهما لما يصلح له الآخر) ولو في شئ يؤيده قوله لا يسد مسده في شئ وانما أتي بلفظ كل تنبيهاً على ان المعتبر هو سد كل من الطرفين مسد الآخر لاسد أحد الطرفين كما يوهمه قوله بحيث يسد أحدهما مسد الآخر

---

(١) وفيه بحث لان هذا اذا كان الوجوب مقتضى الحقيقة النوعية وأما اذا كان التشخص فلا (منه)

(قوله واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة) مثل قوله تعالى (تعرج الملائكة والروح اليه) وقوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته وقوله تعالى (يد الله فوق أيديهم) (قوله أو تؤوّل بتأويلات) بأن يقال المراد بالعروج العروج الى موضع يتقرب اليه بالطاعة ومعنى الصورة الصفة من العلم والقدرة وغيرها ومعنى اليد القدرة

بحيث لامناسبة بينهما * قال في البداية ان العلم هنا موجود وعرض وعلم محدث وجائز الوجود ويتجدد في كل زمان فلو أثبتنا العلم صفة لله لكان موجوداً وصفة وقديماً وواجب الوجود ودائما من الازل الى الابد فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه وقد صرّح بان المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة * قال الشيخ أبو المعين في التبصرة انا نجد أهل اللغة لايمتنعون من القول بأن زيداً مثل لعمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسده في ذلك الباب وان كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة * وما يقوله الاشعرية من انه لامماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد * لان النبي صلى الله عليه وسلم قال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل وأراد به الاستواء في الكيل لاغير وان تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة * والظاهر انه لا مخالفة لان مراد الاشعري المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة

(قوله وقد صرح بان المماثلة الخ) * يريد ان هذا التصريح يناقض قوله فلا يماثله علم الخلق بوجه من الوجوه اذ يفهم منه ان الاشتراك في بعض الوجوه كاف في المماثلة والتوفيق كما سيجيء

(قوله بحيث لامناسبة بينهما) حتي ان الاشتراك بينهما لفظي كما قيل { قوله موجود وعرض وعلم محدث) ولفظ العلم مقحم والاولى تركه * ويرد عليه انه لا وجود للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين[1] (قوله ويتجدد في كل زمان) كما هو مذهب الشيخ الاشعري (قوله فلو أثبتنا العلم الخ) وحق العبارة أن يقال ان العلم صفة (قوله لكان موجوداً) في الخارج وفيه أن مجرد اثبات كون العلم صفة لله تعالى لايستلزم كونه موجودا اذ صفة الذات قد تكون اعتبارية تأمل (قوله وصفة) وفيه شائبة كون التالي عين المقدم تدبر (قوله وواجب الوجود) أي الذات الموصوف بمعنى الاستغناء عن غير الذات (قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه) وفي تفرعه على مافرع عليه تأمل[2] (قوله وقد صرح الخ) حيث جعل عدم اشتراك العلم في جميع الاوصاف المذكورة مع الاشتراك في بعض منها كالوجود مستلزما لعدم تماثلها حيث فرع عليه بقوله فلا يماثل علم الخلق * قال الفاضل المحشي يرد عليه أن هذا التصريح يناقض قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه إذ يفهم منه أن الاشتراك في بعض الوجوه كاف في المماثلة * تم كلامه * والجواب أن معنى قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه انه ليس لاثبات المماثلة بين العلمين وجه أصلا أو يراد بالوجه الوجه الذي يحقق المماثلة لاالوجه مطلقاً[3] * وقد يقال في الجواب أن الغرض منه نفي المماثلة بأبلغ وجه * لكن بقي حديث التفريع تأمل (قوله قال الشيخ الخ) بطريق المعارضة (قوله ومايقوله الخ) من تتمة كلام الشيخ الى قوله والظاهر (قوله والظاهر انه لامخالفة [4]) هذا توفيق من جانب الشارح رحمه الله بين قول الاشعري وبين أهل اللغة بأن مراد الشيخ الاشعري بالمساواة من جميع الوجوه هي المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل فمعني المماثلة في الكيل هي المساواة من جميع الوجوه المتحققة في الكيل * لكن بقي انه ان أريد بجميع وجوه الكيل جميع الوجوه مطلقاً

(١) أجيب بانه يفهم من هذا أن للعلم وجوداً عند بعض من المتكلمين ويجوز ان يكون الاشعرية (منه) (٢) اذ قد علم من المتفرع عليه المشاركة في الوجود الا ان يقال اشتراك الوجود لفظي (منه) (٣) اذ حاصله انه لايمكن أثبات المماثلة بينهما بوجه من الوجوه وفيه مالا يخفى (منه)
(٤) لا خفاء في ان الظاهر هو المخالفة وما ذكره تأويل (منه) (٤) والجواب ان المراد بالظاهر الظاهر بحالهم دون الظاهر من العبارة (منه)

كالكيل مثلا وعلى هذا ينبغي أن يحمل كلام البداية أيضا والا فاشتراك الشيئين في جميع الاوصاف ومساواتهما من جميع الوجوه يدفع التعدد فكيف يتصور التماثل (ولايخرج عن علمه وقدرته شيء) لان الجهل بالبعض والعجز عن البعض نقص وافتقار الى مخصص مع ان النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير * لا كما زعمت الفلاسفة انه لايعلم الجزئيات

أي وجه كان فباطل بالضرورة وان أريد به الجمع المعين فلا بد من بيانه أولا حتى يتكلم به ثانياً * وقد يقال[1] إن هذا معين[2] ومعلوم[3] باطلاق العادة وفيه محل بحث بعد (قوله كالكيل مثلا[4]) بأن لايكون الكيل الذي كيل به أحدهما أكبر أو أصغر من الذي كيل به الآخر وان كان أحدهما من الخشب والآخر من الذهب أو الفضة الى غير ذلك وبأن لايكون أحدهما بالارتفاع والآخر بالسطح الى غير ذلك من الامور المعلومة بطريق العرف والعادة تأمل (قوله وعلى هذا) أي على أن المراد بالمساواة المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة (قوله ومساواتهما من جميع الوجوه) سواء كان بجميع الصفة التي بها المماثلة أولا والتخصيص بالاول ليس على ماينبغي تأمل (قوله يدفع التعدد) ويحتمل أن يراد به الاشتراك في جميع الاوصاف الكلية[5] (قوله فكيف يتصور التماثل) اذ التماثل فرع التعدد والتغاير بالذات (قوله ولايخرج عن علمه وقدرته شيء) أشار به الى انه عالم بعلم زائد وقادر بقدرة زائدة على ذاته تعالى كما هو مذهب الحق ولاخفاء في أن ظاهر عبارته مشعر بأن كل مايتعلق به العلم تتعلق به القدرة وذلك ليس كذلك وتخصيص الشيء بالموجود بل الموجود الممكن لايجدي نفعاً إذ الذات والصفات مما يتعلق به العلم دون القدرة اذ القدرة من جملة الصفات تأمل (قوله وافتقار الى مخصص) خارجي[6] إذ الاحتياج الى مايستند الى الذات ليس نقصاً ومستحيلا * قال الفاضل المحشي يرد عليه انه يجوز أن يكون بعض الامور غير قابل لتعلق العلم كالممتنعات بالنسبة الى القدرة * تم كلامه * ورد بأن المقتضى لعلمه وقدرته نفس ذاته وللمعلومية ذوات المعلومات وللمقدورية هو الامكان المشترك بين الكل ولو ثبت علمه وقدرته بالبعض وجب ثبوتهما للكل والا لزم تخلف المقتضى عن المقتضي والترجيح بلا مرجح بالضرورة * وفيه أن هذا انما يتم لو كان المقتضي مقتضياً تاماً وذلك ليس بديهياً ولا مبرهناً عليه (قوله مع ان النصوص) وكذا الاجماع (قوله لا كما زعمت الفلاسفة) * ولو قيل ان الفلاسفة لايقولون بالعلم والقدرة فلا معنى لعدهم من المخالفين في شمولها * قلنا المراد بالعلم والقدرة العالمية والقادرية أي كونه عالماً وقادراً ولا خلاف للفلاسفة في ذلك * أو يقال ان نفي شمول العلم والقدرة إما بنفي الاصل أو بنفي الوصف أي الشمول * وفيه مالا يخفى تأمل (قوله لايعلم الجزئيات) على وجه جزئي بأن يكون الجزئي الحقيقي معلوما بخصوصه بحيث يمتاز عن جميع أغياره على وجه يمتنع حمله على غيره * واعلم * أن معنى

(قوله نقص وافتقار الى مخصص) يرد عليه انه يجوز أن يكون بعض الامور غير قابل لتعلق العلم كالممتنعات بالنسبة الى القدرة (قوله لايعلم الجزئيات) أي من حيث هي جزئيات بل يعلمها من حيث هي كليات كعلم المنجم بان في ساعة كذا خسوفا أو هذا العلم مستمر قبل الوقوع وبعده

---

(١) أي بطريق جرى العرف والعادة (منه) (٢) بطريق العرف والعادة (منه) (٣) واحد لامعلومات كما قيل (منه) (٤) فلو قيل ان قوله مثلا مستدركة لان الكاف يفيد معناه قلنا ايراد قوله مثلا لان مثبت المماثلة ليس مقصوراً على مدخول الكاف أعني الكيل بل المراد ان مثبت المماثلة كالكيل ونحوه فافهم (منه) (٥) أي في جميع الاوصاف النفسية (منه) (٦) أي الى ماهو خارج ومنفصل من ذاته وغير مستند الى ذاته تعالى (منه)

ولا يقدر على أكثر من واحد * والدهرية على انه تعالى لا يعلم ذاته * والنظام على انه لا يقدر على خلق الجهل والقبيح * والبلخي على انه لا يقدر على مثل مقدور العبد وعامة المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدور العبد (وله صفات) لما ثبت من انه عالم حي قادر الى غير ذلك ومعلوم أن كلا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب الوجود وليس الكل الفاظا مترادفة

قولهم ان الله لا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي انه لا يعلمه على وجه يكون علمه زمانياً مخصوصاً بزمان دون زمان بأن يصح أن يقال حصل الآن أو قبل ولم يحصل بعد ويحصل في زمان قريب أو بعيد لا بمعنى انه لا يعلم الجزئي بخصوصه بل جميع الاشياء جزئياً كان أو كلياً حاضرة عنده من الازل الى الابد وعالم بخصوصيات الجزئيات وأحكامها على ما كان عليه وسيكون علماً مستمراً لا يتبدل ولا يتغير بتغير الازمان والاحوال بوجه من الوجوه كعلمه تعالى بالامور الكلية هكذا حققه المحقق الرازي في بعض تصانيفه * ثم قال هذا معنى قولهم انه تعالى يعلم الجزئيات[1] على وجه كلي لا ما توهم بعضهم من أن علمه بطبائع الجزئيات دون خصوصياتها { قوله ولا يقدر على أكثر من واحد) بمعني انه يمكن أن يصدر عنه ابتداء من غير واسطة الا الواحد وهو المعلول الاول هذا هو المشهور * والتحقيق أن الكل صادر عنه تعالى ابتداء من غير توسط فاعل آخر وان كان صدور البعض عنه مشروطاً بصدور البعض الآخر عنه وبه صرح صدر الافاضل المحقق الطوسي (قوله والدهرية) قوم يسندون الحوادث الى الدهر ويبالغون فيه حتي كانهم لا يثبتون صانعاً وراءه فنسبوا اليه (قوله انه تعالى لا يعلم ذاته) لان العلم نسبة لا تحصل الا بين المتغايرين فلو كان عالماً بنفسه لكان نسبة بين الشئ ونفسه وهو محال * ورد بأن التغاير الاعتبارى كاف في النسبة (قوله والبلخى) وهو أبو القاسم البلخي المعروف بالكعبي كذا في شرح المقاصد وأما المفهوم من عبارة شرح المواقف حيث قال وأبو القاسم البلخي ثم قال وقال الكعبي وهو أن أبا القاسم البلخي غير الكعبي وكذا في أبكار الافكار حيث قال في بحث الارادة ومنهم النظام والبلخي والكعبي يدل على المغايرة (قوله لا يقدر على مثل مقدور العبد) حتي لو حرك الله تعالى جوهراً الى حيز وحرك العبد الى ذلك الحيز لم تتماثل الحركتان زعماً منه أن مقدوره إما طاعة أو معصية أو سفها وأفعاله تعالى متعالية عنها ولم يدر أن هذه اعتبارات تعرض بفعل العبد عند صدوره عنه (قوله وعامة المعتزلة انه لا الخ) تمسكا بدليل التمانع على الوجه الذى سبق وخفي عليهم أن غاية ما لزم منه عجز العبد وهو لا ينافى العبودية[2] { قوله وله صفات[3]) موجودة في أنفسها قائمة بذاته تعالى (قوله ومعلوم) بحسب العرف واللغة وأنت تعلم أن هذا وما سيأتي من قوله وأن صدق الخ بحث لغوي لا يفيد في المطالب العلمية الا أن يكتفي بالظن (قوله على مفهوم الواجب) وحق العبارة أن يقال على ذات الواجب لان الكلام في اثبات الصفات الزائدة على الذات (قوله وليس الكل ألفاظاً مترادفة) بأن يكون معنى

(قوله ولا يقدر على أكثر من واحد) * لا يقال مذهب الفلاسفة هو الايجاب والقدرة تنافيه * لانا نقول منافي الايجاب هو القدرة بمعنى صحة الفعل والترك وأما القدرة بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فمتفق عليها بين الفريقين الا أن الفلاسفة يجعلون مشيئة الفعل لازمة (قوله يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب) هذا انما يدل على زيادة المفهوم ولا كلام فيها والكلام في زيادة الحقيقة ولا يدل عليها

---

(١) لا خفاء في ان هذا يؤدي الى صدور الجزئيات عنه تعالى مع الجهل بها تعالى الله عما يقول به الظالمون (منه) (٢) بل هو كمال العبودية (منه) (٣) لعل المراد بالصفات في عبارة المصنف رحمه الله المبادي لها كالعلم والقدرة دون المشتقات كالعالم والقادر ويدل عليه قوله فثبت له صفة العلم الخ (منه)

وان صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له فثبت له صفة العلم والقدرة والحياة وغير ذلك

الكل واحداً بالذات ولو متغايرا بالاعتبار فلا تثبت الصفات (قوله وان[1] صدق المشتق) عطف على قوله ان كلا أو حال والاقرب هو الاقرب لئلا يتوهم أن كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه دليل مستقل في ثبوت المطلوب ويتفرع على كل واحد قوله فيثبت له صفة وذلك ليس كذلك كالايخفى[2] بأدنى توجه فتوجه (قوله يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له) اذ المشتق موضوع لذات موصوفة بمأخذ الاشتقاق ولهذا صار حمل الاشتقاق في قوة حمل التركيب أعني هوذو هو * وفيه أن التغاير الاعتباري كاف في صحة حمل الاشتقاق والتركيب * وقد يقال ان الغرض منه افادة كون المعنى الذي دل على زيادته تلك الالفاظ معني قائماً بذاته لا كما زعم المعتزلة من أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره دون اثبات مغايرة المأخذ وزيادته على الذات إذ قد علم ذلك من المقدمة السابقة * ومن هذا ظهر لك أن الغرض منه اثبات[3] ثبوت المأخذ لموصوفه دون ثبوته في نفسه كما يدل عليه قوله له * وأما ثبوت المأخذ في نفسه فلكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية كالسواد والبياض[4] فلما علم ثبوت مآخذ هذه الاوصاف لموصوفها وان الواجب ليس عالماً وقادراً ومتكلما بذاته مثل كون الضوء مضيئاً بذاته بحكم المقدمة السابقة علم بالضرورة ثبوته في نفسه[5] فكما ان اتصاف الجسم بالسواد يدل على وجود السواد في نفسه إذ كون الجسم أسود أو متحركا بالسواد المعدوم والحركة المعدومة سفسطة تحكم بداهة العقل ببطلانه اذ الوجود الرابطي في الاوصاف العينية فرع الوجود النفسي وكذا الحال فيما نحن فيه[6] * وبهذا تبين لك دفع ما قال الفاضل المحشي ان أراد اقتضاء ثبوت المأخذ في نفسه بحسب الخارج فنقوض بمثل الواجب والموجود وان أراد اقتضاء ثبوته لموصوفه بمعنى اتصافه به فلا يتم بذلك غرضهم * تم كلامه * وأيضاً ان الترديد قبيح إذ كلام الشارح نص في الثاني لا احتمال له على الاول * وقد يقال إن مذهب الشارح أن وجود الصفات العينية في نفسها هو وجودها في موصوفها مثلا ان وجود السواد في نفسه هو وجوده في الجسم وقيامه به * وفيه أن ماقيل على تقدير ثبوته وصحته انما هو في الاعراض فقط دون الصفات العينية

(قوله وأن صدق المشتق على الشيء يقتضي الخ) ان أراد اقتضاء ثبوت المأخذ في نفسه بحسب الخارج فنقوض بمثل الواجب والموجود وان أراد اقتضاء ثبوته لموصوفه بمعنى اتصافه به فلا يتم بذلك غرضهم وقد فرعوا عليه الازلية بناء على امتناع قيام الحوادث الموجودة بذاته تعالى

---

(١) ان كسرت الهمزة فالعطف على ليس الكل الخ وان فتحت فالعطف على أن كلاً من ذلك ويحتمل العطف على انه عالم قادر (منه) (٢) وليس المعطوف عليه دليلا مستقلا لان ما يفهم منه هو ان يدل على معنى زائد على الواجب لكن لايفهم منه ثبوت الصفات له وكذا المعطوف لان ما يفهم منه ثبوتها له لكن لا يفهم الزيادة عليه (منه) (٣) حاصله انه اذا ثبت المشتق لله تعالى لا بد ان تثبت مباديه والا لزم قيام المشتق بدون المبادى عليه وهو باطل (منه)
(٤) فيه نظر لان الجالس في السفينة يقال أنه متحرك مع ان الحركة غير قائمة بالجالس بل قائمة بالسفينة (منه) (٥) ولذا قال قدس سره في شرح المواقف في أول بحث الاعراض في دفع من توهم ان وجود السواد في نفسه مثلا هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس بشيء اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام (منه) (٦) ولك ان تقول ان غرضهم في هذا المقام اثبات زيادة المأخذ على الذات وقيامه بمعنى أنه عالم بعلم زائد على ذاته قائم به في نفسه لا بنفسه وأما أنه موجود في نفسه فليس الغرض متعلقاً به (منه)

لا كما تزعم المعتزلة من أنه عالم لاعلم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك فانه محال ظاهر بمنزلة قولنا الاسود لاسواد له * وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما ودل صدور الافعال المتقنة على وجود علمه وقدرته لاعلى مجرد تسميته عالما قادراً * وليس النزاع في العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والملكات لما صرح به مشايخنا من ان الله تعالى حيّ وله حياة أزلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء والله تعالى عالم وله علم أزلي شامل ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب وكذا في سائر الصفات * بل النزاع في انه كما ان للعالم منا علما هو عرض قائم به زائد عليه حادث فهل لصانع العالم علم هو صفة أزلية قائمة بذاته زائدة عليه وكذا جميع الصفات * فانكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما وبالمقدورات قادراً الى غير ذلك فلا يلزم تكثر في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات * والجواب ماسبق من ان المستحيل تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحياة وعالما وحيا وقادراً وصانعا للعالم ومعبوداً للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته الى غير ذلك من المحالات (أزلية)

(قوله انه عالم لاعلم له)* ان قلت لعل مرادهم انه عالم لاعلم صفة حقيقية له * قلت يأباه قولهم بان له عالمية لانها ليست صفة حقيقية أيضا وكذا قولهم عالم بالذات وعلمه عين ذاته وعالميته زائدة (قوله ودل صدور الافعال المتقنة على وجود علمه) فيه تأمل بل المدلول هو اضافة التمييز والانكشاف التي تسميها المعتزلة عالمية وقد قال صاحب المواقف لاتثبت في غير الاضافة (قوله ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة) لهم ان يقولوا اتحاد المفهومين هو المحال وليس بلازم واتحاد الذاتين هو اللازم وليس بمحال (قوله وكون الواجب غير قائم بذاته) لهم أن يقولوا حقيقة العلم في شأنه تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته

مطلقاً * وأنت خبير أن هذا لايخلو عن التحكم * وأيضاً ان بناء الكلام ههنا على رأى الشارح ليس على ماينبغي * وقد يقال لما ثبت كون هذه الامور أوصافا زائدة لموصوفاتها ثبت وجودها في أنفسها إذ لاقائل بالفصل * وفيه أن التمسك به[1] لايليق بمبحثنا هذا[2] تأمل (قوله أنه عالم لاعلم له) بمعنى انه عالم بذاته لابأمر زائد على ذاته على معنى أن مايترتب على صفة العلم منا يترتب على ذاته البحت من غير مدخلية شئ آخر فيه كما ذهب اليه الفلاسفة وكذا الحال في البواقي على قياس ما قاله الحكماء في الوجود الخارجي ولا خفاء في ان هذا معنى معقول لا ينقبض العقل عن قبوله ولا ينافي صدور الافعال المتقنة (قوله وليس النزاع الخ) كانه قيل يلزم من اثبات الصفات كون الواجب محل الحوادث وهو باطل فاجاب بقوله وليس النزاع الخ (قوله حادث) فيه ماعرفت من ان لاوجود للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين (قوله ان صفاته عين ذاته) مرجعه الى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات البحت لا الى ان هناك ذاتا له صفة وهما متحدان حقيقة كما يوهمه ظاهر العبارة * لايقال نفي الصفات كفر لانه انكار لما ثبت بالنص والاجماع * لان الثابت بالنص ليس الا كونه عالما وقادرا الى غير ذلك مطلقا دون كونه عالما بالعلم الزائد وقادرا بالقدرة الزائدة على الوجه الذى أثبته الشيخ الاشعرى ونفاه المعتزلة ولا دلالة للنص عليه اثباتا ولا نفيا تأمل (قوله الى غير ذلك من المحالات) من عدم افادة حمل الصفات على الذات كحمل أحد المترادفين على الآخر وحمل السواد على السواد وعدم الاحتياج الى البرهان في اثبات الصفات بعد اثبات الوجود وكون العلم واجب الوجود لذاته[3] وكونه مبدأ العالم وكون الشئ الواحد بعينه أشياء كثيرة * ولك أن تقول ان اللازم أحد الامرين إما كون الواجب غير قائم بذاته أو كون العلم قائماً بذاته أو كون الواحد كثيراً أو الكثير واحداً * ومن هذا علم أن قوله وكون الواجب غير قائم بذاته ليس

---

(١) أي بعدم القائل بالفصل (منه) (٢) أعني المطالب اليقينية (منه) (٣) لا يخفى ان قوله وكون العلم واجب الوجود لذاته بعينه قول الشارح كون العلم معبوداً للخلق وقوله وكونه مبدأ العالم هو قوله كون العلم صانعاً للعالم (منه)

لا كما تزعم الكرامية من أن له صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى (قائمة بذاته) ضرورة انه لامعنى لصفة الشيء الا ما يقوم به لا كما تزعم المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له لا اثبات كونه صفة له غير قائم بذاته * ولما تمسكت المعتزلة بأن في اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها موجودات قديمة مغايرة لذات الله تعالى فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الاشارة اليه في كلام المتقدمين والتصريح به في كلام المتأخرين من ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته وقد كفرت النصارى باثبات ثلاثة من القدماء فما بال الثمانية أو أكثر * أشار الى جوابه بقوله (وهي لا هو ولا غيره) يعني ان صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة

على ماينبغي * وأنت تعلم ان هذه الأمور انما تلزم لو قالوا بثبوت صفة هي عين الذات وقد مرت الاشارة في صدر الدرس انهم لا يقولون به بل قالوا ان ذاته بحيث يترتب عليه ما يترتب على الصفات (قوله تزعم الكرامية) هم أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام قال الكرماني في شرح المواقف هو بتشديد الراء وفتح الكاف وقيل بكسر الكاف وتخفيف الراء (قوله متكلم بكلام[1]) ومريد بارادة حادثة غير قائمة بذاته تعالى (قوله قائم بغيره) من اللوح المحفوظ أو جبرائيل عليه السلام أو النبي عليه السلام (قوله في كلام المتقدمين) حيث قالوا الواجب والقديم مترادفان (قوله في كلام المتأخرين) كالامام حميد الدين (قوله أو أكثر) كالبقاء واليد والعين والوجه (قوله اشار الى جوابه) أشار به الى ان الجواب ضمني لان الغرض الاصلي ههنا بيان حكم الصفات بالقياس الى الذات دون الجواب اصالة لكنه يعلم به ضمناً ولهذا لم يقتصر على نفي المغايرة بل زاد نفي العينية[2] اذ نفي الغيرية مستقل في الجواب لامدخل لنفي العينية فيه * وقد يقال ان نفي العينية سواء كان الغرض ههنا بيان حال الصفات أو الجواب عن التمسك على الوجه الذي قرره الشارح فأمر مستدرك لافائدة في ذكره أما على تقدير الجواب فظاهر وأما على تقدير البيان فلانه أمر بين لايليق ان يجعل مسئلة الفن فالاولى ان يجعل جوابا ويقرر التمسك على وجه يكون لكل واحد منهما مدخل في الجواب بان يقول يلزمكم أحد الامرين[3] إما بطلان التوحيد أو لزوم ما ادعيتم لزومه علينا من المحالات المذكورة * ويجاب بان الصفات ليست عين الذات حتى يلزم ما يلزمكم ولا غيره حتى يلزم بطلان التوحيد على محاذاة مافي الكتاب (قوله فلا يلزم قدم الغير) الظاهر من السياق أن لكل واحد مما ذكر

---

(١) ومعنى كونه تعالى متكلما انه موجد الكلام في غيره (منه) (٢) وقد يقال انهم فهموا من التغاير جواز الانفكاك من الجانبين فأقدموا على ذلك وأيضاً لزمهم أن تكون الصفات مستندة الى الذات إما بالاختيار فلزمهم التسلسل أو بالايجاب فلزم بذلك كونه تعالى واجباً ولو في بعض الاشياء فدفعوا بذلك * وأنت خبير فعلى هذا أيضاً يلزم الاستغناء عن قوله لاهو (منه)
(٣) وفيه انه ان أراد الاتحاد باعتبار الاضافات فاللزوم ممنوع وان أراد مطلق الاتحاد فاللزوم مسلم واستحالة اللازم ممنوع (منه)

(قوله أشار الى جوابه بقوله الخ) انما لم يقل أجاب بقوله لان الجواب التام نفي المغايرة بين الذات والصفات وبين الصفات بعضها مع بعض والمصنف قد اقتصر على الاول لكن اشار الى ان التعدد فرع التغاير وبه يعلم الجواب بالنسبة الى الصفات أيضا اذ ليست مغايرة ولان الغرض الاصلي ههنا بيان حكم الصفات ولذلك ذكر قوله لا هو والا فلا مدخل له في الجواب (قوله فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء) ولك أن تحمل كلام المصنف على انه لا يلزم قدم الغير فلا محذور لان المحذور تعدد القدماء المتغايرة لا مطلق التعدد فلا يرد السؤال قطعاً وانما حل الشارح على ما ذكره لشهرته فيما بين القوم

(قوله لكن لزمهم ذلك) *قيل عليه اللزوم غير الالتزام ولا كفر الا بالالتزام * وجوابه ان لزوم الكفر المعلوم كفر أيضا ولذا قال في المواقف من يلزمه الكفر ولا يعلم به فليس بكافر ولا شك ان لزوم الذاتية للانتقال من أجلى البديهيات * على ان قوله تعالى (ومامن إله الا إله واحد) بعد قوله تعالى(لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة) شاهد صدق

لكن لزمهم ذلك لانهم أثبتوا الاقانيم الثلاثة التي هي الوجود والعلم والحياة وسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا ان أقنوم العلم قدانتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت الاقانيم ذوات متغايرة * ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك للقطع بأن مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلاثة الى غير ذلك متعددة متكثرة مع ان البعض جزء من البعض والجزء لا يغاير الكل *

مدخلا في تفرعه وليس كذلك (قوله لكن لزمهم[1] الخ) قيل التزام الكفر كفر لا لزومه * وأجيب بان لزوم الشيء مع العلم بلزومه التزام ومانحن فيه من هذا القبيل وفيه تأمل (قوله وسموها الخ) يعني عبروا عن الوجود والعلم والحياة بالاب والابن وروح القدس[2] * قال في شرح المقاصد وأما النصارى فقد ذهبوا الى ان الله تعالى جوهر واحد له ثلاثة أقانيم هي الوجود والعلم والحياة المعبر عنها بالاب والابن وروح القدس على مايقولون أبا وابنا وروحا قدسا[3] ويعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وجعل الواحد ثلاثة جهالة أو ميل الى ان الصفات نفس الذات انتهى كلامه * ولعل قوله أو ميل إشارة الى التوجيه لكن لايلائمه قوله قد انتقل وكذا قولهم بالقدماء الثلاثة (قوله ان اقنوم العلم) الاقنوم في اللغة اليونانية بمعنى الأصل فكأن الاقانيم الثلاثة أصول جميع الاشياء الموجودة (قوله فكانت الاقانيم ذوات) نقل عنه لان الانتقال لا يتصور الا في الذات * تم كلامه * وهذا انما يتم لو حمل الانتقال على المعني الحقيقي (قوله ولقائل ان يمنع توقف العدد) لعله أراد بالتوقف الاستلزام دون التأخر الذاتي اذ مجرد الاستلزام كاف في المقصود (قوله مع ان البعض جزء) لعله أراد بالجزء ماهو في حكم الجزء أعني عدم الانفكاك لكنه عبر عنه بالجزء مبالغة وترويجاً اذ كل عدد من مراتب الاعداد

(١) أي النسطورية والملكانية واليعقوبية من أئمة النصارى شرح صحائف (منه) (١) واقتصارهم على العلم والحياة دون القدرة وغيرها جهالة أخرى فكأنهم يجعلون القدرة راجعة الى الحياة والسمع والبصر الى العلم ثم قالوا ان الكلمة وهي أقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر مع الماء عند الملكانية وبطريق الاشراق كما تشرق الشمس من ذكائه على موازاته عند النسطورية وبطريق الانقلاب لحماً ودماً بحيث صار الاله هو المسيح عند اليعقوبية وقيل تركيب اللاهوت والناسوت كالنفس مع البدن كذا في شرح المقاصد (منه) (٢) ظاهر عبارته ناظر الى انهم عبروا عن الوجود بالاب وعن العلم بالابن وعن الحياة بروح القدس على طريقة اللف والنشر قال قدس سره في شرح المواقف عبروا عن الوجود بالاب وعن الحياة بروح القدس وعن العلم بالكلمة (منه) (٣) لانهم أثبتوا الاقانيم الثلاثة وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل عن الله الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك فكانت ذوات متغايرة لان الشيء الذي انتقل عن محل الى محل لا يكون عرضاً لان انتقال العرض عن محله محال تأمل (منه)

على أنهم كانوا يقولون بآلهة وذوات ثلاثة * وأيضا ترتب الحكم على المشتق يدل على علية المأخذ فان انحصرت العلة في الالتزام تعين ذلك منهم وعبارة الشارح انما تشير الى الاول (قوله هي الوجود والعلم والحياة) ومن غاية جهلهم جعلوا الذات الواحدة نفس ثلاث صفات وقالوا انه تعالى جوهر واحد له ثلاثة أقانيم وأرادوا بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة * وقد يوجه بانه ميل منهم الى ان الصفات نفس الذات لكن لا يلائمه قولهم بالقدماء الثلاثة اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فاربعة والافواحد (قوله للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد الخ) العدد هو الكم المنفصل ولا انفصال في الواحد فلا يكون عددا ولذا فسروه بما هو نصف مجموع حاشيتيه ومنهم من قال العدد ما يقع في العد فيكون أعم من الكم المنفصل وكلام الشارح مبني على هذا المذهب أو على التغليب (قوله مع ان البعض جزء من البعض) * يرد عليه أنهم اتفقوا على ان كلا من المراتب لا يؤلف الا من وحدات مبلغها تلك المرتبة فاجزاء العشرة عشر وحدات لاخمستان ولا ستة وأربعة الى غير ذلك من الاحتمالات

(بالنسبة)

وأيضا لا يتصور نزاع من أهل السنة والجماعة فى كثرة الصفات وتعددها متغايرة كانت أو غير متغايرة * فالاولى أن يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات وان لا يجترأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها أعنى ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يعني انها واجبة لذات الواجب تعالى وأما فى نفسها فهى ممكنة ولا استحالة فى قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا له غير منفصل عنه فليس كل قديم إلها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة * لكن ينبغى ان يقال الله تعالى قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء لئلا يذهب الوهم الى ان كلا منها قائم بذاته موصوف بصفات الالوهية * ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفى الصفات والكرامية الى نفي قدمها والاشاعرة الى نفى غيريتها وعينيتها* فان قيل هذا النفى فى الظاهر رفع للنقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما لان نفي الغيرية صريحا مثلا اثبات للعينية ضمنا واثباتها مع نفى العينية صريحا جمع بين النقيضين وكذا نفي العينية صريحا جمع بينهما لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره والا فهو عينه ولا يتصور

بالنسبة الى مافوقه في مرتبة الجزء بالنسبة الى الكل فى اللزوم أوهو من قبيل أجزاء الكلام[1] على ماهو متفاهم العرف (قوله وأيضاً لايتصور الخ) يعنى اذا قالوا بتكثرها فلا معنى للاستدلال بعدم التغاير على عدم التكثر المستلزم لعدم تعدد القدماء وتكثرها مع انه لايصح أن يجعل دليلا عليه (قوله فالاولى أن يقال الخ) أشار به الى صحة الجواب المشار اليه بقوله لاهو ولاغيره بأن تحمل عبارة المصنف على غير ماذكره الشارح بأن يقال فلا يلزم قدم الغير وليس المحال الا اثبات القدماء المتغايرة (قوله الى نفى الصفات[2]) أما الفلاسفة فلئلا يلزم كون الواحد الحقيقى قابلا وفاعلا إن قلنا بصدور الصفات عن الذات واستكماله وانفعاله من الغير والاحتياج اليه في الصفات الحقيقية إن صدر عن الغير مع لزوم التسلسل أو تعدد الواجب[3] وأما المعتزلة فلئلا يلزم تعدد القدماء ان كانت قديمة وكون الواجب محل الحوادث ان كانت حادثة (قوله والكرامية الى نفى قدمها) لانها لا تتصور بدون المتعلق[4] والمتعلق حادث فالتزموا حدوثها وجوزوا كونه تعالى محل الحوادث (قوله والاشاعرة الى نفي غيريتها الخ) أي قدماء الاشاعرة الى نفي غيرتها وعينيتها لئلا يلزم تعدد القدماء وأما المتأخرون منهم فذهبوا الى مغايرتها للذات وامكانها ومنعوا بطلان تعدد القدماء مطلقاً واستلزام الامكان الحدوث[5] والتزموا صدورها عن الذات بالايجاب[6] وخصصوا كون علة الاحتياج الحدوث وكون الايجاب نقصاً بماسوي الصفات * وفيه مالايخفى على المتأمل الذكي (قوله فان قيل الخ) حاصله أن الغيرية

---

(١) وهو ان الفوقاني من العدد مركب من التحتاني منه (منه) (٢) يعنى ذهب الفلاسفة الى نفي الصفات لئلا يلزم المحذورات المذكورة (منه) (٣) وما قالوا ان الايجاب نقص بالنسبة الى غير الصفات من مصنوعاته وأما بالقياس الى صفاته فكمال فأنت خبير بان دعوى ان الايجاب في الصفات كمال وفى غيرها نقصان مشكل وتحكم بحت من قبيل التخصيص في الاحكام العقلية (منه) (٤) فيه ان هذا لايتم فى البعض كالحياة (منه) (٥) أي منع المتأخرين استلزام الامكان الحدوث (منه) (٦) أي الذات فاعل بالايجاب فى حق الصفات لافاعل مختار (منه)

(قوله فالاولى ان يقال الخ) وقد يجاب أيضا بأن القديم هو الازلي القائم بنفسه ولو سلم فالكفر تعدد القدماء بالذات لا المطلقة ولا يخفى انه لا يوافق مذهب المتكلمين (قوله واما فى نفسها فهى ممكنة) قد سبق مافيه من انه يخالف مااشتهر بينهم من ان كل ممكن محدث أي مسبوق بالعدم (قوله والكرامية الى نفي قدمها)* يرد عليه أنهم قالوا بقدم المشيئة والكلام وفسروه بالقدرة على التكلم فالتفريع المذكور غير ظاهر

بينهما واسطة * قلنا قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر أي يمكن الانفكاك بينهما والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت أصلا فلا يكونان نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بأن يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر ولا يوجد بدونه كالجزء مع الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض فان ذات الله تعالى وصفاته أزلية والعدم على الأزلي محال والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه اذ هو منها فعدمها عدمه ووجودها وجوده

سلب العينية فرفعهما معا (١) رفع النقيضين (٢) وذلك ظاهر وجمعهما حقيقة يستلزم رفع كل واحد من النقيضين ثبوت الآخر * وحاصل الجواب منع كون الغيرية عبارة عن سلب العينية أو مساوية له بل هي أخص منه فلا يلزم ارتفاع النقيضين ولا مايلازمه من اجتماعهما (قوله قد فسروا) أي مشايخ الاشاعرة (قوله بكون الموجودين) فيه تسامح (٣) كما لايخفى (قوله بحيث يقدر ويتصور) مشعر بأن الانفكاك باعتبار التصور والتعقل ولو بالفرض وان كان محالا وبأن الانفكاك من جانب واحد كاف في الغيرية فبطل الجمع وان صح المنع ولعل هذا منشأ التفسير بقوله أي يمكن وفيه تأمل (قوله أي يمكن الانفكاك بينهما (٤)) من الجانبين وهو معتبر في الغيرين عندهم كذا في شرح المواقف هذا هو المنقول عن الشيخ * واعترض عليه بالجسمين القديمين لعدم صحة الانفكاك بينهما إذ العدم ينافي القدم فغيروا التعريف وزادوا قيداً في التعريف فقالوا في عدم أو في حيز * وفيه أن النقض بالمثال المذكور انما يتجه لو أريد بالامكان المذكور في التعريف الامكان الوقوعي دون الذاتي اذ القدم ينافي الوقوعي دون الذاتي مع ان التقييد بما زيد لايقلع مادة النقض بالمرة واليه أشار الفاضل المحشي حيث قال فلا نقض بالجسمين القديمين كذا قيل لكن يرد الالهان المفروضان نقضاً * تم كلامه * وأنت تعلم أن الاولى ايراد النقض بالمجردين القديمين كالعقول والنفوس على مايقول به الفلاسفة اذ مادة النقض وان لم يجب أن يكون واقعاً بالفعل لكنه يجب أن يكون ممكناً لان الفساد الناشيء من فرض المحال لو كان سبباً لفساد التعريف لارتفع الامان عن التعريفات تأمل (قوله بلا تفاوت أصلا) ولو بالاعتبار كالاجمال والتفصيل اذ لاقائل بالعينية بين الحد والمحدود (قوله فعدمها عدمه ووجودها وجوده) لعله أراد به أن ليس للعشرة وجود زائد على وجود وحداتها التي هي جزؤها فوجودها نفس وجود آحادها وعدمها عدمها * وقد يقال إن مبناه على أن رفع الجزء عين رفع الكل كما هو المشهور وصرح به قدس سره في مواضع فاذا كان رفعه عين رفعه لزم أن

(١) فيه ان رفعهما معا محال فجاز ان يستلزم محالا آخر وهو الاجتماع (منه) (٢) قوله رفع النقيضين * لايقال التناقض ههنا بمعنى التباعد ورفع النقيضين بهذا المعنى غير ممتنع فان زيدا المعدوم ليس كاتباً ولا لا كاتباً * لانا نقول ارتفاع النقيضين مطلقاً عن المحل الموجود محال بلا تردد * بحر آبادى (منه) (٣) لان الغيرية وصف أحدهما لا كليهما بخلاف التغاير فانه وصف لكليهما والمعنى كون كل من الموجودين (منه) (٣) وهو ان الغيرية صفة لواحد من الموجودين فتفسيرها بكون الموجودين مسامحة كما لايخفى (منه) (٤) أي تعريف الغيرين بانهما موجود ان يصح إنتفاء أحدهما مع وجود الآخر (منه)

(قوله قد فسروا الغيرية بكون الموجودين الخ) قالوا يقال في العرف واللغة مافي الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة * وأجيب بان المراد بالغير ههنا فرد آخر من نوعه والا لزم ان لا يغايره ثوبه (قوله أي يمكن الانفكاك بينهما) سواء كان بحسب الوجود أو بحسب الحيز فلا نقض بالجسمين القديمين كذا قيل * لكن يرد الالهان المفروضان نقضاً فليتأمل (قوله والعدم على الازلي محال) لما كان عدم الانفكاك بحسب الحيز ظاهرا لم يتعرض له والا فمجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود غير كاف كما عرفت (قوله فعدمها عدمه ووجودها وجوده) هذا تعبير عن الاستلزام بطريق المبالغة والا فتخالف الوجودين والعدمين ظاهر على أن الاستلزام بين العدمين باطل كما سيذكره

بخلاف الصفات الحدثة فان قيام الذات بدون تلك الصفات المعينة متصور فتكون غير الذات كذا ذكره المشايخ * وفيه نظر لانهم ان أرادوا صحة الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض كالسواد مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقا فان اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين الجزء والكل

يكون وجوده عين وجوده وفيه قيل إن حقيقة العشرة بعينها حقيقة الوحدة المعتبرة عشر مرات ومن البين أن التعدد بحسب الاعتبار لايوجب تعدد الوجود حقيقة فاذاً وجودها وجوده وغاية مالزم اعتبار الشيء الواحد جزأ من الشيء مرارا وذلك جائز * وفيه انه يلزم أن يكون جميع مراتب الاعداد حقيقة واحدة مع أنهم صرحوا بأن مراتب الاعداد أنواع مختلفة تأمل (قوله بخلاف الصفات المحدثة) كانه قيل فلتكن الصفات المحدثة مثل الصفات القديمة فأجاب بقوله بخلاف الصفات * نقل عن الشيخ أنه قال من الصفات ماهو عين الموصوف كالوجود ومنها ماهو غيره كالصفات الممكنة الانفكاك عن الموصوف ومنها ماهو ليس عينه ولاغيره كالصفات النفسانية الممتنعة الانفكاك لكن هذا ليس أمراً عائداً الى الاصطلاح والتسمية على ماذهب اليه بعضهم بل هو بحث معنوي قد قصدوا اثباته بالدلائل * والمشهور من أدلتهم انك اذا قلت ليس لفلان على غير عشرة يحكم عليك بلزوم أجزائها من الاعداد المندرجة تحتها * وأيضاً يقولون مافي الدار غير زيد مع ان صفاته فيها أيضاً * وأنت خبير بأن هذا الاستدلال لو تم لدل على ان كل صفة قديمة كانت أو حادثة لازمة أو مفارقة ليست غير موصوفها (قوله انتقض بالعالم مع الصانع[1]) اذ يجوز أن ينفك الصانع في الوجود عن العالم من غير عكس * قيل اذا انفك الصانع في الوجود عن العالم لزم انفكاك العالم في الوجود عن الصانع اذ الانفكاك نسبة لايتصور انفكاك أحد الجانبين عن الآخر بدون انفكاك الآخر عنه * وأجيب بأن الانفكاك اذا نسب الى أحد الجانبين في شيء لابد أن يكون منشأ الانفكاك اتصاف الجانب الآخر بنقيض مااتصف به الجانب الموافق له كما أن عروض العدم للعالم منشؤ انفكاك الصانع عنه في الوجود ولما استحال العدم على الصانع لم يتصور انفكاك العالم عن الصانع في الوجود وكذا الحال في الجزء والكل * قال الفاضل المحشي قد عرفت أن المراد بالانفكاك مايعم الانفكاك في الوجود أوفي الحيز فلا نقض بالعالم مع الصانع اذ يجوز أن ينفك الصانع في الوجود والعالم في الحيز لاستحالة تحيز الصانع * نم يرد الاشكال على من قال الغيران مايمكن انفكاكهما في عدم أوحيز * تم كلامه * ورد بأن هذا لايستقيم على ماهو المقرر عندهم من أن كلمة أوفي التعريفات للتقسيم دون الترديد[2] وحاصله أن[3] المراد بأو أن قسما من المحدود حده كذا وقسما آخر حده كذا فالمعنى حينئذ أن قسما من المتغايرين حده مايمكن الانفكاك بينهما من الجانبين

(١) اذ الصانع مع العالم حينئذ لابد ان يكون مندرجا في أحد الحدين بان يكون الانفكاك بينهما اما في الوجود فقط أو في الحيز فاتجه الاشكال اذ انفكاك أحدهما عن الآخر في الوجود والآخر في الحيز لايكفي في الاندراج في أحد الحدين (منه) (٢) اذ لايصدق شيء من القسمين والحدين على الصانع مع العالم مع انهما من افراد أحد المحدودين وصدق كل واحد من الجزئين على واحد منهما لايجديه نفعاً تأمل (منه) (٣) وحاصله ان هنا محدودان وحدان وان حد أحدهما هذا وحد الآخر ذاك (منه)

(قوله بخلاف الصفات المحدثة) فانهم قالوا بمغايرة الصفات المحدثة للذات وبهذا يظهر عدم صحة استدلالهم السابق لان زيدا قد يتصف في الدار بالصفات المحدثة (قوله انتقض بالعالم مع الصانع) قد عرفت ان المراد بالانفكاك مايعم الانفكاك في الوجود أو في الحيز فلا نقض بالعالم مع الصانع اذ يجوز ان ينفك الصانع في الوجود والعالم في الحيز لاستحالة تحيز الصانع * نعم يرد الاشكال على من قال الغيران ما يمكن انفكاكهما في عدم أو في حيز * ان قلت لعلهم أرادوا بجواز الانفكاك جواز أن لا يكون أحدهما قائما بالآخر أو بمحله ولا متقوما به والعالم غير قائم به ولا متقوم به ويجوز ان لا يقوم العرض بالمحل بان ينعدم مع بقاء محله * قلت مثله مما لا يلتفت اليه في التعريفات والا فيمكن تعميم كل تعريف بالاخص وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى تحصل المساواة وفيه من الفساد مالايخفى * على انه يرد عليه التشخص فانه على تقدير وجوده غير محله وكذا الاعراض اللازمة

وكذا بين الذات والصفة للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة * وماذكروا من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد * لا يقال المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض وان كان محالا والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف الجزء مع الكل فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة إذ لو وجد لما كان واحداً من العشرة * والحاصل أن وصف الاضافة معتبر وامتناع الانفكاك حينئذ ظاهر * لانا نقول قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات بناء على أنها لا يتصور عدمها لكونها أزلية مع القطع بأنه يتصور وجود البعض كالعلم مثلا ثم يطلب بالبرهان اثبات البعض الآخر فعلم أنهم لم يريدوا هذا المعنى مع أنه لا يستقيم في العرض مع المحل ولو اعتبر وصف الاضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين كالاب والابن والاخوين وكالعلة مع المعلول بل بين الغيرين لان الغير من الاسماء الاضافية ولا قائل بذلك * فان قيل لم لا يجوز أن يكون مرادهم انها لا هو بحسب المفهوم

في الوجود وقسما آخر منهما حده ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين في الحيز فيرد الاشكال[1] على ما ارتضاه ذلك الفاضل كما يرد على من قال الغيران ما يمكن انفكاكهما في عدم أو حيز فأخذ الوجود بدل العدم مما لا يجديه نفعاً اذ مآلهما واحد اذ الانفصال باعتبار أفراد المتغايرين دون ما بين طرفي المتغايرين * وفيه ما لا يخفى على المتأمل الفطن (قوله وكذا بين الذات والصفة) اذ كثير من الصفات الحدثة يزول مع بقاء موصوفها سيما على أصل الشيخ من عدم بقاء الاعراض ولعل هذا على ما هو المشهور من الشيخ من أن كل صفة لا تغاير الموصوف كالجزء بالقياس الى الكل لعموم الدليل لا على مانقلناه من التخصيص بالصفات النفسانية ولا على ما حكي عنه من التخصيص بالصفات القديمة كما صرح به الشارح في صدر الدرس بقوله بخلاف الصفات الحدثة (قوله ظاهر الفساد) لان وجود العشرة وجود واحد مركب من وجودات الآحاد (قوله المراد امكان الخ) بمعنى انه يمكن تعقل وجود كل واحد منهما أي التصديق به[2] مع الجهل بوجود الآخر وان كان وجوده بدونه محالا في نفس الامر لا بمعنى التجويز العقلي ولا بمعنى التقدير بأن يمكن فرض كل واحد منهما بدون صاحبه على قياس ما قيل في باب خواص الذاتي والا لزم المغايرة بين الصفة والموصوف وان كانت الصفة لازمة بينة بالمعنى الاخص تأمل (قوله لا يستقيم في العرض مع المحل) * قال الفاضل المحشي أي في العرض الجزئي مع المحل الجزئي لان الكليين ليسا بموجودين في الخارج فلا يكونان غيرين وعدم تصور هذا العرض بدون هذا المحل ظاهر * تم كلامه * قال قدس سره في شرح المواقف اذا جوز كون التعقل أعم من ان يكون مطابقا أو غيره وحينئذ يلزم كون الصفة والموصوف متغايرين اذ يجوز ان يتعقل وجود كل واحد منهما بدون الآخر اما تعقلا مطابقا أو غير مطابق (قوله بل بين الغيرين) بل يلزم ان لا تثبت المغايرة بين الشيئين أصلا لانه أن لم يكن أحدهما مغايراً للآخر فذاك وان كان فلما ذكر من ان الغيرية من الاسماء الاضافية (قوله فان قيل) اشارة الى الجواب عن قوله هذا رفع

(قوله وكذا بين الذات والصفة) يرد عليه أنهم صرحوا بان الكلام في الصفات اللازمة بل القديمة ولا توجد الذات بدونها ومرادهم جواز انفكاك أحدهما عن الآخر بلا مانع أصلا فلا يكفي مجرد الامكان الذاتي (قوله لا يستقيم في العرض مع المحل) أي في العرض الجزئي مع المحل الجزئي لان الكليين ليسا بموجودين في الخارج فلا يكونان غيرين وعدم تصور هذا العرض بدون هذا المحل ظاهر (قوله وكالعلة مع المعلول) وبه يظهر خلل قوله والعالم قد يتصور موجودا الخ اذ التصور مع اضافة المعلولية باطل وبدونها غير مفيد

---

(١) اذ الترديد متعلق بالانفكاك الذى هو حال أحد المتغايرين بالقياس الى الآخر دون حال المتغايرين معا فلا يكون الترديد بين أحوال افراد المحدود فلا يكون التقسيم للمحدود تأمل (منه)

(٢) سواء كان التصديق مطابقاً أولا (منه)

ولاغيره بحسب الوجود كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل والتغاير بحسب المفهوم ليفيد الحمل كما في قولنا الانسان كاتب بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لايصح وقولنا الانسان انسان فانه لايفيد * قلنا ان هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لافي مثل العلم والقدرة مع ان الكلام فيه ولافي الاجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد * وذكر في التبصرة أن كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره مما لم يقل به أحد من المتكلمين سوي جعفر بن حارث وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته وهذا لان العشرة اسم لجميع الافراد ومتناول لكل فرد من آحاده مع اغياره فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه لانه من العشرة وأن تكون العشرة بدونه وكذا لو كان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها هذا كلامه * ولا يخفى مافيه (وهي) أي صفاته الازلية (العلم)

للنقيضين (قوله والتغاير بحسب المفهوم ليفيد[1]) يعني ان الافادة تدور على المغايرة ولاتحصل بدونها * فلايتجه ماقال الفاضل المحشي * يرد عليه ان مجرد التغاير بحسب المفهوم غير كاف في الافادة بل لابد من عدم اشتمال الموضوع على المحمول للقطع بعدم افادة قولنا الحيوان الناطق ناطق[2] كما سبق في أول الكتاب * تم كلامه * ولو قيل ان الافادة قد تحصل مع الاتحاد اذا أخذ عقد الوضع بحسب الفرض وعقد الحمل بحسب نفس الامر كما سبق في أول الكتاب أو اذا أخذ عقد الوضع بالاطلاق والحمل بالضرورة أو بالدوام * قلنا فعلى هذا يتحقق التغاير * لكن بقي ان قولنا الكلي كلي مفيد بان يقصد اثبات الكلية لمفهوم الكلي * الا ان يقال ان الكلام في المتعارفة (قوله فانه لايفيد) هذا اذا أخذت متعارفة واما اذا أخذت طبيعية فلا بل تفيد (قوله مع أن الكلام فيه) أي كلام المشايخ في الصفات التي هي مبادئ المحمولات * وأيضاً ان الاتحاد بحسب الوجود والتغاير بحسب المفهوم جار في كل صفة لازمة كانت أو مفارقة * مع ان الشيخ قائل بالمغايرة في الصفات المفارقة (قوله وقد خالف) أي جعفر بن حارث (في ذلك) الحكم (جميع المعتزلة) (قوله وعد ذلك) أي قول جعفر بان الواحد غير العشرة (قوله لجميع الافراد) أي الآحاد التي هي الوحدات (قوله ومتناول لكل فرد) أي لكل وحدة تناول الكل للجزء أو الكلي لجزئياته (قوله مع اغياره) أي كائنا معها أي مأخوذا ومتضمنا مثلا ان الواحد مأخوذا مع التسعة الباقية عشرة (قوله وان تكون) عطف على ماقبله بحسب المعنى أي يلزم ان يكون الواحد غير نفسه وان تكون الخ (قوله ولايخفى مافيه) لان مغايرة الشيء للشيء لا يستلزم مغايرته لكل جزء من أجزائه حتي يلزم ماذكره من مغايرة الواحد لنفسه (قوله أي صفاته الازليـة) الاولى رجع الضمير الى ما في ضمنها من الصفة وفائدة التقييد بالازلية غير ظاهرة

---

(١) فيه ان الظاهر منه أن صحة الحمل لاتدور عليه بل الاتحاد كاف فيها وذلك ليس كذلك (منه)

(٢) فيه ان ذكر المشتق يوجب ذكر المبدأ فيدور (منه) (٢) فيه ان الافادة فيه بملاحظة الاشتقاق لا باعتبار هو هو (منه)

(قوله والتغاير بحسب المفهوم ليفيد الخ) * يرد عليه ان مجرد التغاير بحسب المفهوم غير كاف في الافادة بل لابد من عدم اشتمال الموضوع على المحمول للقطع بعدم افادة قولنا الحيوان الناطق ناطق كما سبق في أول الكتاب (قوله وان تكون العشرة) قد وقع في عامة النسخ ان المصدرية بدل لن النافية وانه تصحيف فصل اذلا يمكن عطفه على ماسبق الابتمحل تقدير وينتقض أيضاً بالالازم فانه غير الملزوم عند المعتزلة (قوله ولا يخفى مافيه) لان كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي النفسية وبالجملة مغايرة الشيء للشيء لا تقتضي مغايرته لكل جزء من أجزائه

وهي صفة أزلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها .

(قوله صفة[١]) ذات اضافة دون نفسها (قوله تنكشف) انكشافا تاما كما هو المتبادر عند اطلاقه فلا يتناول الخبر الواصل الى مرتبة اليقين * واعلم ان العلم الازلى هل هو من قبيل التصور أو التصديق أو هو متبعض فيه تأمل (قوله المعلومات[٢]) أى ما من شأنه ان يعلم موجودا كان أو معدوما[٣] ممكنا كان أو ممتنعا وحاصله ان جميع ما يمكن ان يتعلق به العلم فهو معلوم بالفعل اذ المقتضي للعالمية ذاته تعالى والمعلومية ذوات الاشياء ونسبة الذات الى الجميع على السواء فقد ثبت علمه بالبعض فوجب علمه بالكل[٤] الا أن علمه بالمتجددات على وجهين علم غير مقيد بالزمان وهو باق أزلا وأبدا لا يتغير ولا يتبدل وعلم مقيد بالزمان وهو علمه تعالى بالمتجدد أو المتغير وهذا العلم متناه بالفعل بحسب تناهي المتجددات وغير متناه بالقوة كالمتجددات الابدية والعلم لا يتغير بحسب الذات ويتغير من حيث الاضافة ولا فساد فيه وانما الفساد في تغير نفس العلم (قوله عند[٥] تعلقها[٦] بها[٧]) اشارة الى دفع

(قوله تنكشف المعلومات عند تعلقها بها) سواء كان قديما أو حادثا فان للعلم تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والمتجددات باعتبار انها ستتجدد وتعلقات حادثة متناهية بالفعل بالنسبة الى المتجددات باعتبار وجودها الآن أو قبل

(١) واعلم ان العلم المشترك بين علم الله وبين علم الانسان عند البعض بالاشتراك المعنوى أى يكون العلم بمعنى صفة يجلى بها المذكور وعند البعض مشترك بالاشتراك اللفظي وههنا يجوز ان يكون بالمعنى الاول بأن يكون من قبيل ذكر العام وارادة الخاص أو يكون المراد منه العلم المطلق لكن في ضمن هذا الفرد أعني العلم الثاني ويكون تعريفه بصفة أزلية الخ تعريفاً لفظياً (منه) (٢) فان قيل هذا التعريف يستلزم الدور لان ذكر المشتق وهو المعلومات يستلزم ذكر المبدأ وهو العلم فيلزم تعريف العلم بالعلم * قلنا أن المراد من العلم المعرف هو العلم بالمعنى الاصطلاحي والمراد من العلم المأخوذ في التعريف هو العلم بالمعنى اللغوي فافهم (منه) (٢) ولو قال الاشياء بدل المعلومات لكان أشمل وأسلم وأحوط (منه) (٣) قيل هذا موقوف على اثبات كون الاشياء متساوية في صحة المعلومية ولعل المخالف لا يسلم ذلك (منه) (٤) والا لزم تخالف المقتضي عن المقتضى والترجيح بلا مرجح (منه) (٥) واعلم ان عند في قوله عند تعلقها بمعنى الشرط والباء في قوله بها يجوز ان يكون صلة التعلق ويكون ضمير بها راجعاً الى المعلومات ويجوز ان يكون للسببية وحينئذ يكون ضمير بها راجعاً الى صفة أزلية أيضاً والباء حينئذ تكون متعلقة بقوله تنكشف أي العلم صفة أزلية يكون انكشاف المعلومات بسببها عند تعلق ذلك الصفة لكن المتبادر أن الباء صلة * وفيه نظر لان تعريف العلم حينئذ يصدق على القدرة والقوة والسمع والبصر والارادة والمشيئة لانها صفات أزلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها لانها لا تكون بدون العلم لان العلم أشمل منها * ويمكن أن يجاب عنه بأن القيد المخرج لها ههنا محذوف أعنى والباء للسببية وهذا القيد ظاهر يفهم من التعريف وحذفه كثير في التعاريف وحينئذ لا يصدق على غير العلم لانه لا ينكشف بسبب صفة غير العلم المعلومات عند تعلقها بها وهو ظاهر عند التأمل * أو نقول ان المراد من الباء في قوله بها الباء السببية على سبيل غير الظاهر وحينئذ لا يصدق التعريف على غير العلم فافهم (منه) (٦) ولو قال لتعلقها بدل عند تعلقها لكان خروج بواقى الصفات أظهر وانما عدل عنه تنبيهاً على استقلال الصفة فى الانكشاف (منه) (٧) والباء صلة التعلق ويحتمل أن تتعلق بتنكشف وحينئذ الباء للسببية والضمير راجع الى الصفة (منه)

(مايقال)

(والقدرة) وهي صفة أزلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها (والحياة) وهي صفة أزلية توجب صحة العلم

مايقال من أن جميع المعلومات بالمعنى المذكور لو كانت منكشفة له تعالى يلزم أن يكون عالماً في الازل بأن زيداً دخل في الدار وخرج عن الدار مثلا وهو جهل تعالى عن ذلك علوا كبيراً * ومن ههنا[1] ذهب أبو الحسن البصري الى أنه تعالى لايعلم الاشياء قبل وقوعها[2] واستدل عليه بأن الموجب للانكشاف ليس نفس العلم بل بشرط التعلق وهو في الازل متعلق بأن زيداً سيدخل الدار حتى لو دخل يزول ذلك التعلق ويتعلق بأنه دخل فيها * وفيه ابحاث (الاول) ان الانكشاف لو كان مشروطاً بالتعلق لزم احتياج الواجب في الصفة الحقيقية الى الغير وذلك باطل * وجوابه ان الانكشاف من توابع العلم فلا يلزم من احتياجه الاحتياج في العلم وفيه نظر (والثاني) أن المطلقة العامة دائمة الصدق فكيف يكون العلم في الازل بأنه موجود جهلا واعتقادا غير مطابق (والثالث) ان الازلي يمتنع أن يزول ويطرأ عليه العدم فكيف يزول التعلق الازلي عند التعلق بأنه موجود ولا يبعد أن يلتزم بقاء التعلق الازلي بأنه سيدخل أزلا وأبداً * لايقال كيف يبقى التعلق الازلي مع انتفاء المتعلق أعني النسبة الاستقبالية بأنه سيدخل في الدار حين دخل في الدار * لانا نمنع الانتفاء بل هي بحالها اذ لامنافاة بين قولنا بأنه سيدخل في الدار وبين قولنا بأنه دخل في الدار * وأيضاً يلزم أن يوجد العلم بدون انكشاف المعلوم عند العالم بواسطة انتفاء الشرط وهو التعلق تأمل (قوله والقدرة) قدم العلم لعمومه باعتبار التعلق ولتوقف القدرة على العلم باعتبار التعلق وانما قدم القدرة على الحياة مع تأخرها عنها وجودا لأن القدرة لها مدخل في التأثير فكأنها نزلت منزلة الذات ولذا توصف بالمؤثرية ويقال انها صفة مؤثرة مع أن المؤثر في الحقيقة ليس الا الذات * واعلم أن للقدرة تعلقين أزلي لايترتب عليه وجود المقدور بالفعل وتعلق حادث يترتب عليه وجود المقدور بالفعل هذا عند من لا يقول بالتكوين وأما عند من يقول به فالتعلق الحادث ليس الا للتكوين فتعلقات القدرة كلها أزلية * وأنت خبير بأن الظاهر من قوله تؤثر أن المراد بالتعلق التعلق الحادث لكن اللائق بكلام المصنف رحمه الله هو أن يراد به التعلق الازلي إذ التعلق الحادث ليس الا للتكوين عند القائلين به والمصنف رحمه الله منهم ولعل المرضي عند الشارح مذهب الاشعري النافي للتكوين * وقد يوجه بأن التعلق الحادث وان كان للتكوين حقيقة الا أن للقدرة مدخلا تاما وانها ملاك الامر في صفة المؤثرية فكأنه هو لها أيضاً كالازلي تأمل (قوله توجب صحة العلم) لم يقل والقدرة معاً كما هو المشهور اكتفاء بما هو الكافي في التميز وانما زاد الصحة تنبيها على أن ماهو من لوازم الحياة هي

(قوله تؤثر في المقدورات) بجعلها ممكنة الوجود من الفاعل وأما الوجود بالفعل فهو أثر التكوين عند القائلين به فحينئذ تعلقات القدرة كلها قديمة وأما النافون للتكوين فتعلقاتها قديمة عند بعضهم بمعنى أنها تعلقت في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال وحادثة عند الآخرين

(١) قوله ومن ههنا ذهب الخ اذ يرد انه تعالى عالم بنقيض حادثة قبل وقوعها فلو كان عالماً بها قبل وقوعها يكون عالماً بالنقيضين وهو جهل فلاجل جهلية ذلك قال لايعلم بالحادثة قبل وقوعها (منه)

(٢) اذ العلم بالشيء عنده مشروط بوقوعه * واعترض عليه بأنه يلزم حينئذ تجهيل الباري عز اسمه تعالى عن ذلك * والجواب عنه بأن الثابت في الازل انه سيوجد زيد فيعلمه حينئذ كذلك وعند وجوده زال هذا الثابت ووجد علمه بأنه وجد وهكذا فلا يلزم التجهيل ليس بشيء * لان العلم بأنه وجد انما وجد عند تحقق انه وجد وقبل تحققه العلم به ليس بمتحقق فليس هذا الا التجهيل تدبر (منه)

(والقوة) وهي بمعنى القدرة (والسمع) وهي صفة تتعلق بالمسموعات (والبصر) وهي صفة تتعلق بالمبصرات فيدرك بهما ادراكا تاما لا على سبيل التخيل أو التوهم ولا على طريق تأثر حاسة ووصول هواء ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات

الصحة دون العلم نفسه وان كان فيما نحن فيه كذلك تأمل[1] (قوله والقوة وهي بمعنى القدرة) * قال الفاضل المحشي فذكرها للتنبيه على الترادف أو على صحة الاطلاق على الله القوي العزيز * تم كلامه * وأنت تعلم أنه على هذا فالاولى التعقيب وعدم الفصل بينها وبين القدرة بالحياة ونكتة الفصل بينها وبين القدرة خفي وقد تفسر القوة بكمال القدرة ولعل هذا من قبيل حصول الصورة (قوله فيدرك بهما) لم يقل فيعلم بهما ردا على من قال انهما عبارتان عن العلم بالمبصرات أو المسموعات فهما راجعان الى العلم (قوله لا على سبيل التخيل) وهو الادراك والملاحظة بما يمكن أن يحس بعد الغيبة (قوله أو التوهم[2]) هو ادراك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كصداقة زيد وعداوة عمرو (قوله تأثر حاسة الخ) بأن تنفعل الحاسة بانطباع الصوت[3] عند وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ وقرعه للعصب المفروش في مقعره والظاهر أن وصول الهواء متعلق بتأثر حاسة السمع إذ تأثر حاسة البصر ليس مشروطاً بالوصول بل[4] بتوسط الهواء بين الرائي والمرئي[5] ر قوله ولا يلزم) اشارة الى جواب دخل مقدر * واعلم أن المشهور ان الاشاعرة لم يؤولوا السمع والبصر بالعلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات بل جعلوهما صفتين زائدتين على صفة العلم كما أولهما غيرهم بذلك * وأنت تعلم ان اللائق على قاعدة الاشعري وعلى قاعدة غيره أن يكون أمر التأويل على العكس لان قاعدة الاشعري في الاحساس انه علم بالمحسوسات وذلك يقتضي أن يكون مرجعهما الى العلم وأما قاعدة غيرهم على غير ذلك حيث اعتبروا في العلم تعلقه بالمعاني فاللائق بحالهم أن لا يكون مرجعهما الى العلم ولذا قيل إن الشيخ الاشعري لما اختار ان ادراك المحسوسات علم بتعلقاتها لم يلزم من كونه تعالى سميعاً وبصيراً أن يوجد له صفتان زائدتان على العلم تنكشف بسببهما المبصرات والمسموعات بخلاف الجمهور فانهم خالفوا في ذلك فلزمهم أن يجعلوهما غير العلم ولكن المنقول عن الامام الغزالي أن الفلاسفة والكعبي وأبا الحسن البصري أولوهما بالعلم بالمسموعات والمبصرات * وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم وأما ادراكه تعالى بسائر المحسوسات أعني الملموسات والمذوقات على ما حكي عن امام الحرمين فيجب وصفه تعالى بادراك الطعوم والروائح والحرارة والبرودة كما يجب وصفه بادراك المسموع والمبصر للشركة في الدليل لكن لا يقال انه تعالى شام ذائق لامس لانها تنبي[6] عن الاتصالات الجسمانية فعند الشيخ لا حاجة في ذلك الى صفة أخرى

(قوله وهي بمعنى القدرة) فذكرها للتنبيه على الترادف أو على صحة الاطلاق على الله القوى العزيز (قوله والسمع والبصر) هما صفتان غير العلم عند الاشاعرة وأولهما غيرهم بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث التعلق على وجه يكون سببا للانكشاف التام وان كان له تعلق آخر وانكشاف آخر قبل حدوث المسموعات والمبصرات فللعلم نوعان من التعلق * فلا يرد أن يقال العلم بالمسموع حاصل قبل وجود المسموع بخلاف السمع فلا يتحدان ومن تمسك به يلزمه أن يقول بالشم والذوق واللمس أيضا فلا تحصر الصفات في السبع

(١) لعل وجهه أن التعريف لابد أن يكون شاملا لجميع الافراد فان كان نفس العلم لازما للحياة فيما نحن فيه لا يكون التعريف جامعاً فاختيار هذا التعريف على هذا التوجيه ليس بصحيح (منه)
(٢) ذكر التوهم وان صح لكن لا يلائم كالتخيل (منه) (٣) أي حالة عارضة على الهواء أعني الصوت (منه) (٤) ويمكن أن يقال بواسطة الهواء يصير شرطاً لان غاية القرب منافية (منه)
(٥) فانهم قالوا لابد أن يتوسط بين الرائي والمرئي جسم لطيف غير ملون يمكن نفوذ الخطوط الشعاعية فيه حتى صار الشيء مرئياً وفيه نظر (منه) (٦) فيه انها سمعية لا مدخل للعقل في اثباتها (منه)

لانها صفات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث (والارادة والمشيئة) وهما عبارتان عن صفة في الحي توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع

غير العلم وأما عند غيره ممن اعتبر تعلقه بالمعاني فيحتاج الى صفة أخرى هي مبدأ لذلك * ومن ههنا عد بعضهم الادراك صفة ثابتة له تعالى وراء التكوين فليتأمل (قوله تحدث لها تعلقات بالحوادث) متناهية بالفعل وغير متناهية بالقوة تحدث على حسب حدوث المحدثات ولعل الحكم بحدوث تعلق القدرة على مذهب من لا يقول بالتكوين أو على سبيل التغليب تأمل[1] (قوله وهما عبارتان الخ) لا فرق بين المشيئة والارادة الا عند الكرامية حيث جعلوا المشيئة صفة واحدة أزلية تتناول ماشاء الله تعالى من حيث يحدث والارادة صفة حادثة متعددة بتعدد المرادات (قوله توجب تخصيص الخ) عند تعلقها به تعلقاً حادثا * واعترض عليه بأنه ان جاز تعلقها بالطرف الآخر عند تعلقها باحد الطرفين لزم الترجيح بلا مرجح والا أى وان لم يجز تعلقها بالطرف الآخر لزم الايجاب فينافى الاختيار * وأجيب بأن اللازم هو الايجاب بشرط الارادة وهو لا ينافي الاختيار بل يحققه[2] * ولو قيل اذا كان أحد التعلقين أي تعلق الفعل مثلا لازم الارادة ومقتضي ذاتها والحال ان الارادة لازمة للذات لزم نفي القدرة والاختيار بمعني صحة الفعل والترك * قلنا ان أراد به لزوم نفي القدرة نظراً الى ذاته تعالى من غير مدخلية الارادة فالملازمة ممنوعة وان أراد به لزومها بشرط الارادة فالملازمة مسلمة وبطلان التالى ممنوع * وقد يقال إن اللازم بشرط اللازم كاللازم للذات البحت فلا تظهر حينئذ ثمرة الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين من القول بالايجاب والاختيار * على ان مذهب الاشعرى هو أن المبدأ قادر يصح منه الفعل والترك فى جميع المراتب ولا يجب عليه شئ بوجه من الوجوه * وفيه أنه يلزم التسلسل أو الترجيح بلا مرجح * وقد يقال فى الجواب إن معنى كون أحد التعلقين لازم الارادة ومقتضى ذاتها أنها لا تحتاج في ذلك الى مرجح غير ذاتها لانها تقضى الفعل بحيث يستحيل الترك حتي يلزم الايجاب و نفي القدرة وهذه خاصة الارادة لا توجد في غيرها كالقدرة * وأنت تعلم أن هذا لا يجديه نفعا اذ الترجيح بلا مرجح باق باعتبار تعلق الارادة باحد التعلقين * وقد يجاب بالتزام التسلسل في التعلقات ومنع استحالته فيها اذ التعلقات اعتبارية * لكن بقي ان برهان التطبيق يدل على بطلان التسلسل فى الامور الاعتبارية كما صرح به قدس سره في شرح المواقف تأمل[3] (قوله وكون تعلق العلم تابعاً للوقوع) المتأخر عن الارادة هذا مع ما قبله من قوله مع استواء نسبة القدرة

---

(١) وجه التأمل ان اثبات الشارح حدوث التعلق للقدرة باعتبار أن مرضى الشارح هو مذهب الاشعري النافي للتكوين أو باعتبار ان للقدرة مدخلا تاما وانها ملاك الامر فى المؤثرية فكأن وجود المقدور بالفعل يترتب على القدرة فيكون للقدرة تعلق حادث أيضاً (منه) (٢) فيكون موجباً لكن بالاختيار لا بالذات كما قاله الفلاسفة وهو الممتنع دون الاول بل هو الكمال (منه) (٣) لعل وجه التأمل أن عدم ظهور ثمرة الخلاف ممنوع لان الفلاسفة قائلون بأن صدور الاشياء واجب بالوجوب العقلى والمتكلمون قائلون بأن صدور الاشياء واجب بالوجوب العادي فكيف لا تظهر ثمرة الخلاف (منه)

(قوله تحدث لها تعلقات) حدوث التعلق في القدرة على مذهب من لا يقول بالتكوين كما مر آنفا (قوله توجب تخصيص أحد المقدورين) عند تعلقها به * واعترض بأنه ان تساوى نسبة الارادة الى التعلقين يحتاج الى مخصص آخر فيتسلسل والا يلزم الايجاب * لا يقال الارادة صفة من شأنها صحة الفعل والترك فيصح التخصيص مع استواء النسبة * لانا نقول الكلام فى وجود تلك الصفة لاستلزامه الترجيح بلا مرجح (قوله وكون تعلق العلم تابعا للوقوع) تحقيقه ان العلم التصورى عام للوقوع وغيره فلا يكون مرجحا والعلم التصديقي بالوقوع فرع الوقوع والوقوع فرع الارادة المخصصة * وبه يندفع قول الحكماء التابع هو العلم الانفعالى لا الفعلى * نعم يرد أن يقال يجوز أن يكون المرجح في أفعاله تعالى هو العلم بالمصلحة وليس ذلك فرع وقوع الفعل ولا مخلص الا ببيان وجود فعل يتساوى طرفاه فى المصلحة من كل وجه

وفيما ذكرتنبيه على الرد على من زعم ان المشيئة قديمة والارادة حادثة قائمة بذات الله تعالى وعلى من زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب ومعنى ارادته فعل غيره انه أمر به كيف وقد أمر كل مكلف بالايمان وسائر الواجبات ولو شاء لوقع (والفعل والتخليق)عبارتان عن صفة أزلية تسمى التكوين وسيجيء تحقيقه وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في المخلوق (والترزيق) هو تكوين مخصوص صرح به اشارة الى ان مثل التخليق والترزيق والتصوير والاحياء والاماتة وغير ذلك مما أسند الى الله تعالى كل منها راجع الى صفة حقيقية أزلية قائمة

اشارة الى بيان مغايرة تلك الصفة المسماة بالارادة للعلم والقدرة اذ ليس من شأنهما التخصيص بخلاف تلك الصفة * قال الفاضل المحشي تحقيقه ان العلم التصوري عام للوقوع وغيره فلا يكون مرجحا والعلم التصديقي بالوقوع فرع الوقوع والوقوع فرع الارادة * تم كلامه * وفيه ان التصديق فرع الوقوع في الجملة لئلا يلزم الجهل لا حال التصديق ولا قبله بخصوصه فلا يلزم منه تأخر العلم عن الارادة * على ان معنى تبعية العلم للوقوع انه يعلم الشيء على ما هو عليه في نفسه أو بمعنى ان المعلوم هو الاصل في التطابق لان العلم تابع له لا بمعنى ان العلم انما يحقق بعد الوقوع ومتأخر عنه لان ذلك انما هو مذهب أبي الحسن وقد برهن على بطلانه في موضعه * وقد يمنع عموم التصور[1] وعدم صلاحيته للمخصصية والمرجحية * على ان حال علم المبدأ وكيفية تعلقه بالعلومات غير معلوم * قال الفاضل المحشي نعم يرد ان يقال يجوز ان يكون المرجح في افعاله تعالى هو العلم بالمصلحة وليس ذلك فرع وقوع الفعل ولا مخلص الا ببيان وجود فعل يتساوى طرفاه في المصلحة من كل وجه * تم كلامه * وفيه ان العلم بالمصلحة ان كان تصورا فعام على[2] ما اعترف به وسلم وان كان تصديقا كان متأخراً عن الارادة لان التصديق باى أمر تعلق فهو فرع وقوع ذلك الامر والوقوع فرع الارادة والفرق تحكم على انه يلزم الايجاب حينئذ (قوله وفيما ذكر تنبيه)أي في عدها من الصفات الازلية (قوله انه ليس بمكره) قال الكعبي وكثير من معتزلة بغداد ان ارادته تعالى بفعله هو علمه به أو كونه غير مكره ولا ساه وبفعل غيره هو الامر به ولا خفاء في ان هذا موافق للفلاسفة في نفي كون الواجب مريداً أي فاعلا على سبيل القصد والاختيار هكذا في شرح المقاصد وفيه مالا يخفى * قال الفاضل المحشي * ان قلت يلزم منه كون الجماد مريداً * قلت هذا تفسير ارادة الواجب لا جميع الارادات * تم كلام * وفيه ان المقصود هو ان مجرد ذلك لو كفى في صحة اطلاق المريد على الواجب يصح اطلاقه على الجماد لتحقق ما يوجب صحة الاطلاق فيه (قوله انه أمر به) ومالا يكون مأمورا به لا يكون مرادا له فالارادة عندهم عين الامر (قوله كيف) أي كيف تكون الارادة والمشيئة بمعنى الامر والحال انه تعالى أمر كل مكلف بالايمان ولم يوجد المأمور به من البعض فلو كانت الارادة نفس الامر لما تخلف المأمور به عن الامر لان المراد لا يتخلف عن الارادة واليه أشار بقوله (ولو شاء لوقع) لكن الملازمة غير مسلمة عند المعتزلة اذ تخلف المراد عن الارادة

(قوله انه ليس بمكره ولا ساه) * ان قلت يلزم منه كون الجماد مريدا * قلت هذا تفسير ارادة الواجب لا تفسير جميع الارادات نعم يرد عليه ان هذا المعنى لا يصلح مخصصا لاحد الطرفين وهو ظاهر وان أريد ان الفعل يصدر عن الذات على هذا الوجه وهو معنى الارادة فهو قول بالايجاب (قوله ولو شاء لوقع) الملازمة غير مسلمة عندهم لكن الكلام على التحقيق

---

(١) وبالجملة ان اللازم منه مغايرة المخصوص بفرد من العلم والمطلوب مغايرته له مطلقاً (منه)

(٢) فان قيل ان الكلام في صحة عموم الحد وتخصيص المحدود لا يفيد قلنا مراده أن في الجد قيداً مخصصاً وهو كون ضمير أنه راجعاً اليه وأنت خبير بأن هذا التوجيه بعيد عن عبارته غاية البعد (منه)

بالذات هي التكوين لا كما زعم الاشعري من أنها اضافات وصفات للافعال (والكلام)وهي صفة أزلية عبر عنها بالنظم المسمي بالقرآن المركب من الحروف وذلك لان كل من يأمر وينهي ويخبر يجد من نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الاشارة وهي غير العلم اذ قد يخبرالانسان

جائز عندهم لانهم يقولون ان الله تعالى أراد ايمان الكافر وطاعته لكن لم يقع * والتحقيق انه لم يرد اذ كل ما أراد الله تعالى فهو كائن ومراد له تعالى وان لم يكن مرضياً ولا مأمورا به بل قد يكون منهيا عنه اجماعا من أهل الحق ولقوله تعالى (ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعاً) ولقوله عليه السلام ما شاء الله كان وما اشتهر من السلف والخلف ان ما شاء الله كان ومالم يشأ لم يكن وتأويله بان المراد ما شاء الله مشيئة قسر والجاء عدول عن الظاهر من غيرضرورةودليل (قوله لا كما زعم الاشعري) فيه ايماء الى ان المرضى عند الشارح ما ذهب اليه المصنف رحمه الله (قوله عبر عنها بالنظم) تعبيرا عن المعنى الموضوع له المسمى بالموضوع الذى هو الاسم كما هو المشهور المتعارف أو عن المؤثر بالاثر كما قيل (قوله بالنظم المسمى بالقرآن) يدلعلى ان النظمليس عبارة عن اللفظ واللقب كما هو المشهور بل عن الاثر المترتب على الصفة الازلية كما قيل (قوله وذلك) أي كونالكلام صفة مغايرة للنظم (قوله اذ قد يخبر الانسان عما لايعلمه بل يعلم خلافه) كما أخبر عنوقوع النسبة مع العلم بعدم وقوعها ولا شك انه فى حال الاخبار يجد في نفسه معنى ايجابيا وهو المطلوب بالدلالة على المخاطب بالعبارة أو بغير ذلك من أي أمر يصح الدلالة عليه * واعترض عليه بأن اللازم مغايرته لفرد من العلم دون العلم مطلقا اذ كل عاقلفيصورة الاخبارعن الامر لا بد ان تحصلله صورة ما اخبر عنه على ان ذلكالخبر عما لا يعلم مستحيل فى حقه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد في المطالب العلمية وان افاد الالزام على الخصم * وأجيب عن الاول بأنمدلول الكلام الخبرى لا يكونعلما تصوريا(١)* وفيه ان هذا على تقدير التسليم انما يتم لو أريد بالمدلول ماهو المدلول وضعاً والا فلا * وأجاب الامام عن الثاني بان المعنى النفسي لما كان مغايرا للعلم في الشاهد كان أيضا كذلك في الغائب للاجماع على ان ماهية الخبر لا تختلف في الشاهد والغائب * ورد بأنعدم الاختلافغير مسلم بل هو أول المسئلة * وقد يجاب بان الغرض منه مجرد تصوير الكلام النفسي وبيان ماهيته على وجه يمتاز عن اللفظي وغيره من العلم والامر والارادة دون الاثبات له تعالى واما الاثبات فبما نقل عن الانبياء عليهم السلام تواترا * وقد يقال في بيان مغايرة الخبر للعلم ان العلم من حيث انه علم يقتضي المطابقة والفرعية والتميز والانكشاف بخلاف الخبر فانه ليس كذلك من حيث انه خبر * وقيل فى بيان المغايرة ان الكلام النفسى الخبرى من حيث هو خبر يكون مع قصد الخطاب اما مع نفسه أو مع غيره دون العلم فانه لا يكون معه * وأيضا ان الخبر يحتمل الصدق والكذب دون العلم * وفيه قال الفاضل الجلبي رحمه الله والذى يخطر بالبال ان يقال المعنى الذى نجده من أنفسنا لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت

---

(١) يعني أن مدلول الخبر لو كان علماً لكان علماً تصديقياً لاتصوريا والمغايرة بين مدلول الخبر والعلم التصوري بديهية (منه)

(قوله اذ قد يخبرالانسان عما لايعلمه)* قيل عليه هذا انما يدل على مغايرته للعلم اليقيني لا للعلم المطلق اذ كل عاقل تصدى للاخبار يحصل في ذهنه صورةماأخبربهبالضرورة علىأنه لايتم فىشأنه تعالى وقياسالغائب علىالشاهد لايفيد * واعلم ان هذا المقام محار الافهام والذي يخطر بالبال هو أن يقال المعنى الذي نجده من أنفسنا لايتغير بتغير العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام واتصف زيد بالقيام الى غيرذلك تعبيرات عن معنى واحد والانكارمكابرة ولاشك ان مدلولات الالفاظ متغايرة فليس ذلك عين مدلولاللفظ*ثمانالشاك في وقوع النسبة يتصور الاطراف والنسبةألبتةولا يجد ذلك المعني عندعدم قصد الاخبار ثم انه قد يقصده فيجد ذلك المعني مععدمعلمه بوقوعالنسبة فليس ذلك المعنيشيأ من العلوم فتدبر

عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وغير الارادة لانه قد يأمر بما لا يريده كمن أمر عبده قصدا لاظهار عصيانه وعدم امتثاله لاوامره ويسمى هذا كلاما نفسياً على ما أشار اليه الاخطل قوله

ان الكلام لفي الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وقال عمر رضى الله عنه انى زورت فى نفسى مقالة وكثيرا ما تقول لصاحبك ان فى نفسي كلاما أريد أن أذكره لك * والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام فثبت ان لله تعالى صفات ثمانية هي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والارادة والتكوين والكلام * ولما كان

له القيام واتصف زيد بالقيام الى غير ذلك تعبيرات عن معنى واحد[1] والانكار مكابرة ولا شك ان مدلولات الالفاظ متغايرة فليس ذلك عين مدلول اللفظ ثم ان الشاك في وقوع النسبة يتصور الاطراف والنسبة ألبتة ولا يجد ذلك المعنى عند عدم قصد الاخبار ثم انه قد يقصده فيجد ذلك المعنى مع عدم علمه بوقوع النسبة فليس ذلك المعنى شيأ من العلوم فتدبر * تم كلامه * وأنت خبير بأن هذا انما يتم لو ثبت كون ذلك المعنى كلاما نفسيا ولم يثبت بعد * وأيضا ان الكلام النفسي مدلول الكلام اللفظي عند أهل الحق وما ذكره من قوله فليس ذلك عين مدلول اللفظ فى توجيه كلامهم فبعيد عن المقصد بمراحل * الا ان يقال ان مرادهم من المدلول هو المدلول بالاثر دون المدلول بالوضع على ان المعنى الذى نجده من انفسنا بجمل مدلولات الالفاظ والمغايرة بينه وبين مدلولات الالفاظ المتغايرة بالاجمال والتفصيل وذلك المعنى مرجع المدلولات على قياس معنى المحدود بالنسبة الى معنى الحد[2] ولعلك تقول ان حقيقة الخبر هو المعنى النفسى المحتمل للصدق والكذب وذلك ليس الا الصور الذهنية وما ذكره من ان النفسى المعني الذي نجده في أنفسنا ليس شيأ منها وفيه مافيه وأيضا ان اراد بالعلم في قوله مع عدم علمه الخ العلم التصديقى فمسلم لكنه لا يجديه نفعا وان أراد به مطلق العلم فغير مسلم تأمل (قوله لانه قد يأمر بما لا يريده) قال الفاضل المحشى واعترض عليه بأنه لا طلب فى هذه الصورة كما لا ارادة فالموجود صيغة الامر لا حقيقته والحق ان الامر تعبير عن الحالة الذهنية والانكار مكابرة * تم كلامه * أقول ان الكلام فى كون تلك الحالة نفس الكلام النفسى دون التعبير به عن الحالة المذكورة ودعوى البديهية فيه مكابرة * على ان التعبير باللفظ عما يدل عليه وضعاً والمدلول الوضعي لصيغة الامر ليس الا الطلب فلو أراد به انه عبر به ههنا عن المعنى الموضوع له فالمكابرة هو الاعتراف به دون انكاره وأن أراد به أمراً آخر فلا بد من تصويره أولا حتى يتكلم به ثانيا * قيل المراد بالتعبير عن المعنى النفسي بالالفاظ هو التعبير بالاثر عن المؤثر فان الصفة الازلية لما تعلقت بمتعلقاتها حصل فيها معان مخصوصة عبر عنها بالالفاظ * والحق ان المفهوم من كلامهم هو ان الكلام النفسي مدلول اللفظي وان كان لا يخلو عن الاشكال (قوله اجماع الامة وتواتر النقل) قال الفاضل المحشي قال فى التلويح ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عليه السلام بدلالة معجزاته ولو توقف شئ من هذه

(قوله كمن أمر عبده الخ) فانه يأمره ويريد به أن لايفعل ليظهر عذره عند من يلومه بضربه * واعترض عليه بأنه لاطلب فى هذه الصورة كما لاارادة فالموجود صيغة الامر لاحقيقته * والحق ان الامر تعبير عن الحالة الذهنية والانكار مكابرة (قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام) أى التي ثبت مغايرتها للعلم والارادة فيما سبق لا انه يدل على الثبوت والمغايرة معا (قوله الاجماع وتواتر النقل عن الانبياء) قال في التلويح ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود الباري تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم بدلالة معجزاته ولو توقف شئ من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور فبين كلاميه تدافع ولا بد فى التوفيق من التمحل فتأمل

---

(١) ولا يبعد أن يقال إن ذلك المعنى الواحد هو العلم بالمضمون بدون الترتيب على الوجه الخاص (منه) (٢) بل نقول لايستفاد من الكل الا الحكم بقيام زيد (منه)

في الثلاثة الاخيرة زيادة نزاع وخفاء كرر الاشارة الى اثباتها وقدمها وفصل الكلام بعض التفصيل فقال (وهو) أي الله تعالى (متكلم بكلام هو صفة له) ضرورة امتناع اثبات المشتق للشيء من غير قيام مأخذ الاشتقاق به * وفي هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره وليس صفة له (أزلية) ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته (ليس من جنس الحروف والاصوات) ضرورة انها اعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بديهي * وفي هذا رد على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه تعالى عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم (وهو) أي الكلام

الاحكام على الشرع لزم الدور فبين كلاميه تدافع * تم كلامه * ولعل التحقيق عدم توقف ثبوت الشرع على التصديق بكلامه (١) اذ يجوز إرسال الرسل بأن يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالتهم وما يتعلق بها من الاحكام أو يخلق الاصوات (٢) الدالة عليها ويصدقهم بان يخلق المعجزة في أيديهم من غير احتياج في شيء من ذلك الى اتصافه تعالى بالكلام (٣) * قال في شرح المقاصد انه متكلم تواتر النقل بذلك من الانبياء عليهم السلام وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على إخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور وما ذكره في التلويح مبناه على ما هو المشهور المتعارف ومبنى ما ذكر في هذا الكتاب على التحقيق فلا تدافع * ولا يبعد كل البعد أن يقال في التوفيق إن الثابت بالشرع أنه تعالى متصف بالكلام على ما نحن فيه وما ثبت به الشرع كونه تعالى متكلما مطلقا سواء كان بطريق الاتصاف بالكلام كما هو رأي أهل الحق أو بطريق الايجاد له كما يزعم المعتزلة فكأنه أراد بعلمه وكلامه وقدرته فيما ذكره العالمية والقادرية والمتكلمية على ما اتفق عليه الكل من المليين تأمل (قوله وفصل الكلام) أي صفة الكلام وفيه احتمال آخر كما لا يخفى وقدم الكلام في الاعادة مع تأخيره سابقا لئلا يقع الفصل أو اهتماما بشأنه لانه أكثر نزاعا وخلافا (قوله متكلم بكلام هو صفة له) اتفق المليون على أنه تعالى متكلم وانما الكلام والنزاع في كيفيته من كونه قديما أو حادثا وكونه قائما بذاته تعالى أو بغيره وانه هل هو من جنس الاصوات والحروف فعند أهل الحق صفة شخصية واحدة قائمة بذاته تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف فان عبر عنها بالعربية فقرآن وبالسريانية فزبور وباليونانية فانجيل وبالعبرانية فتوراة فالاختلاف انما هو في العبارات دون المسمى واما الفرق الباقية فقالوا لا معنى للكلام الا المنتظم من الحروف المسموعة الدالة على المعاني المقصودة وأما الكلام النفسي المعبر عنه بالكلام اللفظي فغير مقبول ولم يقم برهان على ثبوته (قوله ومع ذلك فهو قديم) أي مع ترتبها في التلفظ متعاقبة هذا عند الحنابلة وأما عند الكرامية فحادث فانهم جوزوا قيام الحوادث بذاته تعالى في الاول مخالفة البديهة والضرورة وفي الثاني للبرهان فلا عبرة بشيء منهما فبقي النزاع بين أهل الحق والمعتزلة وهو في التحقيق لفظي

(قوله من غير قيام مأخذ الاشتقاق به) وهو التكلم وقيامه يستلزم قيام الكلام وهو المطلوب والمعتزلة يقولون بقيام المأخذ ويؤولون ذلك بايجاد الكلام وهو عدول عن الظاهر واللغة (قوله ومع ذلك فهو قديم) هذا قول الحنابلة واما الكرامية فقائلون بحدوثه

---

(١) اذ يكفي لمدعي الرسالة أن يقول أقدرني الله تعالى على هذا الكلام تصديقاً لرسالتي وأنتم لستم بقادرين على الاتيان بأقصر سورة (منه) (٢) أي صوتاً لم يعتمد على المخرج الذي يؤدي الى الحروف (منه) (٣) وقد يقال ان ما ثبت به الشرع هو الكلام اللفظي المتحدي به وما ثبت بالشرع هو النفسي (منه)

(صفة) أي معنى قائم بالذات (منافية للسكوت) الذى هو ترك التكلم مع القدرة عليه (والآفة) التي هى عدم مطاوعة الآلات اما بحسب الفطرة كما فى الخرس أو بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة كما في الطفولية * فان قيل هذا الكلام انما يصدق على الكلام اللفظى دون الكلام النفسي اذ السكوت والخرس انما ينافي التلفظ * قلنا المراد السكوت والآفة الباطنيان بان لا يريد في نفسه التكلم أولا يقدر على ذلك فكما ان الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده أعنى السكوت والخرس (والله تعالى متكلم بها آمر ناه مخبر) يعنى انه صفة واحدة تتكثر الى الامر والنهي والخبر باختلاف التعلقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات فان كلا منها صفة واحدة قديمة والتكثر والحدوث انما هو في التعلقات والاضافات لما أن ذلك أليق بكمال التوحيد ولانه لادليل على تكثر كل منها في نفسها *

عائد الى اثبات الكلام النفسي ونفيه وان الكلام هو المعني النفسي أو المؤلف من الحروف والا فلا نزاع لاهل الحق فى حدوث الكلام اللفظي ولا لهم فى قدم النفسي لو ثبت على ماسيصرح به عن قريب * وما نقل من المناظرة بين الامام الاعظم وبين أبي يوسف رحمهما الله تعالى ستة أشهر ثم استقر رأيهما على أنه قديم ومن قال إنه مخلوق فهو كافر [1] * ينبغي أن يحمل على المناظرة في الكلام النفسي كذا في شرح المقاصد (قوله أي معني قائم بالذات) أراد بالمعني ههنا مايقابل النظم لا ما يقابل الذات (قوله ترك التكلم) الاولى أن يقال بدله عدم التكلم لئلا يشعر سبق التكلم (قوله مع القدرة عليه) اشارة الى أن التقابل تقابل العدم والملكة دون السلب والايجاب ولذا لايصح اطلاقه على الجماد (قوله صفة واحدة) لانها لو تعددت لاستندت الى الذات إما بالاختيار أو الايجاب والكل باطل أما الاول فلان القديم لا يكون أثر المختار كما هو المشهور وأما الثانى فلان نسبة الواجب الى جميع مراتب العدد سواء فيلزم وجود كلام غير متناه أو الترجيح بلا مرجح وفيه تأمل (قوله باختلاف التعلقات) بأن يكون الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشئ خبرا وبآخر امرا أو نهيا * قال الآمدى في أبكار الافكار واختلفوا فى وصف كلام الله تعالى فى الازل بكونه أمرا أونهيا أوغيره من الاقسام فأثبته الشيخ الاشعري ونفاه ابن سعد وطائفة كثيرة من القدماء مع اتفاقهم فى وصفه بذلك فيما لايزال * ويرد عليه انه لو جوز كون الكلام الواحد متكثرا وأنواعا مختلفة باختلاف التعلقات لزم جواز كون جميع الصفات راجعة الى صفة واحدة بل الى الذات بأن يكون باعتبار تعلقه بالتخصيص ارادة وباعتبار تعلقه بالايجاد قدرة الى غير ذلك من الاعتبارات تأمل (قوله لما أن ذلك) تعليل متعلق بقوله صفة واحدة (قوله أليق بكمال التوحيد) أنت خبير أن الاليق به نفي جميع الصفات أورجع الكل الى صفة واحدة بل الى الذات (قوله ولانه لادليل) فيه ان عدم الدليل في نفس الامر ممنوع وبالنسبة الينا غير مفيد مع ان عدم الدليل في نفس الامر لايستلزم عدم المدلول فيه اذ عدم الملزوم لايستلزم عدم اللازم ولعل الغرض منه ان اللازم من اجماع الامة وتواتر النقل من الانبياء عليهم السلام أنه متكلم والامر الضروري في اجراء المشتق على الذات ثبوت المبدأ الواحد ولادليل على التكثر مع ان الكثرة غير لائقة بكمال التوحيد فلا جرم يقتصر على القدر

(١) فيه ايهام لطيف (منه) (١) والحق عدم الاجتراء على القول بحدوث القرآن بأي معني كان (منه)

فان قيل هذه الاقسام للكلام لايعقل وجوده بدونها *قلنا ممنوع بل انما يصير أحد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك فيما لايزال وأما فى الازل فلا انقسام أصلا وذهب بعضهم الى أنه فى الازل خبر ومرجع الكل اليه لان حاصل الامر الاخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهى على العكس وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة * ورد بأنا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض للبعض لايوجب الأتحاد * فان قيل الامر والنهي بلا مأمور ولامنهى سفه وعبث والاخبار فى الازل بطريق المضى كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه * قلنا ان لم يجعل كلامه فى الازل أمرا ونهياً وخبراً فلا اشكال وان جعلناه فالامر في الازل لايجاب تحصيل المأمور به فى وقت وجود المأمور وصيرورته أهلا لتحصيله فيكفي وجود المأمور فى علم الآمر كما اذا قدر الرجل ابناله فأمره بأن يفعل كذا بعد الوجود والاخبار بالنسبة الى الازل لايتصف بشئ من الازمنة اذ لاماضي ولا مستقبل ولاحال بالنسبة الى الله تعالى لتنزهه عن الزمان كما ان علمه أزلي لايتغير بتغير الازمان

الضرورى تدبر (قوله لايعقل وجوده بدونها) إذ الكلي لايتصور وجوده الافى ضمن جزئي فكيف قائم انه أزلى موجود (قوله قلنا ممنوع) حاصله منع كون الاقسام أنواعا حقيقية مندرجة تحت الجنس حتي لايوجد الافى ضمنها بل هي أمور اعتبارية انما حصلت باعتبار التعلقات الحادثة إذ الكلام صفة حقيقية واحدة شخصية لها تعلقات تتكثر تكثراً اعتباريا باعتبارها ككون زيد كاتباً وضاحكا ومتعجباً الى غير ذلك فحينئذ يجوز أن يوجد معها وبدونها (قوله وأما في الازل فلا انقسام) اذلاتعلق فيه كما هو مذهب عبد الله بن سعيد ولعل مبنى الجواب على هذا المذهب دون مذهب الشيخ من أزلية التعلقات والتغير انما هو باعتبار التعلق والاضافة وذلك ليس بمحال والمحال انما هو تغير القديم باعتبار نفسه بأن يزول بعد ثبوته (قوله وحاصل الاستخبار) أي الاستفهام (قوله ورد بأنا نعلم الخ) ولايخفى عليك ان الضرورى انما هو مغايرة المفهومات والمدلولات الوضعية دون الحقائق والمبادئ فلعل نظر من ادعي الرجوع ليس الافى المبادئ وماهو المدلول بالاثر وجعل التعبير باللفظي عن النفسي تعبيرا بالاثر عن المؤثر (قوله فان قيل الامر الخ) اشارة الى النقض *وتقريره ان الكلام مشتمل على الامر والنهي والاخبار فلو كان الكلام أزليا لزم وجود الامر بدون المأمور والنهى بدون المنهى والاخبار بالمضي من غير سبق زمان وكل ذلك سفه وعبث وكذب وتنزيه الله عنه واجب* وأنت تعلم أن حسن المناظرة يقتضى تقديم هذا السؤال على ماسبق (قوله فلا اشكال) أى الاشكال المذكور لامطلقا وقد عرفت مافيه (قوله فى وقت وجود المأمور) يعني أن السفه والعبث انما يلزم لو خوطب المعدوم بالاتيان بالفعل في حال عدمه أما الطلب على تقدير وجوده بان يكون طلباً للفعل ممن سيكون فلا *على ان السفه هو الخالي عن الحكمة بالكلية والامر الازلي ليس كذلك لترتب الحكم عليه فيما لايزال (قوله فيكفي وجود المأمور في علم الآمر) يريد ان وجود المخاطب لتوجيه الخطاب انما يلزم فى الكلام اللفظي وأمافي النفسي فلا بل يكفيه وجوده العلمي (قوله كما اذا قدر الرجل الخ) يعني كما في طلب الرجل تعلم ولده الذي علم انه سيولد بعد موته بالالهام أو باخبار المخبر الصادق بانه سيولد له ولد بعد موته لانا نقول فرق بين الامر الصريح والضمني والسفه هو الامر الصريح للمعدوم

بحسب التعلقات الازلية وهولاينافى وحدة الصفة كالعلم الذي له كثرة أزلية بحسب تعلقاته* واعترض على مذهب الحدوث بان وجود جنس الكلام بدون الانواع مستحيل* وأجيب بان ذلك فى الجنس والنوع الحقيقيين والكلام صفة شخصية فيعتبر تكثيرها بحسب تعلقاتها (قوله بانا نعلم اختلاف هذه المعاني) فان الامر من حيث هو غير الخبر بخلاف الكلام لانه كلام مخصوص ونظيره ان زيدا من حيث هو عالم يصدق عليه انه زيد ولا يصدق عليه انه زيد من حيث هو كاتب (قوله واستلزام البعض للبعض لايوجب الاتحاد) ولو سلم فجعل البعض راجعاً الى الآخر ليس أولى من عكسه ولاشك من وجود نوع الاستلزام بين الكل (قوله كما اذا قدر الرجل الخ) اعترض عليه بان فيه عزما على الطلب وأما حقيقته فلا شك فى كونها سفها * لايقال يلزم منه أن لايأمرنا النبي عليه السلام بشئ أصلا وانه قد نفي البطلان *

*ولما صرح بأزلية الكلام حاول التنبيه على ان القرآن أيضاً قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم كما يطلق على النظم المتلو الحادث فقال (والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق) وعقب القرآن بكلام الله تعالى لما ذكره المشايخ من أنه يقال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القرآن غير مخلوق لئلا يتسبق الى الفهم أن المؤلف من الاصوات والحروف قديم كما ذهب اليه الحنابلة جهلا أو عناداً وأقام غير مخلوق مقام غير حادث تنبيهاً على اتحادهما وقصدا الى جري الكلام على وفق الحديث حيث قال صلى الله عليه وسلم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتنصيصاً على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين وهو ان القرآن مخلوق أو غير مخلوق ولهذا تترجم المسئلة بمسئلة خلق القرآن وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه والافنحن لانقول بقدم الالفاظ والحروف وهم لايقولون بحدوث الكلام النفسي ودليلنا مامر انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الأنبياء صلوات الله عليهم انه تعالى متكلم ولا معنى له سوى أنه متصف بالكلام ويمتنع قيام اللفظي الحادث بذاته تعالى فتعين النفسي القديم وأما استدلالهم بأن القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث من التأليف والتنظيم والانزال والتنزيل وكونه عربياً مسموعا فصيحاً معجزا

(قوله لئلا يسبق الى الفهم الخ) فان القرآن شائع الاستعمال فى اللفظ وكلام الله تعالى بالعكس *وأيضا فيه تنبيه على الترادف

فيقول لمن حضر عنده اني أمرت ابني أن يشتغل بتحصيل العلوم فبلغ اليه أمري هذا *ولا شك ان الحاصل عنه حينئذ حقيقة الطلب لا العزم على الطلب كما فى خطاب النبي عليه السلام بالاوامر والنواهي كل مكلف يولد الى يوم القيامة *فلايتجه ماقال الفاضل المحشي اعترض عليه بان فيه عزما على الطلب وأما حقيقته فلا شك فى كونها سفهاً (قوله لئلا يسبق الى الفهم) شيوع اطلاق لفظ القرآن على ذلك المؤلف عند أهل اللغة والقراء وعلماء أصول الفقه بخلاف الكلام فانه وان كان كالقرآن مشتركا بين اللفظي والنفسي لكن المتبادر منه ولو في عرف أهل السنة والجماعة هو النفسي وأيضاً فيه اجراء الكلام على وفق الحديث (قوله جهلا) كفى شاهداً على جهلهم مانقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف أزليان وعن البعض الآخر ان الجسم [1] الذي ركب فيه القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تعالي وقد صار قديماً بعد ما كان حادثا [2] (قوله أوعناداً) على ما تشهد به البداهة حيث قالوا الاصوات والحروف مع توالبها وترتب بعضها مع بعض وكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقا بالحروف المتقدمة عليه كانت ثابتة فى الازل قائمة بذاته تعالي (قوله ولامعني له) عرفا ولغة (سوى أنه متصف بالكلام) وان كان مبدأ المشتق وهو التكلم اذ الاتصاف بالكلام من لوازم قيامه به تعالى (قوله فتعين النفسي) اذ لاثالث يطلق عليه اسم الكلام (قوله من التأليف والتنظيم) أراد بالتأليف مجرد الجمع وبالتنظيم الجمع على وجه يكون مترتب المعاني متناسب الدلالة على مايقتضيه الطبع (قوله والانزال والتنزيل) لعل المراد بالانزال نقله عن اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا دفعة وبالتنزيل نقله عنها الى النبي عليه السلام شيئاً فشيئاً بنزول الجسم الحامل له وقد روى أن الله أنزل القرآن دفعة الى سماء الدنيا فحفظته الحفظة وكتبته الكتبة ثم

---

(١) أي الجسم الذي كتب فيه وهو الكاغد (منه) (٢) قيل معناه قد ظهر قدمه بعد ما كان في صورة الحادث (منه)

الى غير ذلك فانما يقوم حجة على الحنابلة لاعلينا لانا قائلون بحدوث النظم وانما الكلام فى المعنى القديم * والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلما ذهبوا الى أنه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف فى محالها أوايجاد اشكال الكتابة فى اللوح المحفوظ وان لم يقرأ على اختلاف بينهم * وأنت خبير بأن المتحرك من قامت به الحركة لامن أوجدها والا لصح اتصاف البارى بالاعراض المخلوقة له تعالى عن ذلك علوا كبيراً ومن أقوى شبه المعتزلة انكم متفقون على ان القرآن اسم لما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواتراً وهذا يستلزم كونه مكتوبا فى المصاحف مقروأ بالالسن مسموعا بالآذان وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة فأشار الى الجواب بقوله (وهو) أي القرآن الذى هو كلام الله تعالى (مكتوب فى مصاحفنا) أي باشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه (محفوظ فى قلوبنا) أي بالالفاظ المخيلة (مقروء بألسنتنا) بالحروف الملفوظة المسموعة (مسموع بآذاننا) بذلك أيضاً

أنزل منها بلسان جبريل الى النبي عليهما السلام شيئاً فشيئاً بحسب المصالح فى ثلاث وعشرين سنة ولاخفاء فى امتناع نزول المعنى القديم القائم بذات الله تعالى بخلاف اللفظ فانه وان كان عرضاً يمتنع زواله عن محله لكنه ينزل بنزول محله الذي هو الجسم الحامل له (قوله الى غير ذلك)من كونه متشابهاً ومحكما ومنقسما الى السور والآيات وكونه ذا مفاصل (قوله لانا قائلون بحدوث النظم) منعوا عن الاجتراء على القول بالحدوث وان كان المراد هو اللفظي رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى النفسى الازلى (قوله والمعتزلة لما لم يمكنهم) لانعقاد الاجماع وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام (قوله فى محالها) الذى هو لسان جبرائيل أوالنبي عليهما السلام (قوله على اختلاف بينهم) في الايجاد بأن ذهب البعض الى الايجاد في اللوح والبعض الآخر في لسان جبرائيل أوالنبي عليهما السلام (قوله والالصح اتصاف البارى بالاعراض المخلوقة له) والصفات المتضادة معاً * وقد يقال الاتصاف بالاعراض بمعنى الايجاد صحيح وانما لم يطلق عليه تعالى لايهامه معنى الاتصاف والقيام والتبعية فى التحيز وما يوهم الفساد موقوف اطلاقه على اذن الشرع عند المعتزلة بخلاف المتكلم اذ ورد به الشرع *والاولى أن يقال والالصح اطلاق اسم الاسود عليه تعالى لغة ولم يصح لان معناه لغة هو المتصف بالسواد لاموجده فحينئذ كان البحث لغويا *وأنت خبير بأنه تأبي عبارة الكتاب عن الحمل عليه (قوله فأشار الى الجواب) ولم يقل فأجاب لان الغرض الاصلى منه تفسير القرآن وبيان حكمه (قوله مكتوب[1]) الكتابة تصوير اللفظ بالنقوش المخصوصة والحروف الهجائية فالمثبت فى المصحف هو الصور والنقوش والمكتوب هو اللفظ وكذا المحفوظ والمقروء والمسموع هو اللفظ واطلاق هذه الاسماء على القرآن اللفظي بطريق الحقيقة ومن قبيل صفة جرت على من هي له وعلى النفسي بطريق المجاز وعلى نهج صفة جرت على غير من هي له هذا ان فسرت القراءة بذكر اللفظ وأما ان فسرت بذكر الشئ بلفظه فالمقروء هو المعنى دون اللفظ (قوله أى باشكال الكتابة) يدل على أن المكتوب هو النقوش حقيقة وليس كذلك بل اللفظ* والحق أن يقال بألفاظ وحروف دالة كما قال في عديله الا أن يراد بالمكتوب المثبت تأمل

(قوله وأنت خبير بأن المتحرك الخ)يعني ان قولهم يخالف قاعدة اللغة وقد ثبت الكلام النفسي فلا ضرورة في العدول فقوله والا لصح اتصاف البارى يريد به الصحة بحسب اللغة

---

(١) فان قيل المكتوب فى المصحف هو الاشكال لااللفظ * قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائية * ثم المثبت فى المصحف هو الصورة والاشكال كذا في شرح المقاصد (منه)

(غير حال فيها) أي مع ذلك ليس حالا في المصاحف ولا في القلوب والالسنة والآذان بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم المخيل ويكتب بنقوش وصور وأشكال موضوعة للحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتا وحرفا * وتحقيقه ان للشيء وجوداً في الاعيان ووجوداً في الاذهان ووجوداً في العبارة ووجوداً في الكتابة والكتابة تدل على العبارة وهي على ما في الاذهان وهو على ما في الاعيان فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات فالمراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة كما في قولنا قرأت نصف القرآن أو المخيلة كما في قولنا حفظت القرآن أو الاشكال المنقوشة كما في قولنا يحرم للمحدث مس القرآن * ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو

(قوله غير حال فيها) أي القرآن الازلي القائم بذاته تعالى وان كان اللفظي حالا فيها وانما قيد به بعد اجراء هذه الاسامي عليه اشارة الى أن الكلام في الكلام الازلي النفسي دون اللفظي كما يتبادر اليه من اجراء هذه الاوصاف اذ المتبادر هو الحقيقة فالقول بكونه مكتوبا ومحفوظا ومقروأ ومسموعا مجاز باعتبار وجوده في الكتابة والعبارة والذهن على ما أشار اليه بقوله وتحقيقه الخ (قوله ويكتب بنقوش) أي يثبت (قوله وتحقيقه) أي تحقيق جواب المصنف رحمه الله لا تحقيق الجواب في هذا المقام (قوله ووجودا في الاذهان) لعله أراد بالوجود الذهني الوجود العلمي اذ هم لا يقولون بالوجود الذهني (قوله وهي على ما في الاذهان) وهذا ناظر الى أن الالفاظ موضوعة بازاء الصور العلمية كما هو رأي الرازي لا بازاء الصور الخارجية كما هو مذهب الشارح (قوله فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج) بمعنى أن وصف القرآن بما هو من لوازم القديم انما هو باعتبار الوجود الخارجي الذي هو وجوده حقيقة بخلاف وجوده في الذهن والعبارة والكتابة فانه مجازي ووجوده باعتبار الدال بالذات أو بالواسطة (قوله فالمراد به الالفاظ الخ) بمعنى أن القرآن اذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به النفسي واذا وصف بما هو من لوازم الحادث فانما هو باعتبار الوجود المجازي الذي هو في العبارة والكتابة والذهن لا بمعنى ان القرآن اذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به النفسي واذا وصف بما هو من لوازم الحادث يراد به اللفظي أو المخيلة أو الاشكال على ما هو الظاهر من عبارته حتى يرد عليه أن هذا جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف رحمه الله كما توهم الفاضل المحشي وقال * يرد عليه أن هذا جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف رحمه الله * تم كلامه * على ان اطلاق القرآن على المخيلة أو الاشكال لم يقع قط فلو حمل على ما هو ظاهر عبارته لزم القول باطلاقه عليها * وقد يقال في توجيه قوله فالمراد به حقيقته الموجودة الخ أن الملحوظ في هذه الصورة ذاته الموجودة في الخارج من غير ملاحظة ما يدل عليه اذ هو من قبيل وصف الشيء بما هو حاله حقيقة بخلاف ما يوصف بما هو من لوازم الحادث اذ لا بد فيه من ملاحظة ما يدل عليه حتى يظهر صحة الوصف به لعلاقة الدالية والمدلولية وعلى هذا فمعنى قوله فالمراد به الالفاظ انه يلاحظ فيه الالفاظ وقد يجعل وسيلة التوصيف وكذا الحال في البواقي تأمل (قوله ولما كان) لعل هذا اشارة الى جواب دخل مقدر كانه قيل إن ما ذكرته من التحقيق

(قوله فالمراد به الالفاظ المنطوقة الخ)* يرد عليه ان هذا جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف *والتفصيل انه لما تمسكت المعتزلة بأن القرآن مكتوب محفوظ فيكون حادثا أجيب عنه تارة بأن وصفه بالكتابة مجاز من باب وصف المدلول بصفة الدال وأخرى بأن الموصوف هو اللفظ وقد يطلق القرآن بالاشتراك أو المجاز المشهور على اللفظ أيضا ولا يلزم منه حدوث المعنى فتأمل

اللفظ دون المعنى القديم عرفه أئمة الاصول بالمكتوب فى المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه اسما للنظم والمعنى جميعاً أى للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى * وأما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى فـذهب الاشعري الى انه يجوز أن يسمع ومنعه الاستاذ أبو اسحق الاسفرائيني وهو اختيار الشيخ أبي منصور الماتريدي رحمه الله فمعنى قوله تعالى (حتى يسمع كلام الله) يسمع ما يدل عليه كما يقال سمعت علم فلان فموسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى لـكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم الكليم * فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازا في النظم المؤلف لصح نفيه عنه بأن يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور والآيات كلام الله تعالى والاجماع على خلافه * وأيضا المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بأن ذلك انما يتصور في النظم المؤلف المفصل الى السور اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة * قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعنى الاضافة كونه صفة له تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضافة

(قوله خص باسم الكليم) قال بعضهم خص به لما سمعه من جميع الجهات على خلاف المعتاد

ينافي ما اشتهر عن أئمة الاصول من ان القرآن هو المكتوب فى المصاحف وانه اسم للنظم والمعنى جميعاً * فأجاب بما حاصله ان المعني الازلي لما لم يكن غرضهم متعلقاً به جعلوه اسما لما يناسب غرضهم وعرفوه (قوله أى للنظم من حيث الدلالة) * فلو قيل فعلى هذا يلزم أن لا يكون النظم المقروء بالنسبة الى العوام قرآنا ولا تجوز به صلاتهم اذ قراءة القرآن ركن الصلاة ولا يوجد الركن بالنسبة اليهم * قلنا معنى الدلالة كون الشيء بحيث لو أطلق فهم منه المعني عند العلم بوضعه ولا شك ان هذه الحيثية بالنسبة الى المكلف حتي الصبيان متحققة * ولكن بقى الاشكال على من يجوز الصلاة بالفارسية تأمل (قوله فموسى[1] عليه السلام) كانه قيل لو كان معني سماع كلام الله تعالى سماع ما يدل عليه وكل واحد منا يسمع مايدل عليه فما الوجه في اختصاص موسي عليه السلام باسم الكليم * فأجاب بأنه سمع صوتاً من غير واسطة وان كان من جانب واحد والى هذا ذهب الشيخ أبو منصور الماتريدى والاستاذ أبو اسحاق الاسفرائيني * وقيل فى الوجه انه سمع من جميع الجوانب وما اختاره الامام الغزالى فى الوجه انه سمع كلامه الازلى بلا صوت وحرف كما نري فى الآخرة ذاته بلا كم وكيف هذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع لكل موجود حتي الذات والصفات على خلاف العادة (قوله لو كان كلام الله تعالى حقيقة) على ماظهر مما سبق من التحقيق الذى ذكره في الجواب (قوله لصح نفيه) لـكن النفي كفر اتفاقا سوى البسملة فى أوائل السورة فان نافيها لا يكفر لقوة الشبهة فى كونها من القرآن (قوله والاجماع على خلافه) اشارة الي بطلان التالى وكذا قوله وأيضاً المعجز الخ (قوله مع القطع) كانه قيل نعم الامر كذلك لـكن من أين علم أن المعجز والمتحدى به هو النظم دون المعنى القديم (قوله ومعنى الاضافة) أي اضافة الكلام الي الله كونه صفة الله تعالى دون كونه مخلوق الله تعالى

---

[1] قال البيضاوي في تفسير قوله تعالي (وكلمه ربه) الآية من غير وسط كما تكلم الملائكة وفيما روي أن موسى عليه السلام كان يسمع ذلك الكلام من كل جهة تنبيه على ان سماع كلام القديم ليس من جنس كلام المحدثين (منه)

انه مخلوق الله تعالى ليس من تأليفات المخلوقين فلا يصح النفي أصلا ولا يكون الاعجاز والتحدى الا في كلام الله تعالى * وما وقع في عبارة بعض المشايخ من أنه مجاز فليس معناه انه غير موضوع للنظم المؤلف بل معناه ان الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك انما هو باعتبار دلالته على المعنى فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية * وذهب بعض المحققين الى ان المعنى في قول مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه بل في مقابلة العين والمراد به مالا يقوم بذاته كسائر الصفات ومرادهم ان القرآن اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم لا كما زعمت الحنابلة من قدم اللفظ المؤلف المرتب الاجزاء فانه بديهي الاستحالة للقطع بأنه لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله الا بعد التلفظ بالباء بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء في نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء وتقدم البعض على البعض والترتب انما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة وهذا هو معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة * وأما القائم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه حتى ان من سمع كلامه تعالى سمعه غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة هذا حاصل كلامهم وهو جيد لمن يتعقل لفظاً قائماً بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة أو المخيلة المشروطة وجود بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون

(قوله انه مخلوق الله) دون كونه صفة الله اذ الصفة قديمة ولا يكون الحادث صفة الله (قوله ليس من تأليفات الخ) ولهذا صار معجزاً لا يمكن الاتيان بمثله للبشر بل للمخلوق مطلقاً (قوله انما هو باعتبار دلالته) بمعنى ان الاشتراك ليس مشروطاً بعدم العلاقة فلا ينافي ملاحظة علاقة الدالية والمدلولية كونه مشتركا لكن المشهور عدم اعتبار العلاقة وان لم يشترط عدمها تأمل (قوله في الوضع) كوضعه للمعنى القديم الا أن هذا الوضع والتسمية لما كان بملاحظة علاقة الدالية فكأنه مجاز فيه تأمل (قوله وذهب بعض المحققين) وهو صاحب المواقف وبه تفرد (قوله المرتب الاجزاء) ترتبا زمانيا بان يكون وجود المتأخر مشروطا بانقضاء البعض المتقدم (قوله ليس مرتب الاجزاء) لعل الغرض منه نفي الترتب المذكور دون نفي الترتب مطلقا كيف وان الحروف بدون الهيئة والترتب الوضعي لا تكون كلمة ولا الكلمات كلاما فوجود الالفاظ المترتبة وضعاً مجتمعة وان كان مستحيلا في حقنا بطريق جرى العادة لعدم مساعدة الآلات على التلفظ بها مجتمعة لكنه ليس كذلك في حقه تعالى بل وجودها مجتمعة من لوازم ذاته تعالى وليس امتناع اجتماع الالفاظ من مقتضيات ذواتها * وبهذا يندفع ماقاله الفاضل المحشي * يشكل الفرق حينئذ بين قيام لمع وملع ونظائرهما اذ لا فرق بينهما الا بترتب الاجزاء * تم كلامه * وفيه أن القول بالترتب الوضعي بين الاجزاء القائمة بذاته تعالى غير معقول[١] * وقد يقال ان انتفاء الترتب الزماني والوضعي لا يستلزم انتفاء الترتب مطلقا حتى يلزم عدم الفرق لجواز أن يكون هناك ترتب وتأليف يتحقق به الفرق وعدم الشعور به لا ينافي وجوده في نفس الامر تأمل (قوله ونحن لا نتعقل الخ) أنت خبير بأن قيام اللفظ المسموع المنتظم المؤلف من الحروف

(١) لانه انما يتصور في الجسمانيات دون المجردات والا لزم انقسامها ألا ترى أن الصورة القائمة بالنفس ليس فيها ترتب {منه}

المنقول عنه وهو باطل * وجوابه ان النقل هجر المعنى الاول واعتبار العلاقة لا يقتضيه * وقد يجاب بأن اعتبار العلاقة لا يقتضي تأخر الوضع حتى يكون منقولا * وفيه أن اثبات عدم ترتيب الوضع في الكلامين مشكل لاضرورة في التزامه (قوله اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم) * ويرد عليه ان كلام الله ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ما قرأناه كلام الله تعالى بل مثله * وفيه نظر للقطع بأن ما يقرؤه كل واحد منا هو القرآن المنزل على النبي عليه السلام بلسان جبريل وان كان اسما لنوع القائم به يلزم أن يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه حقيقة وان جعل من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع عاما يلزم أن يوصف كلامه تعالى بالحدوث أيضا حقيقة ولا مخلص الا بأن يجعل مشتركا بين النوع وذلك الفرد الخاص (قوله ليس مرتب الاجزاء في نفسه) يشكل الفرق حينئذ بين قيام لمع وملع ونظائرها اذ لا فرق الا بترتب الاجزاء

صور الحروف مخزونة ومرتسمة فى خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من ألفاظ مخيلة أو نقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاما مسموعا (والتكوين) وهو المعنى الذى يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود (صفة) لله تعالى لاطباق العقل والنقل على انه خالق للعالم ومكون له وامتناع اطلاق اسم المشتق على الشئ من غير ان يكون مأخذ الاشتقاق وصفا له قائما به (أزلية) لوجوه * الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر * الثاني انه وصف ذاته تعالى فى كلامه الازلى بأنه الخالق فلو لم يكن فى الازل خالقا لزم الكذب أو العدول الى المجاز أي الخالق فيما يستقبل أو القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة على انه لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض * الثالث أنه لو كان حادثا فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة

مجتمعة من غير أن يكون وجود بعضها مشروطا بعدم البعض متصور على ماهو أصل الشيخ الاشعرى لان قدرة الحق عامة ولا علاقة بين الاشياء حقيقة عنده حتى يقدر على ايجاد الكل بدون الجزء والملزوم بدون اللازم وايجاد اللفظ في الجوامد فكيف في النفس لكن القرآن ان كان علماً لخصوص الالفاظ القديمة القائمة بذاته تعالي لزم أن لايكون ماقام بلسان جبرائيل والمنزل على النبي عليه السلام قرآنا ولاماقرأناه كلام الله وذلك باطل وان كان اسما للنوع لزم أن يكون اطلاقه على ذلك الشخص القائم بذاته بخصوصه مجازاً فيصح نفيه عنه حقيقة[1] وان جعل اسما لكل شخص بأن يكون من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص لزم أن يكون كلام الله تعالي حادثا حقيقة * وأيضاً ان الوضع العام مخصوص بمواضع وليس مانحن فيه منها * قال الفاضل المحشي ولامخلص الابأن يجعل مشتركا بين ذلك النوع وذلك الفرد الخاص * تم كلامه * ولاخفاء في أنه لامخلص بذلك الجعل اذ يلزم مالزم على الشق الاول بل لامخلص الا بأن يجعل عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذى لايختلف باختلاف المحال وكذا الكلام فى كل كتاب أوشعر نسب الى شخص أو يجعل عبارة عن الشخص الواحد العرفي بأن يبنى الكلام على متفاهم العرف من عدم الفرق بين المتماثلات دون ما على تدقيقات الفلسفة وفيه تأمل (قوله يعبر عنه بالفعل) تعبيراً عن المبدأ بالأثر وما يترتب عليه (قوله ويفسر باخراج المعدوم) لم يرد به المعنى الاضافي[2] بل الصفة التي هي مبدأ الاضافة كما في سائر العبارات فانها دالة على الاضافة والمراد مبدؤها* لكن يرد أن التفسير مشروط بصحة الحمل ولا حمل ههنا الاأن يحمل على التسامح أو يجعل النزاع لفظياً (قوله يمتنع قيام الحوادث) مبناه على امتناع قيام صفة الشئ بغيره بخلاف الوجه الرابع (قوله لزم الكذب) فيه ان الاخبار عن الشئ أو به في الازل أو فى زمان معين لايقتضى ثبوته فيه بل الثبوت فى الجملة ولو فيما لايزال تأمل (قوله فيلزم التسلسل) فيه انه يجوز أن يكون تكوين التكوين عين التكوين ورد بأن كون التأثير عين الأثر الحاصل منه باطل * وردالرد بأن كون تكوين التكوين عين التكوين

---

(١) قيل ان أريد نفي صدق النوع فالملازمة فى حيز المنع اذلايصح سلب النوع عن فرده وان أريد نفي كون القرآن موضوعا بازائه بخصوصه فالملازمة مسلمة وبطلان التالى ممنوع (منه) (٢) اذ النزاع فى انه هل مبدأ الاضافات مبدأ موجود غير القدرة والارادة وهو المسمى بالتكوين أم لا (منه)

(قوله ويفسر باخراج المعدوم) لم يرد به المعنى الاضافي بل الصفة التي هي مبدأ الاضافة كما فى سائر العبارات فانهـا دالة على الاضافة والمراد مبدؤها (قوله يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى) *يرد عليه انه يجوز أن يقوم بالغير كما ذهب اليه أبو الهذيل فان رد بما سيجئ اتحد الدليلان* وجوابه أنه مردود بأن صفة الشئ لا تقوم بغيره ولظهور بطلانه لم يتعرض له (قوله لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه)* يرد عليه ان لزوم الجواز الشرعى ممتنع لتوقفه على عدم الايهام والاذن ولزوم الجواز العقلى مسلم ولامانع عنه (قوله فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل) * يرد عليه منع مشهور لجواز أن يكون تكوين التكوين عين التكوين وقد أشرنا الى ماله وعليه * ويمكن أن يقال نفس التكوين المتصف به الباري تعالى أزلا تعلق بوجود نفسه ولا استحالة في سبق ذات الشئ على وجوده فاحفظه فانه ينفعك فى مواضع شتى

تكون العالم مع أنه مشاهد وإما بدونه فيستغني الحادث عن الحدث والاحداث وفيه تعطيل الصانع * الرابع أنه لو حدث لحدث اما فى ذاته فيصير محلا للحوادث أو في غيره كما ذهب اليه أبو الهذيل من أن تكوين كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا أو مكوّنا لنفسه ولا خفاء في استحالته * ومبني هذه الادلة على ان التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة * والمحققون من المتكلمين على أنه من الاضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شئ ومعه وبعده ومذكورا بألسنتنا ومعبودا لنا ويميتنا ويحيينا ونحو ذلك والحاصل في الازل هو مبدأ التخليق والترزيق والامانة والاحياء وغير ذلك ولا دليل على كونه أى التكوين صفة أخرى سوى القدرة والارادة

أن يكون التكوين أمراً اعتباريا لايمتاز بحسب الهوية فلا يحتاج الي تكوين آخر لابمعنى انه نفسه بحسب المفهوم حتي يلزم كون التأثير عين الأثر * قال الفاضل المحشي ويمكن أن يقال نفس التكوين المتصف به الباري تعالى أزلا تعلق بوجود نفسه ولا استحالة فى سبق ذات الشئ على وجوده[1] * تم كلامه * وأنت خبير بأن مبناه على جواز[2] تقدم الوجود الرابطي على الوجود المحمولي وذلك باطل اذ الوجود الرابطي في الصفات العينية فرع الوجود النفسي المحمولي تأمل (قوله فيستغني الحادث عن الحدث) فيه ان اللازم منه كون التكوين مكونا بدون تعلق تكوين آخر فلا يلزم منه الاستغناء عن المؤثر الموجد ولا تعطيل الصانع * وقد يناقش فيه بأن حاصل الوجه الثالث جار على تقدير القدم[3] أيضاً بأن يقال لو كان موجوداً قديماً فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل أو بدونه فيستغني عن المؤثر الموجد وفيه تأمل (قوله اما فى ذاته) أوفي نفسه فيلزم استغناء الصفة عن الموصوف (قوله فيكون كل جسم الخ) فيه أن مجرد القيام لايستلزم الخالقية بمعني الصادر عنه الخلق والحال ليس الاهذا الاأن يكتفي فيه بلزوم خلاف ماورد عليه اللغة والشرع وانما لم يلتفت ههنا الى المقدمة التي هي مبني الدليل الاول من امتناع قيام صفة الشئ بغيره تكثيرا للادلة واشعاراً بأنه يمكن اتمام الدليل بدونها مع انه مجوز عند البعض فلو أمكن اتمام الدليل بدونها فالاولي عدم الابتناء عليها (قوله ومبني هذه الادلة) أي المجموع دون كل واحد اذ البناء ممنوع فى الدليل الثاني إذ حاصله لزوم الكذب فى خبره تعالى ولااختصاص له بالحادث بل يعم الحادث والمتجدد أما بناء الاول فلانه لا يمتنع قيام الامر الاضافي المتجدد بذاته تعالي وأما الثالث فلان الاضافات لما لم تكن موجودة لم تحتج في تجددها الي التكوين وأما الرابع فلما مر في الاول (قوله ومذكورا) فيه ان المذكور فى الحقيقة ليس الا اللفظ دون الذات (قوله والحاصل) أى الذى حصل وثبت (في الازل) ليس نفس هذه الاضافات كالتخليق والايجاد والاماتة والاحياء بل مبدأ هذه الاضافات وهوالقدرة والارادة (قوله ولا دليل على كونه الخ) * قال الفاضل المحشي ويخطر بالبال أن التكوين[4] هو المعني

(قوله ومبني هذه الادلة) كانه أراد ما عدا الدليل الثاني أو بنى الامر على التغليب (قوله ولا دليل على كونه صفة أخرى) ويخطر بالبال ان التكوين هو المعني الذى نجده في الفاعل وبه يمتازعن غيره ويرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب أيضا بل نقول هو موجود فى الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة أخرى

---

(١) كما صرح به قدس سره في شرح المواقف في أول موقف الاعراض {منه} {٢} وعلى تجويز اقتضاء الشئ وجوده فى غير الواجب وذلك يؤدي الى انسداد باب اثبات الصانع * وفيه أن ذلك بمدخلية ذات الواجب لاعلى سبيل الاستقلال فلا يلزم الانسداد (منه) (٣) وما قيل إن التكوين لايتعلق بالقديم اذ التعلق فرع الاحتياج المتفرع على الحدوث ليس على ماينبغى (منه) (٤) لعل غرض المحشي اثبات صفة أخرى مطلقاً وأما كونها حقيقية فبحث آخر ليس غرضه متعلقاً به (منه)

(الذي)

فان القدرة وان كانت نسبتها الى وجود المكوّن وعدمه على السواء لكن مع انضمام الارادة يخصص أحد الجانبين * ولما استدل القائلون بحدوث التكوين بانه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب فلو كان قديما لزم قدم المكونات وهو محال أشار الى الجواب بقوله (وهو) أى التكوين (تكوينه تعالى للعالم ولكل جزء من أجزائه لا في الازل بل لوقت وجوده على حسب علمه وارادته) فالتكوين باق أزلا وأبدا والمكون حادث بحدوث التعلق كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم تعلقاتها

الذى نجده في الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب أيضا بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة الي نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة أخرى * تم كلامه * ورد بأن مابه الامتياز والارتباط يجوز أن يكون نفس الذات وعلى تقدير تسليم كونه أمراً زائداً على الذات سوي القدرة والارادة يجوز أن يكون أمرا اعتباريا ودعوي وجوب كون مابه الامتياز والارتباط أمراً خارجا موجوداً غير مسموع مالم يقم برهان وشهادة الوجدان في أمثال هذه المباحث غير مقبولة تدبر[1] (قوله فان القدرة الخ) كانه قيل ان مبدأ الخلق لا يجوز أن يكون القدرة اذ نسبتها الي الطرفين على السواء والتكوين مرجح الوجود على العدم فكيف يصح أن يكون هو القدرة * فأجاب بان القدرة وان كانت الخ (قوله بحدوث التكوين) أي تجدده وكونه من الاضافات والاعتبارات العقلية (قوله تكوينه للعالم) مشعر بأن التكوين الذى كلامنا فيه هو عين الاضافة لكن مراده غير خفي كما لا يخفي (قوله بل لوقت) كأن اللام بمعنى في (قوله على حسب علمه تعالى وارادته) يعني ان تعلق التكوين في وقت معين على طبق تعلق العلم والارادة ومتوقف عليه ولا خفاء في التوقف على تعلق الارادة لانه المرجح وأما في تعلق العلم ففيه تأمل[2] (قوله بحدوث التعلق) الباء للسببية كما هو الظاهر وتحتمل الملابسة * قال الفاضل المحشى أو بكون التعلق الازلي بوجوده في وقت مخصوص وهذا هو الانسب بالمتن * تم كلامه * حاصله أن الأنسب بكلام المتن أن يقال التكوين متعلق في الازل بوجود المكون فيما لا يزال وفيه انكار الضرورى على ماسيصرح به الشارح في آخر القول بأن القول بتحقق تعلق التكوين الذى هو الايجاد بدون المكون مكابرة[3] وانكار الضروري على ان الانسبية أيضاً محل الخدشة بل الانسب بالمتن أن يقال ان الله تعالى موصوف في الازل بكونه مكونا للعالم ولكل جزء

(قوله والمكون حادث بحدوث التعلق) أو بكون التعلق الازلي بوجوده في وقت مخصوص وهذا هو الانسب بالمتن

---

(١) وجه التدبر أن المقصود ههنا هو اثبات المعني المغاير لسائر الصفات وأما انه موجود أو أمر اعتباري يعتبره العقل من نسبة الفاعل الي المفعول وليس في الخارج أمر زائد عليهما فهو بحث آخر * على انه لو تم بطريق اثبات وجود الصفات وزيادتها من انه تعالى عالم ومريد وقادر ولا معنى لها الا من اتصف بالعلم والقدرة والارادة يوصل ذلك الطريق بعينه الى اثبات وجود التكوين وزيادته على الذات بأن يقال انه تعالى خالق كل شئ ولا معني له الا من اتصف بالخلق فلا بد أن يكون أمراً موجوداً زائداً على ذاته تعالى كسائر الصفات (منه) (٢) وجه التأمل أن تعلق علمه تعالى بالاشياء ليس بحادث والالزم جهالة الاشياء عنده تعالى وهو محال (منه) (٣) الا أن يقال ان الايجاد والاخراج ليس نفس التعلق حتي يلزم ماذكره وقد يقال إن تعلق التكوين حادث وليس له تعلق عند القائلين به فيه (منه)

لكون تعلقاتها حادثة * وهذا تحقيق مايقال ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى أو صفة من صفاته لزم تعطيل الصانع واستغناء تحقق الحوادث عن الموجد وهو محال وان تعلق فاما أن يستلزم ذلك قدم مايتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم وهو باطل أولا فليكن التكوين أيضا قديما مع حدوث المكون المتعلق به * وما يقال من أن القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه اذ القديم مالا يتعلق وجوده بالغير والحادث مايتعلق وجوده به * ففيه نظر لان هذا معنى القديم والحادث بالذات على مايقول به الفلاسفة وأما عند المتكلمين فالحادث ما يكون لوجوده بداية أي يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه ومجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى لجواز ان يكون محتاجا الى الغير صادرا عنه دائما بدوامه كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كالهيولي مثلا * نعم اذا أثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار دون الايجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه * ومن ههنا يقال ان التنصيص على كل جزء من أجزاء

في وقت وجوده فالحاصل في الازل مبدأ الايجاد والاتصاف به لانفس الايجاد (قوله لكون تعلقاتها حادثة) يدل على ان للقدرة كالعلم تعلقاً حادثاً عند القائلين بالتكوين وذلك ليس كذلك إذ تعلقات القدرة كلها قديمة عند القائلين به (قوله وان تعلق) بذات الله تعالى أو بصفة ولعل تعلق وجود العالم بمجرد الذات من غير أن يتعلق بصفة مجرد احتمال (قوله وما يقال) أي في الجواب[1] عن استدلال القائلين بحدوث التكوين بأنه لو كان قديماً لزم قدم المكونات بمنع الملازمة مستندا على تعلقها به ويحتمل أن يكون راجعاً الى قوله وان تعلق فاما أن يستلزم الخ حاصله ان التعلق يستلزم الحدوث فلم يصح الترديد لكن مثل هذا الترديد شائع في كلامهم توسيعاً للدائرة وتسكيناً للخصم الاأن ظاهر عبارته ناظر الى الثاني تدبر (قوله ففيه نظر) جواب عن المنع بابطال سندية السند لعدم استلزامه المنع لابطال نفس السند حتى يتجه أن الكلام على السند سيما اذا كان أخص غير مفيد * لكن بقي شيء وهو انه يحتمل أن يكون مبني ماقيل ان القديم مالايتعلق وجوده بالغير أن علة التعلق والاحتياج الى الغير هو الحدوث الزماني لاان نفس التعلق والاحتياج الى الغير هو نفس الحدوث بل الحدوث يلازمه فلا يتصور التعلق والاحتياج بدونه حتى يقال ان هذا على مايقول به الفلاسفة نعم ظاهر عبارته ناظر الى ماذكره الشارح والامر فيه هين تأمل (قوله لايستلزم الحدوث الخ) أي المسبوقية بالعدم وقد عرفت مافيه (قوله لجواز أن يكون محتاجا) ويكون علة الاحتياج هو الامكان وحده ومبناه على ان علة الاحتياج هي الامكان (قوله كان القول بتعلق وجوده الخ) بناء على ماهو المشهور من ان أثر المختار لا يكون الا حادثا (قوله ومن ههنا) أي من أجل أن المراد بالحادث مايكون لوجوده بداية جعل ذلك التنصيص ردا على الفلاسفة اذ لو أريد بالحادث مايتعلق وجوده بالغير لم يصح ذلك الجعل اذهم قائلون بحدوث العالم بجميع أجزائه بهذا

(قوله وما يقال الخ) أي في جواب استدلال القائلين بحدوث التكوين وحاصله منع الملازمة في قوله فلو كان قديما لزم قدم المكونات وقد يتوهم انه اعتراض على قوله وان تعلق فاما ان يستلزم الخ وحاصله ان الترديد قبيح اذ التعلق يستلزم الحدوث وليس بشيء لشيوع نظائره توسيعا للدائرة الا يرى انه ردد وجود العالم بين التعلق بالذات والصفات وبين عدمه * على انه يجوز أن يكون الجواب الزاميا (قوله ومن ههنا) أي ومن أجل ان المراد بالحادث ما لوجوده بداية وبالقديم خلافه

---

[1] (١) وحاصل ما قيل جواب عما استدل به بانه لو كان التكوين قديما لزم قدم المكونات بمنع الملازمة مستنداً الى ان تعلق المكون بالتكوين في وجوده يستلزم حدوثه لان القديم مالا يتعلق وجوده بالغير فلا يلزم من قدم التكوين قدم المكون (منه)

العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولى والا فهم انما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لابمعنى عدم تكونه بالغير * والحاصل انا لا نسلم أنه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون وان وزانه معه كوزان الضرب مع المضروب فان الضرب صفة اضافية لا يتصور بدون المتضايفين أعني الضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقية هي مبدؤ الاضافة التي هي اخراج المعدوم من العدم الى الوجود لاعينها حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة المشائخ لكان القول بتحققها بدون المكون مكابرة وانكارا للضروري فلا يندفع بما يقال من أن الضرب عرض مستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول الالم اليه من وجود المفعول معه اذ لو تأخر لا نعدم هو بخلاف فعل الباري تعالى فانه أزلى واجب الدوام يبقى الى وقت وجود المفعول (وهو غير المكون عندنا) لان الفعل يغاير المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب والاكل مع المأكول ولانه لو كان نفس المكون لزم أن يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه ضرورة انه مكون بالتكوين الذي هو عينه فيكون قديما مستغنياً عن الصانع وهو محال وان لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى انه أقدم منه وقادر عليه من غير صنع وتأثير فيه ضرورة تكونه بنفسه وهذا لايوجب كونه خالقا والعالم مخلوقا له فلا يصح القول بأنه خالق العالم وصانعه هذا خلف وان لا يكون الله تعالى مكونا للاشياء ضرورة انه لامعنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكون لا يكون قائما بذات الله تعالى

المعنى (قوله والا) أى وان لم يرد ذلك بل أريد ماهو مصطلح الفلاسفة لم يصح الرد عليهم (قوله والحاصل) أى حاصل جواب المصنف بعد تزييف مايقال في الجواب (قوله فلا يندفع) مااستدلوا به على حدوث التكوين فأشار الى تزييف جواب آخر بعد تحقيق جواب المصنف[1] تقريره ان أزلية التكوين لا تستلزم أزلية المكون لانه لما كان أزلياً مستمراً الى وقت وجود المكون لم يكن هذا من قبيل تخلف الاثر عن المؤثر ولم يكن كالضرب بلا مضروب وانما يلزم ذلك لو كان التكوين من الاعراض الغير الباقية فحاصل الجوابين منع الملازمة والتفاوت باعتبار السندين ووجه الدفع ان القول بأزلية التكوين بمعنى الاضافة مع القول بتحققها بدون المكون مكابرة وانكار للضرورى (قوله ووصول الالم) قيل من عطف المسبب على السبب (قوله اذ لو تأخر) أى وجود المفعول (قوله لانعدم هو) أى الضرب فلم يحصل التعلق والوصول المذكور لعدم بقاء العرض في زمانين (قوله بخلاف فعل البارى تعالى) قدعرفت مافيه (قوله عندنا) خلافا للشيخ الاشعرى اذ التأثير عين الاثر والتكوين عين المكون والذى يشعر به كلام بعض الاصحاب ان معناه ان لفظ الخالق شائع فى المخلوق بحيث لا يفهم منه عند الاطلاق غيره ولو مجازا مشهرا من الخلق بمعنى المصدر وهذا لا يليق بالمباحث العلمية كذا في شرح المقاصد ومحل النزاع بين العلماء الراسخين (قوله مخلوقا بنفسه) صفة كاشفة بأن يقتضى ذاته وجوده وفيه ان المفروض كون التكوين عين المكون دون المكون[2] تأمل (قوله قديما مستغنيا) لاقتضاء ذاته وجوده (قوله الا من قام به التكوين)

---

(١) يعني لما فرغ عن تحقيق جواب المصنف أشار الى ابطال جواب آخر (منه)

(٢) قوله دون المكون عطف على التكوين والمعني ان المفروض ليس كون المكون عين المكون حتى يلزم ماذكر أعني تقتضي ذاته وجوده وليس معطوفا على المكون لانه لا يفهم الرد (منه)

لصحة الانفكاك بينهما فلا يكون اضافة كالضرب والا لما كان غير الامتناع انفكاكه حينئذ عن المكون وليس بشيء لان صحة الانفكاك فى التكوين غير مسلمة عند الخصم وفى المكون موجودة فى الاضافة أيضا * على ان عدم الغيرية لا يكفيه اللزوم من جانب كالعرض مع المحل والصفة الحدثة مع الذات (قوله لان الفعل يغاير المفعول) * قيل عليه التكوين ليس نفس الفعل بل مبدؤه ولو سلم لم يكن غير الامتناع انفكاله ولو سلم لكان غير الفاعل أيضاً فتكون الصفة غير الذات وجوابه ان الكلام الزامي فان القائل بالعينية بنفى كونه صفة حقيقية * ويمكن ان يراد بالفعل مابه الفعل ويكون قوله كالضرب تنظيرا لاتمثيلا وقد عرفت آنفا جواب التسليم الاول بل الثاني أيضا فتدبر (قوله مستغنيا عن الصانع) اذ الاحتياج اليه انما هو فى التكوين والايجاد (قوله أقدم منه)القدم اما الغوى والمعنى أدوم منه وأسبق اذ العالم حادث واما اصطلاحى بان يلاحظ لزوم قدم العالم أيضاً فالمعنى أقوى منه قدما وأولى به لانه قديم بدون التكوين

وان يصح القول بأن خالق سواد هذا الحجر أسود وهذا الحجر خالق السواد اذ لامعنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما واحد فمحالها واحد وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا * لكنه ينبغي للعاقل أن يتأمل في أمثال هذه المباحث لا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول ما يكون استحالته بديهية ظاهرة على من له أدنى تميز بل يطلب لكلامهم محملا صحيحا يصلح محلا لنزاع العلماء واختلاف العقلاء فان من قال التكوين عين المكون أراد أن الفاعل اذا فعل شيأ فليس ههنا الا الفاعل والمفعول وأما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس أمرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون فيلزم المحالات وهذا كما يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج بمعنى انه ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعان اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت فتكونها هو

هذا بحسب اللغة ولا يتم في المباحث العلمية (قوله وهذا كله تنبيه) اذ التغاير بحسب المفهوم ضروري مستغن عن الدليل بل عن التنبيه * قيل هذا ميل من الشارح الى مذهب الاشعري وتعريض للمصنف رحمه الله فانه لما قال عندنا فكانه نسب القول بان التكوين عين المكون بحسب المفهوم الى الاشعري وليس كذلك اذ عدم العينية بهذا المعنى متفق عليه ولا يصلح محل النزاع * وانت تعلم ان حمل الغير في عبارة المصنف رحمه الله على ما يقابل العين بحسب الهوية في الخارج محتمل غير مقطوع به في الحمل على ما يقابل العين بحسب المفهوم (قوله فان من قال) تعليل للحكم الضمني (قوله أراد ان الفاعل الخ) قال في شرح المقاصد ويمكن ان يكون معناه ان الشئ اذا أثر في شئ واحد بعد مالم يكن مؤثرا فالذى حصل في الخارج هو الاثر لا غير واما حقيقة الاحداث والايجاد فاعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان وقد ثبت ذلك في بحث الامور العامة (قوله الا الفاعل والمفعول) فالحصر المستفاد من كلمة الا اضافي (قوله واما المعنى الذى يعبر عنه) يعني أن حقيقة التكوين والايجاد ليست مغايرة للمفعول في الخارج بحسب الهوية والوجود فيكون عين المكون * ويرد عليه انه ان اريد بالعين العينية بحسب الهوية والفرد فلا يلزم مما ذكر وكذا الحال اذا أريد به الاتحاد في الوجود وأيضا يلزم ان يكون الامر الاعتباري متحدا بهوية الموجود الخارجي فيكون موجودا خارجيا متأصلا في الوجود كالمفعول وان أريد معنى آخر فلا بد من تصويره أولا حتى يتكلم عليه ثانيا * وأيضا ان العينية بهذا المعنى جارية في جميع الامور العدمية فما الوجه في تخصيص البحث به وجعله محل النزاع حينئذ بل النزاع في الحقيقة راجع الى ان التأثير والايجاد امر اعتباري أم لا وقد ثبت ذلك في الامور العامة فلا وجه لجعله مبحثا آخر * وأيضا ان التكوين فكما انه عين المفعول كذلك عين الفاعل بهذا المعنى فجعله نفس المفعول دون الفاعل ترجيح بلا مرجح فلابد من بيان المرجح * ونوقض بسائر الصفات الحقيقية بأن العالم اذا علم شيأ فليس ههنا في الخارج الا العالم والمعلوم وأما العلم فأمر اعتباري يحصل الخ وكذا القدرة مع المقدور فيلزم منه انكار جميع الصفات الازلية فليتأمل (قوله وهذا كما يقال الخ) وقد يقال ان هذا النزاع في الحقيقة راجع الى النزاع في ان الوجود هل هو نفس الموجود أم زائد عليه حاصله أن الافعال التي هي غير التكوين والايجاد

وجودها لكنهما متغايران فى العقل بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال هذا الرأي الا باثبات ان تكوّن الاشياء وصدورها عن الباري تعالى يتوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة * والتحقيق ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نسب الي القدرة يسمي ايجابا له واذا نسب الي القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك فحقيقته كون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقته ثم تحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الافعال كالترزيق والتصوير والاحياء والاماتة وغير ذلك الى مالا يكاد يتناهي * وأما كون كل من ذلك صفة حقيقية أزلية فما تفرد به بعض علماء ماوراء النهر وفيه تكثير للقدماء جداً وان لم تكن متغايرة * والاقرب ماذهب اليه المحققون منهم وهو ان مرجع الكل الى التكوين فانه وان تعلق بالحياة يسمى احياء وبالموت اماتة وبالصورة تصويراً وبالرزق ترزيقاً الى غير ذلك فالكل تكوين وانما الخصوص بخصوصية التعلقات (والارادة صفة لله تعالى أزلية قائمة بذاته) كرر ذلك تأكيداً وتحقيقاً لاثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضي تخصيص المكونات بوجه دون وجه وفي وقت دون وقت • لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات لافاعل بالارادة والاختيار • والنجارية من انه مريد بذاته لا بصفته • وبعض المعتزلة من انه مريد بارادة حادثة لافي محل • والكرامية من ان ارادته حادثة فى ذاته * والدليل على ما ذكرنا الآيات

حالة حادثة في المتعلق كالقطع والصبغ والكتابة فان الاثر المترتب عليها حالة حادثة في متعلقاتها وجودية كانت أوعدمية بخلاف التكوين والايجاد ونحو ذلك فان أثره نفس المفعول لاحالة حادثة فيه لان وجود الشئ عند الشيخ الاشعرى عينه ولما أراد التنبيه على هذه الدقيقة قال التكوين عين المكون ولم يرد بالتكوين نفس الاحداث بل مايترتب عليه من الأثر فان اطلاق المصادر على الحاصل بها شائع ولما كان وجود الاشياء زائداً عليها عند غيره لم يكن الاثر المترتب على التكوين نفس المكون بل اتصافه بالوجود وفيه مثل مامر من أن هذا قد ثبت في الامور العامة * وأيضاً ان النزاع في زيادة الوجود عند صاحب المواقف راجع الى النزاع في الوجود الذهني فمن لم يثبت الوجود الذهنى كالشيخ قال ان الوجود الخارجي عين الماهية مطلقاً ومن أثبته قال الوجود الخارجي زائد على الماهية فى الذهن فمن ادعى الضرورية مع انه ناف للوجود الذهنى لم يكن على بصيرة في دعواه هذه وفساده غير خفي لمن له أدني تميز فلا بد أن لاينسب الى الراسخين من علماء الاصول بل يطلب للكلام محمل يصلح محل النزاع للعلماء تأمل (قوله والتحقيق) هذا ميل من الشارح الى مذهب الاشعري بأنه أمر اعتبارى (قوله وفيه تكثير للقدماء جدا) فيه نوع ايماء الى أن أصل التكثير ليس أمراً مستحسناً (قوله والاقرب) الى التحقيق من مذهب البعض (قوله منهم) وهم علماء ماوراء النهر (قوله مرجع الكل) يعني ان مبدأ الكل وما يتوقف عليه صفة حقيقية أو بمعني ان مآل الكل ويؤيد الثاني قوله فالكل تكوين (قوله والنجارية) من المعتزلة هذا أحد قولى النجارية والآخر مامر من ان كونه مريداً انه ليس بمكره فى فعله ولا بساه ولا مغلوب ولم يتعرض له الشارح لما نقل عنه رحمه الله من أن هذا موافق للفلاسفة في نفى كونه فاعلا بالاختيار مع انه ظاهر الفساد في نفسه وكذا لم يتعرض لما ذهب اليه الكعبي من ان

الناطقة باثبات صفة الارادة والمشيئة لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى *وأيضا نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح دليل على كون صانعه قادراً مختاراً وكذا حدوثه اذ لو كان صانعه موجباً بالذات للزم قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة المستقلة (ورؤية الله تعالى) بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو معنى اثبات الشيء كما هو بحاسة البصر وذلك انا اذا نظرنا الى البدر ثم غمضنا العين فلا خفاء في انه وان كان منكشفاً لدينا في الحالين لكن انكشافه حال النظر اليه أتم وأكمل ولنا بالنسبة اليه حينئذ حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية (جائزة في العقل) بمعنى ان العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته مالم يقم

(قوله دليل على كون صانعه قادراً مختاراً) وذلك بحكم الضرورة فمن توهم توقف هذا الدليل على ابطال قول الحكماء ان هذا النظام أوفق الوجوه الممكنة وأكلها فلمناسبة الكمال أوجبه المبدأ الكامل فقد خفي عليه الضروريات * نعم قد يناقش باحتمال الواسطة (قوله بمعني الانكشاف التام) يشير الى ان الرؤية مصدر المبني للمفعول لان الانكشاف صفة المرئي ومصدر المبني للفاعل صفة الرائي (قوله بمعنى ان العقل اذا خلى الخ) هذا هو الامكان الذهني وليس بمحل النزاع اذ الخصم قائل به

ارادته لفعله هي علمه تعالى به ولفعل غيره أمره به ولا لما ذهب اليه جمهور المعتزلة من أنها علمه تعالى بنفع في الفعل إذ لا يصلح قول المصنف رحمه الله ردا لها (قوله للزم قدمه) نوقش بأن صحة الملازمة مبنية على بطلان التسلسل في جانب العرض[1] كما مرت الاشارة تأمل (قوله بمعنى الانكشاف) اشارة الى أن الرؤية مصدر المبني للمفعول لان الانكشاف صفة المرئي والمصدر المبني للفاعل صفة الرائي وانما حمل على الاول مع ان العبارة تحتمل الثاني أيضاً لتبادره من غير تقدير في العبارة ولانه المتنازع فيه وان كان كل واحد منهما لازما للآخر (قوله وهو معني اثبات[2] الشيء) أنت خبير بأن المتبادر منه المصدر المبني للفاعل *وللاثبات معان ايجاد الشيء وتسكين الشيء عن الحركة والوجود والبيان بالدليل (قوله حالة مخصوصة) وهي الزيادة في الانكشاف أعنى الانكشاف التام كما يقتضيه سابق كلامه لكنه يأباه قوله ولنا بالنسبة الخ اذ ذلك يدل على أن الرؤية المصدر المبني للفاعل وهي الحالة الادراكية لا بتأثير الحاسة كما زعمت الفلاسفة ويؤيده مافي شرح المقاصد انا اذا عرفنا الشمس بحد أو رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا أبصرنا وغمضنا العين كان نوعا آخر من الادراك فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع آخر من الادراك فوق الاولين نسميه الرؤية تأمل (قوله بمعنى ان العقل الخ) أى اذا خلى عن الشواغل أي من التوجه ومداخلة الوهم (قوله ونفسه) عطف على المقدر ولو قال بمعنى أن العقل اذا خلى ونفسه يحكم بعدم امتناع رؤيته تعالى وهو الامكان الذاتي ولو بالنظر من غير احتياج الى الادلة السمعية والعقل لكان أسلم عما قاله الفاضل المحشي *هذا هو الامكان الذهني وليس بمحل النزاع[3] إذ الخصم قائل به * تم كلامه * بل محل النزاع هو الامكان الذاتي الذي هو جهة القضية على ان اعتراف الخصم بالامكان الذهني محل بحث كيف وان الخصم حاكم بامتناع الرؤية الآن يقال إن الخصم حاكم به بالاستدلال ولا شك أن ذلك فرع الامكان الذهني* وأيضاً ان المقصود بهذا الكلام بيان[4] مايتوقف عليه الاستدلال بالنقل والسمع دون وضع المسئلة المتنازع فيها ردا لما يتوهم من أن الموقوف عليه هو الحكم

(١) اذ الانتهاء طولا ينافى التسلسل عرضا كما في الاوضاع والحركات الفلكية فانها غير متناهية مع انتهاء العلل فى الواجب (منه) (٢) قال قدس سره فى شرح المواقف والاثبات قد يستعمل بمعنى العلم مجازا (منه) (٣) وقد يقال ان محل النزاع هو الامكان مع بقائه على صرافته بدون اقامة الدليل على الامتناع (منه) (٤) أي ليس الغرض من هذا الكلام تحرير محل النزاع بل بيان ما يتوقف عليه الاستدلال بالعقل وتمهيد لقوله واجبة تدبر (منه)

(بالامكان)

له برهان على ذلك مع أن الاصل عدمه وهذا القدر ضروري فمن ادّعي الامتناع فعليه البيان * وقد استدل أهل الحق على امكان الرؤية بوجهين عقلي وسمعي * تقرير الاول انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهى اما الوجود أو الحدوث أو الامكان اذ لارابع يشترك بينهما والحدوث عبارة

بالامكان وعدم امتناع الرؤية * وقد يقال ان الظاهر من شرح المقاصد أن الموقوف عليه هو بيان الامكان حيث قال لم يقتصر الاصحاب على أدلة الوقوع مع انها تفيد الامكان أيضاً لان السمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى بيان الامكان أولا والوقوع ثانياً * تم كلامه * وقد يقال إن المقصود بهذا الكلام بيان أن الظاهر معنا وان المحتاج الى البيان هو مذهب الخصم وماذكر في البيان تنبيهات فالقدح في شيء من مقدمات أدلتنا لايضرنا بخلاف ماذكره الخصم الآن هذا المقصود هل هو يحصل مما ذكره فيه تردد (قوله مع ان الاصل عدمه) سيما فيما ورد به الشرع (قوله وقد استدل أهل الحق) أي المتقدمون من أهل السنة على امكان الرؤية * وههنا مقامان الوقوع والامكان والعقل مستقل في اثبات الامكان من غير احتياج الى السمع والنقل بخلاف الوقوع والفعل فانه ليس كذلك ولهذا استدلوا على الامكان بالعقل والنقل وعدم الاقتصار على أدلة الوقوع مع انها تفيد الامكان أيضاً بل هي أدل دليل الامكان لمانقلناه من شرح المقاصد[1] والظاهر أن عدم حكم العقل بامتناع الرؤية كاف في الاستدلال بالدليل النقلي من غير احتياج الى حكم العقل بالامكان ولعل هذا منشأ حمل الإمكان ههنا على الامكان الذهني فليتأمل (قوله انا نفرق بالبصر الخ) أي ندرك بالبصر خصوصية كل منهما ونميز كلا منهما من الآخر ولعل هذا من قبيل التنبيه لازالة الخفاء إذ الشيء قد يكون مرئياً بالذات وقد يكون مرئياً بالعرض والمرئي حقيقة هو الاول وقد يشتبه الحال بينهما وليس من قبيل الاستدلال حتى يلزم المصادرة لو أريد به الفرق برؤية البصر كماتوهمه الفاضل المحشي * وقال يرد عليه انه ان أريد به الفرق برؤية البصر فمصادرة وان أريد باستعمال البصر فلا يفيد لانا نفرق بالبصر بين الاعمي والاقطع * والتحقيق ان الفرق بمدخلية البصر لايقتضي كون المفروق مبصرا * تم كلامه * والجواب عنه بأن المراد هو التميز بمجرد الاستعمال من غير أن يكون لامر آخر مدخل وتميز الاعمي والاقطع من حيث هو كذلك يحتاج الى معاونة العقل وراء الاحساسية ليس بتام إذ الاحتياج الى معاونة العقل عام والتخصيص بالبعض دون البعض تحكم وأيضاً عدم مدخلية الامر الآخر في الامور الوجودية التي كلامنا فيها غير معلوم الا أن يقال ان الكلام في الامور المقطوعة بعدم المدخلية والامور المحتملة في المدخلية فما لانبت له تأمل (قوله ولابد للحكم المشترك الخ) وهو الرؤية بل صلاحية الرؤية ولعله أراد بالحكم ههنا المحكوم به (قوله اذلارابع يشترك بينهما) ويصلح ويتوهم عليه لصحة الرؤية فلا يتجه المنع بمطلق التحيز وغير ذلك من الامور الشاملة * على ان ذلك داخل في قوله ولامدخل للعدم الخ لان المراد بالعدم الامور العدمية فلا وجه لما قاله الفاضل المحشي * يرد عليه ان التحيز المطلق ووجوب

(قوله ضرورة انا نفرق الخ)* يرد عليه انه ان أريد به الفرق برؤية البصر فمصادرة وان أريد باستعمال البصر فلا يفيد لانا نفرق بالبصر بين الاعمى والاقطع * والتحقيق ان الفرق بمدخلية البصر لا يقتضي كون المفروق مبصرا (قوله اذلارابع يشترك بينهما)* يرد عليه ان التحيز المطلق ووجوب الوجود بالغير والمقابلة بل الامور العامة كالماهية والمعلومية والمذكورية ونحوها أمور مشتركة بينهما * فان قلت علية الامور العامة يستلزم صحة رؤية الواجب فلا ضرر في النقض بها على أنها تقتضي صحة رؤية المعدومات مع استحالتها قطعاً * قلت يجوز أن يشترط بشيء من خواص الموجود الممكن

---

(١) من أنها سمعيات يدفعها الخصم بمنع امكان المطلق فاحتاجوا الى بيان الامكان أولا والوقوع ثانيا كما نقل في الحاشية السابقة من هذه الحاشية (منه)

عن الوجود بعد العدم والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولا مدخل للعدم في العلية فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح أن يرى من حيث تحقيق علية الصحة وهي الوجود ويتوقف امتناعها على ثبوت كون شيء من خواص الممكن شرطاً أو من خواص الواجب مانعاً وكذا يصح ان ترى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك وانما لا ترى بناء على ان الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جرى العادة لابناء على امتناع رؤيتها * وحين اعترض بأن الصحة عدمية فلا تستدعي علة مشتركة ولو سلم فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات كالحرارة بالشمس والنار فلا يستدعي علة مشتركة ولو سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود بل وجود كل شيء عينه * أجيب بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها

الوجود بالغير والمقابلة بل الامور العامة كالماهية والمعلومية والمذكورية ونحوها امور مشتركة بينهما * تم كلامه * لكن بقي ان الوجود أيضاً من الامور العدمية والقول بأن المراد بالوجود الموجود[1] لايجدى نفعاً فليتأمل (قوله ولا مدخل للعدم الخ) بأن يكون نفسها أوجزأ منها ولا تمنع مدخلية العدم بطريق الشرطية[2] واليه أشار قدس سره في شرح المواقف حيث قال إذ التأثير صفة أثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه فلا تجه ماقاله الفاضل المحشي بعد نقل ما في شرح المواقف * ويرد عليه انه لايمنع الشرطية فلا يتم المقصود * تم كلامه * إذ المقصود نفي المدخلية على الوجه المذكور دون نفي المدخلية مطلقاً فيرد ماذكر في شرح المواقف على المقصود ويتم به المطلوب فلا يرد ما أورده عليه * لكن بقي انه قدس سره حمل العلة على مافهمه الاكثر أعني المؤثر * والتحقيق ان المراد بها مايصلح متعلق الرؤية لاالمؤثر كما سيصرح الشارح في جواب الاعتراض عن قوله ان المراد الخ ان شاء الله تعالى تأمل (قوله ويتوقف امتناعها الخ) أي الرؤية وفي بعض النسخ امتناعه أي امتناع أن يرى على ماهو مدعى الخصم كأنه اشارة الي جواب دخل مقدر وهو أن يقال لايلزم من كون الوجود مشتركا بين الواجب وغيره أن تصح الرؤية لجواز أن يكون شيء من خواص الممكن شرطاً أوخواص الواجب مانعاً فأجاب بقوله ويتوقف الخ * حاصله ان الامتناع موقوف على ثبوت وتحقق شيء من الخواص شرطاً أومانعاً ولم يثبت شيء منها * على ان امتناع وقوع الرؤية بواسطة الامر الخارج من الشرط والمانع لاينافي صحتها في نفسها والمدعى هو الصحة[3] في حد ذاتها تأمل (قوله لابناء على امتناع رؤيتها) على مامر في شرح قوله وبكل حاسة منها يوقف على ماوضعت هي له[4] * والحق الجواز لما أن ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للحواس فلا يمتنع أن يخلق عقيب صرف الباصرة إدراك الاصوات مثلا كما هو أصل الشيخ الاشعري اذ لاتوقف في خلق الله على شيء حقيقة بل بطريق جرى العادة ولهذا تجه صحة رؤية الامور العدمية من غير ان تتوقف صحة الرؤية على الوجود (قوله والقابل لها) لا العلة

---

(۱) أي الهوية الموجودة المشتركة بين الموجودين دون الوجود كما هو المتبادر فلا يرد ان الوجود مشترك بالاشتراك اللفظي وانه أمر اعتباري كالحدوث (منه) (۲) قال في شرح المقاصد ثم الشرطية والمانعية انما تتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها (منه) (۳) وأيضاً ان امكان الشيء لا يعلل بالامر الخارجي لامتناع الامكان بالغير على ما بين في موضعه (منه) (٤) وكذا ماروى عنه عليه السلام كل ميسر لما خلق له على جرى العادة (منه)

(قوله والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود الخ) وأيضاً لو علت بالامكان لصح رؤية المعدوم الممكن هذا خلف وفيه نظر (قوله ولا مدخل للعدم في العلية) لان التأثير صفة أثبات فلا يتصف به العدم ولا ماهو مركب منه كذا في شرح المواقف * ويرد عليه انه لا يمنع الشرطية فلا يتم المقصود (قوله ويتوقف امتناعها) أي امتناع الرؤية فان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط أو وجود مانع لايمنع الصحة المطلوبة

ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا ثم لايجوز ان يكون خصوصية الجسم أو العرض لانا أول مانرى شبحاً من بعيد انما ندرك منه هوية ما دون خصوصية جوهريته أو عرضيته أو انسانيته أو فرسيته ونحو ذلك وبعد رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهويته قد نقدر على تفصيله الى مافيه من الجواهر والاعراض وقد لانقدر فمتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما وهو المعنى بالوجود واشتراكه ضروري * وفيه نظر لجواز أن يكون متعلق الرؤية هو الجسمية وما يتبعها من الاعراض من غير اعتبار خصوصيته * وتقرير الثاني ان موسى عليه السلام قد سأل الرؤية بقوله رب أرني أنظر اليك فلو لم تكن الرؤية ممكنة لكان طلبها جهلا بما يجوز في ذات الله تعالى وما لايجوز أو سفها وعبثاً وطلباً للمحال والانبياء منزهون عن ذلك وان الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار الجبل وهو أمر ممكن في نفسه والمعلق بالممكن ممكن لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به

المؤثرة (قوله وجوديا) أي موجوداً خارجياً قال رحمه الله لان مالا يتحقق في الاعيان لا يكون متعلقاً للرؤية بالضرورة والا لزم صحة رؤية المعدوم فاندفع به الاعتراضان الاولان وفيه شائبة الدور تدبر (قوله فتعلق الرؤية الخ) اعترض عليه بأن الهوية المطلقة أمر اعتباري فكيف يكون متعلق الرؤية بل متعلقها خصوصيات المرئيات ولايلزم أن يكون كل ادراك صالحاً بأن يتوصل به الى تفصيل المدرك على ماهو عليه اذ قد يكون اجمالياً متعلقاً بجملة المدرك من حيث هو مدرك قال الشارح وهذا الدليل منقوض بصحة الملموسية فان متعلق الملموسية ليس الا الوجود بمثل مامر مع ان صحتها مخصوصة بالاجسام وبعض عوارضها لكن الانسب بمذهب الشيخ التزام صحة الملموسية بالنسبة الى كل موجود * وبالجملة قد اتفق المحققون على ان اثبات صحة الرؤية بالادلة العقلية لايخلو عن شبهة والمعتمد في ذلك هو السمع على مااختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي تأمل (قوله لجواز أن يكون الخ) * يرد عليه أن متعلق الرؤية في بادئ الرأي لايزيد على مطلق الهوية وفيه ماعرفت فليتأمل (قوله وتقرير الثاني) أي الاستدلال بالدليل السمعي * وقد يناقش فيه بأن صحة الاستدلال بالنقل موقوفة على الحكم بامكان المدعي فكيف يصح الاستدلال بالنقل على الامكان * والجواب ان التحقيق أن الموقوف عليه عدم حكم العقل بالامتناع لا الحكم والجزم بالامكان[1] على ماأشار به الشارح في صدر القول فليتأمل (قوله لكان طلبها جهلا) فيه مساهلة كما لايخفى (قوله والمعلق بالممكن ممكن) * قال الفاضل المحشي يرد عليه انه يصح أن يقال ان انعدم المعلول انعدمت العلة[2] والعلة قد يمتنع عدمها والسر فيه ان الارتباط بحسب الوقوع لا الامكان * تم كلامه * وتفصيل كلامه ان الارتباط[3] بين

---

(١) وقد يقال كيف الاعتماد على السمع بأن الاستدلال موقوف على امكان مدلوله اذ لو امتنع يصرف عن ظاهره اللهم الا ان يقال ان الموقوف عليه عدم حكم العقل بامتناعه بداهة والاستدلال على الجزم بامكانه فيمكن الاستدلال بالسمع على الجزم بالامكان بل على الوقوع تدبر (منه)

(٢) مثل ان انعدم المعلول انعدم المبدأ الاول مع ان عدم المبدأ الاول ممتنع لذاته وعدم المعلول الاول ممكن (منه) (٣) وقد يقال ان الارتباط بحسب الوقوع مسلم لكنه بحسب الوقوع المفروض فاذا فرض الوقوع المعلق به لامكانه لزم وقوع المعلق والا لزم الكذب فظهر ان الدال على الارتباط بحسب الوقوع يدل على انه يجب ان لا يكون المرتبط ممكنا (منه)

(قوله ثم لايجوز أن يكون خصوصية الجسم الخ) جواب لقوله فالواحد النوعي قد يعلل الخ ويرد عليه ان حاصل هذا الكلام هو ان متعلق هذه الرؤية أمر مشترك في الواقع وهو لايدفع الاعتراض عن الطريق المذكور ويستلزم استدراك التعرض لرؤية الجوهر والعرض ولاشتراك الصحة بينهما ولاستلزام الاشتراك في المعلول الاشتراك في العلة اذ يكفي أن يقال اذا رأينا زيدا لاندرك منه الا هوية ما وهي مشتركة بين الواجب والممكن (قوله انما ندرك منه هوية ما) * رد بأن مفهوم الهوية المطلقة أمر اعتباري فكيف يتعلق بها الرؤية بل المرئي خصوصية الموجود فلعل تلك الخصوصية لها مدخل في تعلق الرؤية * ثم اعلم ان هذا الدليل منقوض بصحة الملموسية على مالا يخفى (قوله والمعلق بالممكن ممكن) * يرد عليه انه يصح أن يقال ان انعدم المعلول انعدم العلة والعلة قد يمتنع عدمها والسر فيه ان الارتباط بحسب الوقوع لا الامكان

والمحال لايثبت على شيء من التقادير الممكنة * وقد اعترض عليه بوجوه أقواها ان سؤال موسى عليه السلام كان لاجل قومه حيث قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه هو وبانا لانسلم ان المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهو محال * وأجيب بان كلا من ذلك خلاف الظاهر ولا ضرورة في ارتكابه على ان القوم ان كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام ان الرؤية ممتنعة وان كانوا كفاراً لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع وأياما كان يكون السؤال عبثاً والاستقرار حال التحرك أيضاً ممكن بأن يقع السكون بدل الحركة وانما المحال اجتماع الحركة والسكون (واجبة بالنقل وقد ورد الدليل السمعي بايجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في دار الآخرة * أما الكتاب فقوله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) وأما السنة فقوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو مشهور رواه أحد وعشرون من أكابر

الشرط والجزاء بحسب الوقوع والتحقق لا الامكان لان امكان الشيء ذاتي متعلق على شيء ذاتي غير متعلق على غيره وما بالذات لايكون بالغير * والجواب أن المراد بالممكن المعلق عليه هو الامكان الصرف الخالي عن الامتناع مطلقاً ولاشك ان امكان عدم المعلول فيما امتنع عدم علته ليس كذلك بخلاف استقرار الجبل فانه ممكن صرف غير ممتنع لابالذات ولابالغير * ورد بأن المعلق عليه هو استقرار الجبل في المستقبل عقيب النظر فيه بدليل الفاء وإن وحين تعلقت ارادة الله تعالى بعدم استقراره عقيب النظر استحال استقراره لذلك وان كانت استحالته بالغير * والاولى في الجواب عن أصل الشبهة منع صحة ذلك والتمسك بما عليه العرف واللغة فليتأمل (قوله وقد اعترض) المنكر (عليه بوجوه)* منها ان الرؤية مجاز عن العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم وارادة اللازم شائع فصار معنى قوله أرني أنظر اليك اجعلني عالما بك علماً ضروريا * وأجيب بأن النظر الموصول بالى نص في الرؤية فلا يترك بالاحتمال مع ان طلب العلم الضروري لمن يخاطبه تعالى ويناجيه غير معقول[1] كذا في شرح المواقف * قال الفاضل المحشي ويرد عليه ان المراد هو العلم بهويته الخاصة والخطاب لايقتضى الا العلم بوجه ما كمن يخاطبنا من وراء الجدار * تم كلامه * ورد بأنه ان أريد بالعلم بهويته الخاصة انكشاف هوية الله تعالى عند موسى عليه السلام بمعنى انكشاف المشاهد فهو الرؤية بعينها لابمعني العلم وان أريد به نوع آخر من الانكشاف فلابد من تصويره وبيان امكانه في حقه تعالى ولزومه لرؤيته[2] وعدم لزومه لخطابه حتى يحمل كلام المؤل عليه ان ارتضاه (قوله وأجيب) قيل حاصل الجواب الترديد تأمل (قوله بأن كلا من ذلك الخ) أما الاول فلان الظاهر ان السؤال لتحصيل المسئول وأما الثاني فلان المذكور في الآية تعليق الرؤية باستقرار الجبل المطلق حيث قال انظر الي الجبل فان استقر مكانه (قوله وأيا ما كان) يعني سواء كان مؤمناً أو كافرا (قوله واجبة) أى ثابتة واقعة إذ الكلام فيه وان الادلة النقلية المذكورة لاتفيد الا الوقوع وأيضاً الوجوب الشرعي لايكون الافي دار التكليف ولا وجوب عندنا الا الشرعي (قوله الى ربها ناظرة) تقديم الجار للاهتمام ورعاية الفواصل ولايبعد حمله على الحصر يعنى لاينظرون

(قوله وقد اعترض عليه بوجوه)* منها أن الرؤية مجاز عن العلم الضروري * وأجيب بأن النظر الموصول بالى نص في الرؤية فلا يترك بالاحتمال مع ان طلب العلم الضروري لمن يخاطبه ويناجيه غير معقول كذا في شرح المواقف * ويرد عليه ان المراد هو العلم بهويته الخاصة والخطاب لا يقتضي الا العلم بوجه ما كمن يخاطبنا من وراء الجدار (قوله ان كانوا مؤمنين الخ) روي ان موسى عليه السلام اختار سبعين رجلا من خيار المؤمنين للاعتذار عن عبدة العجل وهم الذين طلبوا الرؤية وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فعلم انهم ارتدوا وكفروا من بعد ما آمنوا فلا اشكال أصلا

(١) وأيضاً لا يطابقه قوله تعالى في الجواب لن تراني اذ المراد نفي الرؤية اتفاقا (منه) (٢) وأيضاً الوجوب الشرعي ما يكون تاركه آثماً ويستحق العقاب بتركه وترك الرؤية كذلك (منه)

الصحابة رضي الله عنهم * وأما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الآخرة وان الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها * ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتأويلاتهم وأقوى شبههم من العقليات ان الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من الرائي وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد واتصال شعاع من الباصرة بالمرئي وكل ذلك محال في حق الله تعالى * والجواب منع هذا الاشتراط واليه أشار بقوله (فيرى لا في مكان ولا على جهة من مقابلة واتصال شعاع أو ثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى) وقياس الغائب على الشاهد فاسد * وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا * وفيه نظر لان الكلام في الرؤية بحاسة البصر * فان قيل لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة وسائر الشرائط موجودة لوجب أن يرى والا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانها سفسطة * قلنا ممنوع فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى فلا تجب عند اجتماع الشرائط * ومن السمعيات قوله تعالى (لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار) * والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق وإفادته عموم السلب

غير الرب (قوله وأما الاجماع) أي قبل ظهور المخالفين كالمعتزلة ويؤيده قوله ثم ظهرت الخ (قوله ولا على جهة[1]) لعل الجهة بمعنى الوجه أي لا على وجه من هذه الوجوه وليست الجهة بالمعنى المشهور (قوله وقياس الخ) كانه قيل هذه الامور شرط في رؤية سائر الموجودات فكيف لا تكون شرطا في رؤيته تعالى (قوله وفيه نظر) يريد أن رؤية الله تعالى ايانا ليست بحاسة البصر ورؤيتنا اياه تعالى بحاسة البصر ولا يلزم من عدم اشتراط هذه الاشياء في رؤية الله تعالى ايانا عدم اشتراطها في رؤيتنا اياه (قوله لان الكلام في الرؤية) أي في رؤيتنا اياه بحاسة البصر وقال بعضهم ان الرؤية المتعلقة بذات الله غير رؤية سائر المبصرات بالماهية ولهذا لم يشترط شرائطها ولم يكتف في ذلك المغايرة بالهوية كما هو رأي البعض ولهذا قال الفاضل المحشي رحمه الله تعالى للمعتزلة أن يقولوا نزاعنا انما هو في هذا النوع المعلوم من الرؤية لا في الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالرؤية والانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري * ومن ههنا قال من قال ان المراد من العلم الضروري في تأويلات بعض المعتزلة هو العلم المتعلق بالهوية الخاصة * ثم الجواب الحق أن الحالة المسماة بالرؤية والانكشاف التام وان أمكن حصولها بدون حاسة البصر عندنا لكن المدعي أن ذاته تعالى تنكشف لنا بحاسة البصر بلا كيف وأما عند الفلاسفة فلا يمكن حصول ذلك الا بحاسة البصر وظاهر كلام المعتزلة يدل على أنهم يوافقونهم في ذلك كما يوافقونهم في كثير من الاصول والاحكام * قيل لعل النزاع لفظي فليتأمل (قوله فلا تجب عند اجتماع الشرائط) اذ لا تخرج بوجود الشرائط عن كونها تحت القدرة التامة فلا يجب عليه تعالى شيء وحديث احتمال الجبال الشاهقة يندفع بحكم العادة بعدمها كما في العلوم العادية تأمل (قوله ومن السمعيات) عطف على قوله من العقليات يعني وأقوى شبههم من السمعيات (قوله والجواب بعد تسليم كون الابصار الخ) يريد انا لا نسلم أن تعريف الابصار للاستغراق لجواز أن يكون للعهد الخارجي أو للجنس والمقصود نفي ادراك ابصار الكفار * ولو سلم فيحتمل أن يكون المراد سلب الاستغراق بان يعتبر تعلق الادراك بجميع الابصار ثم يعتبر ورود النفي عليه فيكون رفعا للايجاب الكلي * ولو سلم عموم السلب بان يعتبر ورود

---

(١) وفي بعض النسخ لا في جهة وحينئذ فالجهة بالمعنى المشهور (منه)

(قوله والجواب منع هذا الاشتراط) للمعتزلة ان يقولوا نزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية لا في الرؤية المخالفة له بالحقيقة المسماة عندكم بالرؤية والانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري كذا في شرح المقاصد

لاسلب العموم وكون الادراك هو الرؤية مطلقاً لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي انه لادلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال * وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لايمدح بعدم رؤيته لامتناعها وانما التمدح في انه تمكن رؤيته ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء وان جعلنا الادراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها أظهر لان المعنى ان الله تعالي مع كونه مرئياً لا يدرك بالابصار لتعاليه عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب * ومنها ان الآيات الواردة في سؤال الرؤية مقرونة بالاستعظام والاستنكار * والجواب أن ذلك لتعنتهم وعنادهم في طلبها لالامتناعها والا لمنعهم موسي عليه السلام عن ذلك كما فعل حين سألوا أن يجعل لهم آلهة فقال بل أنتم قوم تجهلون وهذا مشعر بامكان الرؤية في الدنيا ولهذا اختلف الصحابة رضى الله عنهم في أن النبي صلى الله عليه وسلم هل رأي ربه ليلة المعراج أم لا والاختلاف في الوقوع دليل الامكان وأما الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف ولاخفاء في انها نوع مشاهدة تكون بالقلب دون العين (والله تعالى خالق لافعال العباد كلها من الكفر والايمان والطاعة والعصيان) * لا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق لافعاله وقد كانت الاوائل منهم يتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق على العبد ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك وحين رأى الجبائي وأتباعه أن معني الكل واحد وهو المخرج من العدم الى الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق * احتج أهل الحق بوجوه * الاول ان العبد لو كان خالقاً

النفي على الادراك ثم يعتبر تعلقه بالابصار فالمعنى هو الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي * ولو سلم كونه بمعني مطلق الرؤية فيجوز ان يكون هذا السلب مخصوصاً ببعض الاوقات فانه تعالى لايرى قبل الحشر اتفاقا أو ببعض الاحوال بان تكون الرؤية مواجهة وانطباعا مثلا فمع قيام هذه الاحتمالات لايتم الاحتجاج بها بل يجب حملها على أحدها جمعاً بين الادلة فليتأمل (قوله وقد يستدل بالآية الخ) فحينئذ ينقلب الدليل على المستدل فيكون معارضة قلبية (قوله وهذا) أي عدم منع موسى عليه السلام اياهم ويحتمل ان يكون اشارة الى قوله ان ذلك لتعنتهم الخ (قوله ولهذا) أي لاجل امكان الرؤية في الدنيا (قوله فقد حكيت) اشارة الى رد ما ذهب اليه جماعة من الذين أثبتوا الرؤية من ان رؤيته تعالى في المنام محالة[٢] لانها لوجازت لجاز ان يرى بصورة ومثال وكيفية والله تعالى منزه عنها (قوله عن كثير من السلف) كابي حنيفة * وعن أبي يزيد رأيت ربي في المنام فقلت كيف الوصول اليك فقال اترك نفسك ثم تعال * وروي ان حمزة القاري قرأ على الله القرآن من أوله في المنام حتي اذ بلغ قوله (وهو القاهر فوق عباده) قال الله تعالى قل ياحمزة وأنت القاهر * قيل هذا انما يدل على كونه كليم الله لا على رؤيته وأنت خبير بان ايراد أنت يدل هو نظرا الى الرؤية (قوله ولا خفاء في انها الخ) وقد يناقش فيه ان النوم ضد الادراك والمشاهدة نوع منه فكيف تتصور فيه (قوله لافعال العباد) أي الاختيارية اذ هي محل النزاع (قوله من الكفر) عد الكفر من الافعال التي تعلق بها الخلق ليس الا بالتأويل ان كان عدمياً كما قيل

---

(٢) ولعله لهذا أشار الى تزييف جعل ماوقع في المنام من قبيل الرؤية (منه)

---

١ قوله كالمعدوم لا يمدح الخ)* يرد عليه ان عدم مدح المعدوم لاشتماله على معدن كل نقص أعني العدم كما ان الاصوات والروائح لا تمدح مع امكان رؤيتها لكونها مقرونة بسمات النقص * والحق ان امتناع الشئ لا يمنع التمدح بنفيه اذ قد ورد التمدح بنفي الشريك واتخاذ الولد في القرآن مع امتناعهما في حقه تعالى

لافعاله لكان عالماً بتفاصيلها ضرورة ان ايجاد الشئ بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك واللازم باطل فان المشى من موضع الى موضع قد يشتمل على سكنات متخللة وعلى حركات بعضها أسرع وبعضها أبطأ ولا شعور للماشى بذلك وليس هذا ذهولا عن العلم بل لو سئل عنها لم يعلم وهذا فى أظهر أفعاله وأما اذا تأملت فى حركات أعضائه فى المشي والاخذ والبطش ونحو ذلك ومايحتاج اليه من تحريك العضلات وتمديد الاعصاب ونحو ذلك فالامر أظهر * الثاني النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى (والله خلقكم وماتعملون) أي عملكم على ان مامصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير أومعمولكم على ان ماموصولة ويشمل الافعال لانا اذا قلنا أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو الايجاد والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذى هو متعلق الايجاد والايقاع أعنى مانشاهده من الحركات والسكنات مثلا والذهول عن هذه النكتة قد يتوهم ان

(قوله عالما بتفاصيلها) بحيث يقدر ويتمكن بالحكاية خصوصاً * قال الفاضل المحشى وأما الكسب فيكفيه القصد والعلم اجمالا * والحاصل انه فرق بين الخلق والكسب فان الاول افادة الوجود بخلاف الثاني فيكفيه العلم الاجمالي * تم كلامه * لان كل فعل جزئي يصدر عن الفاعل المختار فلا بد له من تصور جزئي ملائم وقصد مترتب عليه * وأنت خبير بان هذا جار فى الكسب أيضاً والفرق تحكم وقد يناقش في بطلان اللازم بانه لايلزم من الشعور الشعور بالشعور ولا دوامه والى دفعه أشار بقوله وليس هذا ذهولا الخ (قوله قد يشتمل على سكنات) هذا هو المشهور فيا بين المتكلمين على أصلهم والتحقيق انه ليس هناك الا شخص واحد من الحركة مستمر الوجود من أول المسافة الى النهاية غير مستقر من حيث الاضافة الى حدود المسافة متصور على وجه جزئي ملائم مع القصد المترتب عليه (قوله العضلات) جمع عضلة وهي لحمة مجتمعة مع العصب فى المفاصل (قوله لئلا يحتاج الخ) اشارة الى وجه ترجيح هذا الوجه * قال الفاضل المحشي ينبغي ان يجعل هذا المصدر بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به ثم تحمل الاضافة بمعونة المقام على الاستغراق والا فالمعمول لايعم مثل السرير بالنسبة الى النجار فلا يتم المقصود وأما ما الموصولة فهي عامة وضعاً وبالجملة حذف الضمير أقل تكلفاً * تم كلامه * ولعل هذا منه اشارة الى ترجيح التوجيه الثاني من عدم الحذف الذي هو في التوجيه الاول

(قوله لكان عالما بتفاصيلها) وأما الكسب فيكفيه القصد والعلم جملة * والحاصل أنه فرق بين الخلق والكسب فان الاول افادة الوجود بخلاف الثاني فيكفيه العلم الاجمالى (قوله بل لو سئل عنها) ولو في حال المباشرة (لم يعلم) مع ان العلم بالعلم بعد التوجه والالتفات قطعي الحصول وبه يندفع ما يقال يجوز ان لا يشعر بشعوره أو ان لا يدوم (قوله أى عملكم على ان ما مصدرية) ينبغي أن يجعل هذا المصدر بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به ثم تحمل الاضافة بمعونة المقام على الاستغراق والا فالمعمول لايعم مثل السرير بالنسبة الى النجار فلا يتم المقصود وأما ما الموصولة فهى عامة وضعاً وبالجملة حذف الضمير أقل تكلفاً

﴿ الى هنا تمت حاشية العلامة ملا أحمد على شرح العقائد النسفية ﴾
(وهذه تكملتها لبعض الافاضل)

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

(قوله قد يتوهم) تعريض بالجمهور حيث بالغوا في نفي كون ما موصولة حتى صرح الامام بان مثل ماتنحتون وما يأفكون فى قوله تعالى (فاذا هي تلقف ما يأفكون) مجاز دفعا للاشتراك * قال في شرح المقاصد وأما

الاستدلال بالآية موقوف على كون مامصدرية ولقوله تعالى (الله خالق كل شيء) أي ممكن بدلالة العقل وفعل العبد شيء ممكن وكقوله تعالى (أفمن يخلق كمن لايخلق) في مقام التمدح بالخالقية وكونها مناطاً لاستحقاق العبادة * لايقال فالقائل بكون العبد خالقاً لافعاله يكون من المشركين دون الموحدين * لانا نقول الإشراك هو اثبات الشريك في الالوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس أو بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الاصنام والمعتزلة لايثبتون ذلك بل لايجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره الى الاسباب والآلات التي هي بخلق الله تعالى الا ان مشايخ ماوراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسئلة حتى قالوا ان المجوس أسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا الاشريكا واحدا والمعتزلة أثبتوا شركاء لاتحصى * واحتجت المعتزلة بأنا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي وحركة المرتعش وان الاولى باختياره دون الثانية وبأنه لوكان الكل بخلق الله تعالى لبطل قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب وهو ظاهر * والجواب ان ذلك انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار له أصلا وأما نحن فنثبته على مانحققه ان شاء الله تعالى وقد تمسك بأنه لو كان خالقاً لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب والزاني والسارق الى غير ذلك وهذا جهل عظيم لان المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لامن أوجده أولا يرون ان الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات في الاجسام ولايتصف بذلك وربما يتمسك بقوله تعالى (فتبارك الله أحسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير)* والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير (وهي) أي أفعال العباد (كلها بارادته ومشيئته) قد سبق انهما عندنا عبارة عن معنى واحد

اعتراضهم(١) بان الآية حجة عليكم لا لكم حيث أسند العبادة والنحت والعمل الى المخاطبين فجهل بالمتنازع(٢) (قوله في مقام التمدح) أي فانه يقتضي تفرده بالخلق وشمول خالقيته لكل موجود من الجواهر والاعراض فلو ثبت وصف الخالقية لغيره لفات التمدح (قوله والمعتزلة لايثبتون ذلك) أي لايثبتون الشريك في الالوهية بالمعنيين ويمنعون كون الخالقية مناطاً لاستحقاق العبادة (قوله لبطل قاعدة التكليف) أي لان مناطه الاختيار فقاعدته ان المكلف به أمر اختياري (قوله والمدح الخ) يصح ان تقرأ الاربعة بالجر لانها انما تتعلق بما يصدر اختياراً من فاعله فالاختيار مبني لكل منها وان تقرأ بالرفع أي ولا ارتفع المدح والذم والثواب والعقاب اذ لامعنى للمدح مثلا على ماليس فعلا للفاعل ولا واقعاً بقدرته واختياره (قوله والجواب الخ) وأجيب أيضاً بانه يجوز ان يكون المدح والذم باعتبار المحلية لا الفاعلية كما يمدح الشيء أو يذم باعتبار الحسن والقبح واعتدال القامة وافراط القصر وبان الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف فيما هو خالص حقه وترتبهما على الافعال كترتب سائر العاديات على أسبابها فكما لايصح عندنا ان يقال لم خلق الله تعالى الاحراق

(قوله أفمن يخلق كمن لا يخلق) وقد يوجه بالحمل على خلق الجواهر ولكنه خلاف الظاهر (قوله والمعتزلة لايثبتون ذلك) ويمنعون كون الخلق مناطاً لاستحقاق العبادة وورود الآية السابقة في ذلك المقام (قوله لبطل قاعدة التكليف) وهي ان المكلف به أمر اختياري البتة (قوله والمدح والذم والثواب والعقاب)* قد يقال يجوز ان يمدح ويذم باعتبار المحلية كالمدح بالحسن والذم بالقبح * وأيضاً الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف له فيما هو خالص حقه فلايسئل عن لميتها كما لايسئل عن لمية خلق الاحراق عقيب مساس النار

(١) أي المعتزلة (منه) (٢) قال في أول الفصل* فيه مباحث أولها في خلق أفعال العباد بمعنى انه هل من جملة أفعال الله تعالى خلق الافعال الاختيارية التي للعباد بل لسائر الاحياء مع الاتفاق على انها أفعالهم لا أفعاله اذ القائم والقاعد والآكل والشارب وغير ذلك هو الانسان مثلا وان كان الفعل مخلوقا لله تعالى فان الفعل انما يستند حقيقة الى من قام به لا الى من أوجده الا ترى ان الابيض مثلا هو الجسم وان البياض بخلق الله تعالى وايجاده (منه)

(وحكمه) لايبعد أن يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين (وقضيته) أي قضاؤه وهو عبارة عن الفعل مع زيادة أحكام * لايقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء به لان الرضاء بالقضاء واجب واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر * لانا نقول الكفر مقضي لاقضاء والرضاء انما يجب بالقضاء

عقيب المماسة للنار دون الماء مثلا كذا هنا لايصح ان يقال لم أثاب وعاقب على تلك الافعال (قوله اشارة الى خطاب التكوين) أي فان الله سبحانه أجرى عادته اذا أراد وجود شيء أن يقول له كن فهذا الخطاب حكم على الشيء بان يوجد (قوله وهو عبارة عن الفعل مع زيادة أحكام) يقرب منه قوله في شرح المقاصد انه الخلق كما في قوله تعالى (فقضاهن سبع سموات) قال وقد يكون بمعنى الايجاب والالزام كما في قوله تعالى (وقضى ربك) فتكون الواجبات بالقضاء دون البواقي وفي شرح المواقف ان معناه عند الاشاعرة الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لايزال فليس من الصفات الفعلية وكأن الشارح اختار الاول هنا حذراً من التكرار (قوله والرضاء انما يجب بالقضاء الخ) اعترضه الاصفهاني بان القائل رضيت بقضاء الله لايريد انه رضي بصفة من صفات الله بل انه راض بمقتضي تلك الصفة وهو المقضي * قال والجواب الصحيح ان يقال الرضاء بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث انه من قضاء الله سبحانه ليس بكفر انتهى * وتوضيحه ان للكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعليته له وايجاده إياه ونسبة أخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره انما هو باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضاء بالعكس أشار الى هذا في المواقف[1] وجعله حاصل الجواب المذكور في الشرح فاقتضى ان المراد بالقضاء فيه هو المقضي من حيث تعلق الفعل به فيسقط عنه الاعتراض السابق * على انه يجوز ان يبني على الظاهر لتصريحه في شرح المقاصد به[2] وبوجه ما في الشرح بان القضاء فيه هو الفعل كما سبق ولو سلم انه الارادة فالمراد تعلقها لاهي * ومن البين ان رضاء القلب بفعل الله تعالى بل بتعلق صفته واضح الصحة لاخفاء فيه ثم ان الرضاء بكل منهما يستلزم الرضاء بالمتعلق من حيث انه متعلق مقضي لا من حيث ذاته ولا من سائر الحيثيات كما لايخفى فاختار الشارح ذلك الطريق لان الرضاء بالفعل هو الاصل والمنشأ

(١) قال فيه الثالث لو كان الكفر مرادا لله تعالى لكان واقعاً بقضائه والرضاء بالقضاء واقع اجماعاً فكان الرضاء بالكفر واجباً واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر اتفاقا * قلنا الواجب هو الرضاء بالقضاء لابالمقضي والكفر مقضي لاقضاء * والحاصل ان الانكار المتوجه نحو الكفر انما هو بالنظر الي المحلية دون الفاعلية * قال شارحه يعني ان للكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعليته له وايجاده إياه ونسبة أخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضاء بالعكس (منه) (٢) قال فيه الخامس لو كان أي الكفر مراداً لكان قضاء فوجب الرضاء به والملازمة وبطلان اللازم اجماع * ورد بأنه مقضي لاقضاء ووجوب الرضاء انما هو بالقضاء دون المقضي ودعوى ان المراد بالقضاء الواجب الرضاء به المقضي من المحن والبلايا والمصائب والرزايا لاالصفة الذاتية لله تعالى ممنوع بل هو الخلق والحكم والتقدير * وقد يجاب بان الرضاء بالكفر من حيث انه قضاء الله تعالى طاعة ولا من هذه الحيثية كفر وفيه نظر (منه)

شيأ على ان يقول له كن فيكون (قوله وهو عبارة عن الفعل) يؤيده قوله تعالى (فقضاهن سبع سموات) فهو من الصفات الفعلية وفي شرح المواقف ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ماهي عليه فيما لا يزال فهي من الصفات الذاتية لكن التفسير به ههنا يؤدي الى التكرار (قوله والرضاء انما يجب بالقضاء الخ) * قيل عليه لامعنى للرضاء بصفة من صفات الله تعالى بل المراد هو الرضا بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي فالصواب ان يجاب بأن الرضاء بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقضي ليس بكفر * وأنت خبير بأن رضاء القلب بفعل الله تعالى بل بتعلق صفته أيضاً مما لا سترة في صحته ثم ان الرضاء بهما يستلزم الرضاء بالمتعلق من حيث هو متعلق مقضي لا من حيث ذاته ولا من سائر الحيثيات كما تشهد به سلامة الفطرة ولما كان الرضاء الاول هو الاصل والمنشأ للثاني اختار الشارح هذا الطريق في الجواب فليتأمل

دون المقضى (وتقديره) وهو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد من حسن وقبح ونفع وضر
وما يحويه من زمان ومكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاب والمقصود تعميم ارادة الله وقدرته
لما مر من أن الكل بخلق الله تعالى وهو يستدعى القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار * فان
قيل فيكون الكافر مجبورا فى كفره والفاسق في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة *
قلنا ان الله تعالى أراد منهما الكفر والفسق باختيارهما فلاجبر كما انه تعالى علم منهما الكفر والفسق
بالاختيار ولم يلزم تكليف المحال * والمعتزلة أنكروا ارادة الله تعالى للشرور والقبائح حتى قالوا انه
تعالى أراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعماً منهم ان ارادة القبيح قبيحة
كخلقه وايجاده * ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به فعندهم يكون أكثر مايقع
من أفعال العباد على خلاف ارادة الله تعالى وهذا شنيع جدا * حكي عن عمرو بن عبيد أنه قال ماألزمني
أحد مثل ماألزمني مجوسى كان معي في السفينة فقلت له لم لا تسلم فقال لان الله تعالى لم يرد اسلامي فاذا
أراد الله اسلامي أسلمت فقلت للمجوسى ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن الشياطين لايتركونك فقال
المجوسى فأنا أكون مع الشريك الاغلب * وحكي ان القاضى عبد الجبار الهمداني دخل على الصاحب
ابن عباد وعنده الاستاذ أبو اسحق الاسفرائيني فلما رأى الاستاذ قال سبحان من تنزه عن الفحشاء
فقال الاستاذ على الفور سبحان من لايجري في ملكه الا مايشاء * والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم
الارادة والنهي عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر مرادا وكفره غير مراد * ونحن نعلم ان الشئ قد
لا يكون مرادا ويأمر به وقد يكون مرادا وينهي عنه لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى أولانه
لايسئل عن ما يفعل ألا ترى ان السيد اذا أراد أن يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره بالشئ
ولا يريده منه وقد يتمسك من الجانبين بالآيات وباب التأويل مفتوح على الفريقين

للرضاء بمتعلقه (قوله وهو تحديد كل مخلوق) عرفه في شرح المواقف بان ايجاده تعالى الاشياء على
قدر مخصوص وتقدير معين فى ذواتها وأحوالها قيل وهو التعريف الجامع خلاف مافى الشرح
فان حاصله تحديد صفات المخلوق وأحواله فيرد عليه تقدير ذات الشئ (قوله فيكون الكافر
مجبوراً الخ) أي لان الكفر والفسق مراد لله تعالى ووقوع خلاف مراده محال فالتكليف به
تكليف بما لايطاق وسيأتي هذا السؤال فى الشرح قريباً على وجه أعم لشموله كل ممكن وقصور
هذا على ما وجد وأبين لانه فصل فيه هناك مالم يفصل هنا (قوله كما انه علم منهما الكفر والفسق)
يستفاد منه الزام للمعتزلة توجيهه ان ماعلم الله عدمه من أفعال العبد فهو ممتنع الصدور عنه وماعلم
وجوده منها فهو واجب الصدور وانه يبطل الاختيار اذ لاقدرة على الواجب والممتنع فما لزمنا فى
مسئلة خاق الاعمال لزمكم فى مسئلة علم الله تعالى فما هو جوابكم فهو جوابنا وسيأتي التنبيه على
مايرد عليه وان قال الامام لو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا عليه حرفا (قوله حكي
عن عمرو بن عبيد الخ) تخلص المعتزلة عن هذا الالزام بانه تعالى أراد من العباد الايمان والطاعة
برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا نقيصة في عدم وقوع ذلك كالملك اذا أراد دخول القوم داره
رغبة واختياراً فلم يفعلوا قال في شرح المقاصد وليس بشئ * لانه لم يقع هذا المراد ووقع مراد العبيد
والخدم وكفى بهذا نقيصة ومغلوبية (قوله وقد يتمسك من الجانبين بالآيات) منها من جانب أهل

(قوله حكي عن عمرو بن عبيد الخ) قالت المعتزلة انه تعالى أراد من العباد ايمانهم رغبة واختياراً لا جبراً واضطراراً فلا نقص ولا مغلوبية فى عدم وقوع ذلك كالملك اذا أراد من القوم ان يدخلوا داره رغبة فلم يدخلوا وليس بشئ اذ عدم وقوع هذا المراد نوع نقص ومغلوبية ولا أقل من الشناعة وقيل لايفهم من الارادة الغير المجبرة الا الرضا وهو مذهب أهل السنة وهو كلام خال عن التحصيل اذ الرضاء عندهم هو الارادة مطلقاً وعندنا هو الارادة مع ترك الاعتراض أو نفس ذلك الترك فانه أمر قد يجامع تعلق الارادة وقد لايجامعه * ثم تخلف المراد عن تعلق الارادة نقص عندنا فلا يجوز في حقه تعالى

(وللعباد أفعال اختيارية يثابون بها) ان كانت طاعة (ويعاقبون عليها) ان كانت معصية * لا كما زعمت الجبرية من أنه لافعل للعبد أصلا وان حركاته بمنزلة حركات الجمادات لاقدرة للعبد عليها ولا قصد ولا اختيار * وهذا باطل لانا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش ونعلم ان الاولى باختياره دون الثانية ولانه لولم يكن للعبد فعل أصلا لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب

السنة (ولوشاء الله لجمعهم على الهدى* ولوشاء لهديكم* ان كان الله يريد ان يغويكم)ومن جانب المعتزلة (سيقول الذين أشركوا لوشاء الله ما أشركنا) أي لوشاء عدم اشراكنا وقد كذبهم فى ذلك بقوله تعالى (كذلك كذب الذين من قبلهم وما الله يريد ظلما للعباد) والتأويل ان التكذيب لقولهم ذلك على وجه السخرية والتعلل لعدم اجابتهم وانقيادهم فما صدر عنهم حق أريد به باطل ولذا ذمهم بالتكذيب دون الكذب وقال آخرا (فلوشاء لهداكم) وان المعنى انه لا يريد ظلمه للعباد لا أنه لايريد ظلم بعضهم لبعض (قوله وللعباد أفعال اختياريه) اعلم ان المؤثر في فعل العبد بالخلق والايجاد اما قدرة الله تعالى فقط من غير دخل لقدرة العبد وهو مذهب الجبرية أو مع دخلها بالكسب وهو مذهب الاشعري أو قدرة العبد فقط بلا ايجاب وهو مذهب جمهور المعتزلة أو بالايجاب وهو مذهب الحكماء والمشهور فيما بين القوم عن إمام الحرمين لكن صرح في الارشاد وغيرها بخلافه قاله الشارح[1] أو بمجموع القدرتين على ان يؤثرا في أصل الفعل وهو مذهب الاستاذ منا والنجار من المعتزلة أو على ان تؤثر قدرة الله تعالى فى أصله وقدرة العبد في وصفه بان يجعله موصوفا بمثل كونه طاعة أو معصية وهو مذهب القاضى أبي بكر ثم الاستاذ ان أراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بتوسط هذه الاعانة على ما قدره البعض فقريب من الحق وان أراد ان كلا من القدرتين مستقلة بالتأثير فباطل لامتناع مؤثرين لاثر واحد والحق في هذه المسئلة مذهب الاشعري وهو ان لاجبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين أي ان للعبد اختيارا فيأفعال نفسه لكنه ليس منه لانه لا يوجد شيأ بل من الله تعالى ويسمى هذا جبراً متوسطا (قوله لا كما زعمت الجبرية)هو بموحدة ساكنة من الجبر خلاف القدر وقد تحرك لمزاوجة القدرية والمراد الجهمية أصحاب جهم بن صفوان (قوله لما صح تكليفه) أي لان الضرورة شاهدة بامتناع تكليف الجمادات (قوله ولاترتب استحقاق الثواب) أي فيما سبق قريباً من ان الثواب والعقاب تصرف الله فـما هو خالص حقه فلا يسئل عن لميته *وقد يوجه بأنه لو لم يكن للعبد فعل أصلا لما

(١) قال فى شرح المقاصد ثم المشهور فيما بين القوم والمذكور في كتبهم ان مذهب إمام الحرمين ان فعل العبد واقع بقدرته وارادته كما هو رأي الحكماء وهذا خلاف ماصرح به الامام فيما وقع أيضا من كتبه قال في الارشاد اتفق أئمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه وان الحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ماتتعلق قدرة العباد به وبين مالا تتعلق فان تعلق الصفة بشئ لايستلزم تأثيرها فيه كالعلم بالمعلوم والارادة بفعل الغير فالقدرة الحادثة لاتؤثر فى مقدورها واتفقت المعتزلة ومن تابعهم من أهل الزيغ على ان العباد موجدون لافعالهم مخترعون لها بقدرهم هذا كلامه* ثم أورد أدلة الاصحاب وأجاب عن شبه المعتزلة وبالغ فى الرد عليهم وعلى الجبرية وأثبت للعبد كسباً وقدرة مقارنة للفعل غير مؤثرة فيه (منه)

وهو مذهب الجبرية أو بلا تأثير لقدرته وهو مذهب الاشعري أو قدرة العبد فقط بلا ايجاب واضطرار وهو مذهب المعتزلة أو بالايجاب وامتناع التخلف وهو مذهب الفلاسفة والمروي عن امام الحرمين أو مجموع القدرتين على ان يؤثرا في أصل الفعل وهو مذهب الاستاذ أو على ان تؤثر قدرة العبد فى وصفه بأن تجعله موصوفا بمثل كونه طاعة أومعصية وهو مذهب القاضى أبو بكر والمقصود ههنا ان للعبد فعلا ينسب الى قدرته سواء كانت جزء المؤثر كما هو مذهب الاستاذ أو مدارا محضاً كما هو مذهب الاشعري ويجب ان يعلم ان جميع أفعال الحيوانات على هذا التفصيل من المذاهب الا ان بعض الادلة لايجري الا في المكلف فلذلك خصصوا العباد بالذكر (قوله لما صح تكليفه) لبطلان تكليف الجماد بالضرورة وأما قوله ولا ترتب استحقاق الثواب ففيه نظر مر ذكره *وقد يرد أيضاً على الجبرية بعدم فائدة التكليف ولا يرد بهذا على الاشعري لجواز أن يكون داعياً لاختيار الفعل

(قوله فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى وارادته الخ) هذا بيان الجبر وعدم التمكن بالنسبة الى كل ممكن وما سبق من قوله فان قيل فيكون الكافر مجبورا الخ بيان بالنسبة الى الموجودات فقط وقد فصل فى السؤال والجواب ههنا مالم يفصل هناك (قوله فيجب) والاجاز انقلاب علمه تعالى جهلا وتخلف المراد عن ارادته وهكذا الحال في الامتناع * وأنت خبير بأن الاعدام الازلية ليست بالارادة لان أثر الارادة حادث فتعميم الارادة محل بحث ولذا ورد في الحديث المرفوع ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن * والاظهر ان يقال ان تعلقت الارادة بالوجود يجب والا يمتنع لانها علة الوجود وعدم العلة علة العدم * هذا والمعتزلة لما جوزوا التخلف عن الارادة فى غير فعل نفسه لم يتوجه السؤال بتعميم الارادة عليهم (قوله فان قيل فيكون حينئذ فعله الاختياري واجباً) قد تمنع هذه المقدمة أيضاً لان العلم تابع للمعلوم فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وسلب القدرة والاختيار وكذلك الارادة اذا تفرعت عن علمه تعالى بالاختيار من العبد للفعل فتأمل (قوله محقق للاختيار) فلا يكون فعل العبد كحركة الجماد وهو المقصود ههنا وأما أن ذلك الاختيار ليس من العبد لانه لا يوجد شيأ فيكون من الله تعالى فيلزم الجبر فذلك مذهب الاشعرى وهو جبر متوسط وأما الذاهبون مذهب الاستاذ فلهم أن يقولوا الاختيار بمعنى الارادة صفة من شأنها ان تتعلق بكل من الطرفين بلا داع ومرجح فكون الاختيار من الله تعالى لا يستلزم الجبر كما أن صدور ارادته تعالى عن ذاته بالايجاب لا ينافي كونه تعالى فاعلا مختاراً بالاتفاق (قوله وأيضاً منقوض الخ) توجيه النقض بالعلم ظاهر وأما بالارادة فمبني على أزلية تعلقاتها أيضاً وقد يجاب بأن الاختيار هو التمكن من ارادة الضد حال ارادة الشئ لا بعدها وكان يمكن في الازل ان تتعلق ارادته تعالى بالترك بدل الفعل وليس قبل تعلقها تعلق علم موجب له اذ لا قبل للازل بخلاف ارادة العبد فتدبر

على أفعاله ولا اسناد الافعال التي تقتضى سابقية القصد والاختيار اليه على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب بخلاف مثل طال الغلام واسود لونه والنصوص القطعية تنفي ذلك كقوله تعالى (جزاء بما كانوا يعملون) وقوله تعالى (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) الى غير ذلك * فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى وارادته الجبر لازم قطعاً لانهما اما أن يتعلقا بوجود الفعل فيجب أو بعدمه فيمتنع ولا اختيار مع الوجوب والامتناع * قلنا يعلم ويريد ان العبد يفعله أو يتركه باختياره فلا اشكال * فان قيل فيكون فعله الاختياري واجباً أو ممتنعاً وهذا ينافي الاختيار * قلنا ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف وأيضاً منقوض بأفعال البارى جل ذكره لان علمه وارادته متعلقان بأفعاله فيلزم أن يكون فعله واجباً عليه * فان قيل لامعنى لكون العبد فاعلا

أثيب للامتثال وعوقب للمخالفة فتلغو فائدة التكليف * ولا يتوجه هذا على الاشعري لجواز ان تكون الفائدة كون التكليف داعياً لاختيار الفعل (قوله التي تقتضي سابقية القصد) أي فان اسنادها حقيقي على سبيل الحقيقة يتوقف على سبق الاختيار فلو أتى النائم بصورة سجود لم يعد ساجداً حقيقة بخلاف الافعال التي لا تقتضي ذلك كطال الغلام واسود لونه ونحوهما مما يكون الفاعل فيه قابلا لا موجداً فان اسنادها حقيقي لا يتوقف على ماذكر لانها مستندة الى ما معناها قائم به ووصف له وحقه أن يسند اليه ولا معنى للاسناد الحقيقى الا كون الفعل مثلا مسندا كذلك (قوله أو بعدمه فيمتنع) كذا فى شرح المقاصد أيضاً * وفيه بحث لان الاعدام الازلية ليست بالارادة لان أثر الارادة حادث فالاولى أن يقال أولا فيمتنع أى لان العلم تعلق بعدمه ولان الارادة لم تتعلق بوجوده ثم السؤال بتعميم الارادة لا يرد على المعتزلة لمنعهم ذلك التعميم فلهم أن يقولوا أولا لانسلم الحصر لجواز أن لا تتعلق ارادة الله تعالى بشئ من طرفى الفعل والترك وثانياً لانسلم وجوب وقوع ماأراده الله تعالى من العبد على ماهو المذهب عندهم (قوله قلنا ممنوع) اى ماذكر من منافاة الاختيار * وقد يقال أيضاً لانسلم ان تعلق العلم بالفعل مثلا يكون به واجباً لان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم ألا ترى أن صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة لان الفرس في حد نفسه هكذا ولا يتصور أن ينعكس الحال فالعلم بأن زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان هو بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم فى وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار (قوله وأيضاً منقوض بأفعال البارى) لان الله تعالى عالم في الازل بأفعاله وجودا وعدما ومريد لها فيلزم أن لا يكون فاعلا مختارا * ويمكن دفعه بأن الاختيارية مايكون الفاعل متمكناً من تركه عند

(ارادة)

بالاختيار الا كونه موجدا لافعاله بالقصد والارادة وقد سبق ان الله تعالي مستقل بخلق الافعال وايجادها ومعلوم ان المقدور الواحد لايدخل تحت قدرتين مستقلتين * قلنا لا كلام في قوة هذا الكلام ومتانته الا انه لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تعالي وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا في بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا في التفصي عن هذا المضيق الي القول بأن الله تعالى خالق كل شيء والعبد كاسب * وتحقيقه أن صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد داخل تحت القدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور الله تعالى بجهة الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب وهذا القدر من المعني ضروري وان لم نقدر على أزيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وايجاده مع مافيه للعبد من القدرة والاختيار ولهم في الفرق بينهما عبارات مثل ان الكسب ماوقع بآلة والخلق لابآلة والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق مقدور وقع لا في محل قدرته والكسب لايصح انفراد القادر به والخلق يصح * فان قيل فقد أثبتم مانسبتم

ارادة فعله لابعده وهذا متحقق في فعله تعالى لان ارادته قديمة متعلقة في الازل بأنه يقع في وقته وجائز أن تتعلق حينئذ بتركه وليس حينئذ سابقه علم ليتحقق الوجوب أو الامتناع اذلاقبل للازل والحاصل كما في شرح المقاصد ان تعلق العلم والارادة معاً فلامحذور بخلاف ارادة العبد فليتأمل (قوله ومتانته) هو بفتح الميم وبمثناة فوقية ثم نون القوة من المتن وهو ماصاب من الارض وارتفع (قوله مدخلا) أى بالمقارنة على سبيل الدوران والترتب العادى المحض لاعلى سبيل التأثير اذ لاحكم للضرورة فيه (قوله في التفصي) هو بالفاء من فصى الشيء يفصيه اذافصله كما في القاموس وفى الديوان التفصي التخلص من موضع ضيق (قوله وتحقيقه ان صرف العبد قدرته الخ) صرف الارادة جعلها متعلقة بالفعل وعنه ينشأ صرف القدرة ويترتب على ذلك أن يخلق الله تعالى صفة متعلقة بالفعل مقارنة له هي القدرة والاستطاعة ولامحذور لان تقدم الشيء باعتبار ذاته لاينافي تأخره بحسب وصفه كما يقول رماه فقتله فان الرمي باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلا وذلك عند تحقق الموت وزعم بعضهم ان صرف القدرة قصد استعمالها قال وهو غير القصد الذى تحدث عنه القدرة كما سيأتي أن صرف القدرة متأخر عن القدرة المتأخرة عن القصد * ورد بأن قصد الاستعمال يقتضي أن توجد القدرة ولاتستعمل فلا تكون مع الفعل كما هو مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل (قوله عقيب ذلك) أى بالذات لابالزمان كما سيأتي ان القدرة مع الفعل (قوله وهذا القدر من المعني ضروري) يريد أن ماذكر من التحقيق معلوم ضرورة فما احتجنا في ذلك التفصى الى القول به ولم نقدر على تحقيقه على وجه أبين وأقرب الى الافهام لعسر هذا المقام (قوله في محل قدرته) الضمير للكسب والنسبة مجازية أو للكاسب المدلول عليه بلفظ الكسب ومثله ضمير الخلق وقال في التلويح ان حركة زيد مثلا وقعت بخلق الله تعالى في غير من قامت به القدرة وهو زيد ووقعت بكسب زيد في المحل الذى قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد قال والحاصل ان أثر الخالق إيجاد الفعل في أمر خارج من ذاته وأثر الكاسب صفة فعل قائم به

(قوله مدخلا فى بعض الافعال) أي بالدوران والترتب المحض كالاحراق بالنسبة الى مسيس النار لا بالتأثير اذ لا حكم للضرورة فيه (قوله وتحقيقه ان صرف العبد الخ) صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وهو بتعلق الارادة بمعنى انه يصير سببا لان يخلق الله صفة متعلقة بالفعل وأما صرف الارادة أى جعلها متعلقة فيجوز أن يكون لذاتها على ماعرفت في ارادة الله تعالى وقيل صرف القدرة قصد استعمالها وهو غير القصد الذي تحدث عنده القدرة كما سيجيء لان صرف القدرة متأخر عن القدرة المتأخرة عن القصد وليس بشيء * لان قصد الاستعمال يقتضى أن توجد القدرة ولا تستعمل فلا تكون مع الفعل كما هو مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل ثم ان تقدم الشيء باعتبار ذاته لاينافي تأخره بحسب وصفه كما فى قولك رماه فقتله فان الرمي باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلا وذلك عند تحقق الموت (قوله وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك) هذا هو التعقيب الذاتي والا فالقدرة مع الفعل

الي المعتزلة من اثبات الشركة * قلنا الشركة أن يجتمع اثنان على شيء واحد وينفرد كل منهما بما هو له دون الآخر كشركاء القرية والمحلة وكما اذا جعل العبد خالقاً لافعاله والصانع خالقاً لسائر الاعراض والاجسام بخلاف ما اذا أضيف أمر الى شيئين بجهتين مختلفتين كالأرض تكون ملكا لله تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب * فان قيل فكيف كان كسب القبيح قبيحا سفها موجباً لاستحقاق الذم والعقاب بخلاف خلقه * قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيأ الا وله عاقبة حميدة وان لم نطلع عليها فجزمنا بان ما نستقبحه من الافعال قد يكون له فيها حكم ومصالح كما في خلق الاجسام الخبيثة الضارة المؤلمة بخلاف الكسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهي عنه قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب (والحسن منها) أي من أفعال العباد وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الآجل والاحسن أن يفسر بما لا يكون متعلقاً للذم والعقاب ليشمل المباح (برضاء الله تعالى) أي بارادته من غير اعتراض (والقبيح منها) وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل (ليس برضاه) لما عليه من الاعتراض قال الله تعالى (ولا يرضى لعباده الكفر) يعني أن الارادة والمشيئة والتقدير يتعلق بالكل والرضا والمحبة والامر لا يتعلق الا بالحسن دون القبيح (والاستطاعة مع الفعل) خلافا للمعتزلة (وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل) اشارة الى ما ذكره صاحب التبصرة من أنها عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية

(قوله وينفرد كل منهما بما هو له) قيل فحينئذ لا شركة في مذهب الاستاذ مع انه أقبح شركة من مذهب المعتزلة فالاولى أن يقال الشركة اجتماع الاثنين على ايجاد شيء واحد أو انفراد كل في الايجاد انتهى * ورد بأن كلا من المؤثرين منفرد بماله من دخله في التأثير على ان تأثير قدرة العبد في بعض الامور بجعل الله وخلقه ليس أقبح من نفي دخل قدرة الله تعالى بالكلية (قوله أي بارادة الله تعالى من غير اعتراض) يجوز أيضاً أن يفسر بنفس ترك الاعتراض وعليه مشي في المواقف وذهب كثير من المتكلمين الي أن الرضا والمحبة بمعنى الارادة ونقله بعضهم عن الاشعري والآمدي عن المعظم لتقاربها لغة فان من أراد شيأ أو شاءه فقد رضيه وأحبه وقال امام الحرمين ان من حقق من النظار لم يكف عن القول بأن المعاصي بمحبته وهذا وان كان لا يلزم به ضرر في الاعتقاد اذ كان مناط العقاب مخالفة النهي وان كان متعلقه محبوبا لكنه خلاف النصوص من قوله تعالى (ولا يرضي لعباده الكفر * لا يحب الكافرين * لا يحب الفساد) وغير ذلك (قوله والاستطاعة مع الفعل) هذا مذهب الشيخ أبي الحسن وأصحابه وبه قال كثير من المعتزلة كالنجار ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وأبي عيسى الوراق وغيرهم ثم الاستطاعة والقدرة والقوة والطاقة والوسع أسماء متقاربة عند أهل اللغة مترادفة عند المتكلمين (قوله خلافا للمعتزلة) المراد أكثرهم قالوا القدرة تتعلق بالفعل قبل وجوده ويستحيل تعلقها به حال حدوثه ثم اختلفوا في انه هل يجب بقاؤها الى حال وجود المقدور وان لم تكن القدرة الباقية قدرة عليه بل شرط لوجوده كالبنية المخصوصة المشروطة في وجود الافعال المقدورة فأثبته بعضهم ونفاه آخرون فجوزوا انتفاء القدرة حال الوجود وبقول المعتزلة قال الضرارية وكثير من الكرامية كما في البداية وغيرها (قوله وهي حقيقة القدرة) أي

(قوله وينفرد كل منهما بما هو له) قيل فحينئذ لا شركة في مذهب الاستاذ مع انه أقبح شركة من مذهب المعتزلة وليس بشيء * لان كلا من المؤثرين منفرد بماله من دخله في التأثير * على ان تأثير قدرة العبد في بعض الامور بجعل الله تعالى وخلقه كذلك ليس أقبح من نفي دخل قدرة الله تعالى بالكلية ولا يجري في ملكه الا ما يشاء

وهي علة للفعل والجمهور على أنها شرط لأداءه الفعل لا علته وبالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصدا كتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب ولهذا ذم الله الكافرين بانهم لا يستطيعون السمع واذا كانت الاستطاعة عرضاً وجب أن تكون مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما مر من امتناع بقاء الاعراض* فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في امكان تجدد الأمثال عقيب الزوال فمن أين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة * قلنا انما ندعى لزوم ذلك اذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة وأما اذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم بأن القدرة التي بها الفعل لا تكون الا مقارنة له ثم ان ادعيتم انه لابد لها من أمثال سابقة حتى لا يمكن الفعل بأول مايحدث من القدرة فعليكم البيان * وأما مايقال لو فرضنا بقاء القدرة السابقة الى آن الفعل إما بجدد الامثال أو باستقامة بقاء الاعراض فان قالوا بجواز وجود الفعل بها في الحالة الاولى فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة وان قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلا مرجح اذ القدرة بحالها لم تتغير ولم يحدث فيها معنى آخر لاستحالة ذلك على الاعراض فلم صار الفعل بها في الحالة

نفسها وعينها (قوله وهى علة للفعل) هو من كلام صاحب التبصرة وهو المقصود بالاشارة من عبارة المصنف حيث قال التى يكون بها الفعل والمراد بالعلة عنده وبالشرط عند الجمهور هما العاديان كالنار للاحراق ويبس ملاقيها له فيسقط قول بعضهم ان العلة هى المؤثر فيكون هذا مذهب الاعتزال على انه يجوز أن يفسر بما من شأنها التأثير ومامن شأنه توقف تأثير الفاعل عليه فيسقط أيضاً قوله فان فسرت العلة بما من شأنه التأثير لم يكن لانكار الجمهور معنى لان غير الجبرية يقولون بها بهذا المعنى (قوله فيستحق الذم والعقاب) أى على ترك الواجبات لتضييعه قدرة فعلها بعدم القصد اليه وان استحقهما على فعل المنهيات بوجه آخر هو قصده الى ارتكابها فيسقط مايقال من أن هذا يدل على انه يستحق الذم لتضييع قدرة الخير لا لصرف قدرته الى الشر (قوله بأنهم لا يستطيعون السمع) أي لانهم صرفوا قدرتهم الي ضده من التصام عن الحق فكانوا مضيعين بذلك لقدرة فعل الخير الذى هو الاصغاء الى الحق (قوله والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة) لايرد النقض بالقدرة القديمة لانها ليست من قبيل الاعراض* ثم لايخفى ان الكلام الزامى على من يقول بتأثير القدرة الحادثة وصرح بذلك فى شرح المقاصد فلايرد انه لامدخل للاستطاعة فى وجود الفعل حتي يمتنع بدونها فيسقط ما قيل من ان المحال هو وجود المعلول بدون أن يكون له علة أصلا واللازم هو وجوده بعلة سابقة واستحالة ذلك نفس المتنازع فيه ووجه سقوطه ان العلة المؤثرة يمتنع تخلف المعلول عنها (قوله فقد اعترفتم الخ) ظاهره أن نفى وجود المثل السابق ليس داخلا فى دعوى الاشعرى وفيه أن المنقول فى المواقف وغيره عن الشيخ وأصحابه ان القدرة الحادثة مع الفعل ولاتوجد قبله فمذهبه أن لاقدرة قبل الفعل أصلا (قوله وامامايقال) أى في جواب السؤال السابق (قوله لاستحالة ذلك على الاعراض) أى لانه يستلزم قيام العرض بالعرض وهو محال* ويرد عليه أن الممتنع انما هو قيام الوصف الوجودى فيجوز أن يكون ذلك الحادث أمرا اعتباريا مثل العرض بالعرض ويرد عليه أنه يجوز أن يكون الحادث وصفاً اعتباريا مثل رسوخ القدرة لامعنى موجودا يمتنع قيامه بمثله

أن تقول من شأنها التأثير عنده ومن شأنها توقف تأثير الفاعل عليه عندهم فتأمل (قوله فكان هو المضيع) يشير الى وجه الذم فى ترك الواجبات وان لم يكتسب القبيح وهو لا ينافى الذم في فعل المنهيات بوجه آخر وهو صرف القدرة اليه على ما سيجئ (قوله والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة) لا يخفى ان هذا الكلام الزامى على من يقول بتأثير القدرة الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة فى وجود الفعل حتى يستحيل بدونها (قوله لما مر من امتناع بقاء الاعراض) فلا نقض بقدرة الله تعالى اذ ليست من قبيل الاعراض عندهم (قوله فقد اعترفتم بان القدرة الخ) حاصله انه ليس نفي وجود المثل السابق داخلا في دعوى الاشعري وفيه بحث اذ المذهب ان لاقدرة قبل الفعل أصلا ومدعي المعتزلة جوازها قبله لا أنه لابد من مثل سابق كما ستعرفه (قوله لاستحالة ذلك على الاعراض) والا يلزم قيام

الثانية واجبا وفي الحالة الاولي ممتنعاً * ففيه نظر لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية وبأن حدوث كل فعل يجب أن يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان ألبتة حتى يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط ولانه يجوز أن يمتنع الفعل في الحالة الاولي لانتفاء شرط أو وجود مانع ويجب في الثانية لتمام الشرائط مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء * ومن هنا ذهب بعضهم الى أنه ان أريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فالحق أنها مع الفعل والا فقبله وأما امتناع بقاء الاعراض فبني على مقدمات صعبة البيان وهي ان بقاء الشيء أمر محقق زائد عليه وأنه يمتنع قيام العرض بالعرض وأنه يمتنع قيامهما معا بالمحل * ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة

رسوخ القدرة (قوله لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية) هذا خلاف ماتقدم من نقل مذهبهم على ماحققه شارح المواقف وتبعاً للآمدي[1] وغيره (قوله ولانه يجوز الخ) ابطال للشق الثاني من الترديد الواقع في الجواب السابق كما ان ما قبله ابطال للشق الاول منه (قوله ومن هنا) أى ومن ان الفعل قد يمتنع لانتفاء شرط أو وجود مانع ثم يجب لتمام شرائطه وانتفاء موانعه (قوله ذهب بعضهم) هو الامام الرازى قال ان من ذهب الى ان الاستطاعة حاصلة قبل الفعل فقوله صحيح من حيث انه يريد بها اعتدال المزاج وسلامة الاعضاء اذ لاشك في حصول ذلك قبل الفعل وكذا من ذهب الى انها تحصل معه من حيث انه يريد القدرة مع انضمام الداعية الجازمة لوجوب مقارنة الأثر للمؤثر وحاصله أن مراد الاولين بالقدرة القوة التي هي مبدأ للافعال المختلفة سواء كملت جهات تأثيرها أولم تكمل ومراد غيرهم القوة التي كملت جهات تأثيرها وبه يرتفع النزاع بين الفريقين قال في شرح المقاصد الا ان الشيخ لما لم يقل بتأثير القدرة الحادثة فسرنا التأثير بما يعم الكسب وذلك بحصول جميع الشرائط التي جرت العادة بحصول الفعل عندها فصار الحاصل ان القوة مع جميع جهات حصول الفعل بها لزوما أومعها عادة مقارنة وبدون ذلك سابقة (قوله وأما امتناع بقاء الاعراض) تنبيه على قصور الدليل السابق (قوله ان بقاء الشيء أمر محقق زائد عليه) أي على وجوده واستدل له بأن الوجود متحقق بدونه كما في آن الحدوث ووجه الصعوبة انه منقوض اجمالا بالحدوث فان الوجود متحقق بعده بدونه بناء على انه الخروج من العدم الى الوجود كما هو مذهب الشيخ لا المسبوقية بالعدم مع انه ليس بزائد وجودي وتفصيلا بأن تجدد الاتصاف بصفة لا يقتضي كونها وجودية كتجدد معية الباري تعالى مع الحادث لجواز الاتصاف بالعدميات (قوله وانه يمتنع قيام العرض بالعرض) هو مبنى على تفسير القيام بالتبعية في التحيز وقدسبق مافيه (قوله وانه يمتنع قيامهما معا بالمحل) أي قيام الشيء وبقاؤه بمعني تبعيتهما للمحل في التحيز * وبيانه انه لو جاز قيامهما معا به لم

(قوله ومن هنا ذهب بعضهم) وهو الامام الرازي وبه يرتفع نزاع الفريقين الا ان الشيخ لما لم يقل بتأثير القدرة الحادثة فسروا التأثير بما يعم الكسب فصار الحاصل ان القدرة مع جميع جهات حصول الفعل بها أو معها مقارنة وبدونها سابقة وفي كلام الآمدي ان القدرة الحادثة من شأنها التأثير لكن عدم التأثير بالفعل لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى وحينئذ لا اشكال أصلا (قوله وانه يمتنع قيامهما) أى قيام الشيء وبقاؤه (معا بالمحل) بمعنى تبعيتهما له في التحيز والا فليس جعل أحدهما صفة للآخر أولى من العكس بل الكل صفة المتبوع ووجه الصعوبة فيه ان تابع شيء في التحيز يجوز ان يكون تابعا لآخر بخصوصية ذاتية بينهما

---

(١) قال الآمدي في ابكار الافكار وذهب أكثر المعتزلة والبكرية وكثير من الزيدية والمرجئة كضرار بن عمر وحفص الفرد الى ان القدرة يستحيل تعلقها بالحادث وقت حدوثه وانما تتعلق به قبل حدوثه ثم اختلف هؤلاء فمنهم من جوز انتفاء القدرة في الحالة الثانية من وجودها وجوز وجود مقدورها في الحالة الثانية ومنهم من منع ذلك وأوجب بقاءها الى حالة وجود مقدورها بحكم الاشتراط كاشتراط النية المخصوصة وان لم تكن قدرة عليه في تلك الحالة انتهى (منه)

(يكن)

ان الكافر مكلف بالايمان وتارك الصلاة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم تكن الاستطاعة متحققة حينئذ لزم تكليف العاجز وهو باطل * أشار الى الجواب بقوله (ويقع هذا الاسم) يعني لفظ الاستطاعة (على سلامة الاسباب والآلات والجوارح) كما في قوله تعالي (ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) * فان قيل الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الاسباب والآلات ليست صفة له فكيف يصح تفسيرها بها * قلنا المراد سلامة اسبابه وآلاته والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال هو ذو سلامة اسباب وآلات الا انه لتركبه لايشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة (وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة) التي هي سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الاول فان أريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فالملازمة مسلمة فلا نسلم استحالة تكليف العاجز بهذا المعنى وان أريد به عدمها بالمعنى الثاني فلا نسلم لزومه لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات وان لم تحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل وقد يجاب بأن القدرة صالحة للضدين عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان فلا اختلاف بينهما الا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان المكلف به الا انه صرف قدرته الي الكفر وضيع باختياره صرفها الي الايمان فاستحق الذم والعقاب ولايخفى ان في هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل لان القدرة على الايمان في حال الكفر تكون قبل الايمان لا محالة * فان أجيب بأن المرد ان القدرة وان صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق بأحدها لا تكون الا معه حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك

يكن جعل أحدهما صفة للآخر أولى من العكس فيلزم كون البقاء صفة للمحل لا للعرض * ووجه الصعوبة فيه ان تابع الشئ في التحيز يجوز أن يكون ناعتاً للآخر بخصوصية ذاتية بينهما (قوله قلنا المراد سلامة أسبابه) يعنى ان للمكلف وصفاً اضافياً قائماً به يعبرعنه تارة بلفظ مجمل دال على الاضافة ضمناً وهو لفظ الاستطاعة وأخري بلفظ مفصل دال عليها صريحاً وهو لفظ سلامة الاسباب فلا تغاير الا بالاجمال والتفصيل كما في التمول وكثرة المال * والاصوب في الجواب أن يقال ان القوم وان فسروا الاستطاعة بسلامة الاسباب لكنهم يتسامحون في ذلك اذلم يقصدوا بها معناها الصريح بل مايفهم منها مما هو صفة للمكلف أعنى كونه بحيث سلمت أسبابه واعتمدوا في ذلك على ظهور ان الاستطاعة صفة للمكلف وما فسرت به ليس صفة له فلابد أن يقصد معنى هو صفته ثم ان دلالة سلامة أسباب المكلف على كونه بحيث سلمت أسبابه واضحة لاتشتبه فالمقصود من قولهم سلامة الاسباب هو معنى كون المكلف بحيث سلمت أسبابه هكذا حقق في حواشي المطول وهو ماذكر في الشرح جاريان في نظائر هذا الحمل كما في قولهم العلم حصول الصورة والحق مطابقة الواقع للحكم والدلالة فهم السامع المعنى من اللفظ (قوله تعتمد على هذه الاستطاعة) الحكمة في ذلك كما قيل ان سلامة الاسباب مناط خلق الله تعالى القدرة الحقيقية للعبد عند قصده الفعل فبعد سلامتها لاحاجة من جهته الا الي القصد (قوله عند أبي حنيفة) خالفه في ذلك الشيخ وأكثر أصحابه فقالوا لاتصلح للضدين بل لاتتعلق بمقدورين مطلقاً والمسئلة على التحقيق مبنية على التحصيل السابق غير

(قوله المراد سلامة أسبابه) يعني ان للمكلف وصفا اضافيا يعبر عنه تارة بلفظ مجمل دال على الاضافة ضمنا وتارة بلفظ مفصل دال عليها صريحا فلا فرق الا بالاجمال والتفصيل ونظيره التمول وكثرة المال وكون الاستطاعة وصفاً ذاتياً للمكلف ممنوع والا لم يصح تفسيرها بسلامة أسبابه وقوله هو ذو سلامة أسباب يفيد صحة الحمل لا صحة التفسير هذا * والاقرب ما أفاده بعض الافاضل من أن أمثاله مبنية على التسامح فان وصف المكلف كونه بحيث سلمت أسبابه ولوضوح الامر تسوع في عد سلامة الاسباب وصفا له (قوله تعتمد على هذه الاستطاعة) والسر فيه ان سلامة الاسباب مناط خلق الله تعالي القدرة الحقيقية عند القصد بالفعل فبعد السلامة لاحاجة من جهة العبد الا الى القصد

هي القدرة المتعلقة به وأما نفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين* قلنا هذا مما لايتصور فيه نزاع بل هو لغو من الكلام فليتأمل (ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه) سواءكان ممتنعاً في نفسه كجمع الضدين أو ممكنا في نفسه لكن لا يمكن للعبد كخلق الجسم وأما ما يمتنع بناء على ان الله تعالى علم خلافه أو أراد خلافه كايمان الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به

الامام (قوله قلنا هذا) أي كون القدرة من حيث تعلقها بالايمان لا تكون الا معه ومن حيث تعلقها بالكفر لاتكون الا معه (قوله ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه) تحرير المقام ان مالا يطاق ثلاث مراتب أدناها ما يمتنع لعلم الله تعالى بعدم وقوعه أو إرادته ذلك أو إخباره به والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا والا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفاً بالايمان وترك الكبائر وليس هذا النوع مما يشمله كلام المتن كما قرره أيضاً الشارح لأنه في وسع المكلف ظاهراً* وبالنظر الى امتناعه لما تعلق به وامكانه من العبد في نفسه يتفرع ما يقال من ان تكليف مالا يطاق واقع عند الاشعري خلافا لغيره لا كما قيل من ان فعل العبد عنده بخلق الله وبقدرته تعالى فلا يكون بقدرة العبد وهو معنى مالا يطاق ومن أن التكليف قبل الفعل والقدرة معه فلا يكون الا بغير المقدور لان معني مالايطاق أن لا يكون متعلقاً لقدرة العبد ولان القدرة المعتبرة في التكليف هي سلامة الاسباب والآلات على انه لوصح هذان الوجهان لكان جميع التكاليف تكليفاً بمالايطاق وهو لايقول بذلك وأقصاها مايمتنع في نفسه ولذاته كقلب الحقائق وجمع الضدين وجواز التكليف به فرع تصوره وهومختلف فيه[1] والمرتبة الوسطي ماأمكن في نفسه لكن لم يقع متعلقاً لقدرة العبد أصلا بأن لم يكن من جنس مايتعلق به كخلق الاجسام أوعادة بأن كان من جنسه لكن من نوع لايتعلق به كحمل الجبل وهذا هو الذي وقع النزاع في التكليف به بمعني طلب تحقيق الفعل والاتيان به والعقاب على تركه لا على قصد التعجيز فذهب أهل السنة الى الجواز والمعتزلة الى المنع بناء على القبح العقلي* والحاصل كما يؤخذ من المواقف وغيره وهو رأى أكثر المحققين من أصحابنا ان التكليف بالاولى جائز وواقع اجماعا وبالثانية ليس بواقع اتفاقا وفي الجواز ماذكر وبالثالثة ليس بواقع قطعاً وفي الجواز قولان قالوا وبما ذكرنا من التفصيل وتحرير محل النزاع يظهر أن كثيراً من تمسكات الفريقين لم ترد على المتنازع كتمسك المانعين بقوله تعالى (لايكلف الله نفساً الا وسعها) فانه انما

(١) فنا من قال لولم يتصور لامتنع الحكم عليه بامتناع تصوره وامتناع طلبه وغيرذلك من الاحكام الجارية عليه ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره واقعاً أي ثابتاً لان الطالب لثبوت شئ لابد ان يتصور أولا مطلوبه على الوجه الذى يتعلق به طلبه ثم يطلبه وهو منتف هنا فانه يستحيل تصوره ثابتاً وذلك لان ماهيته من حيث هي هي تقتضى انتفائه وتصور الشئ على خلاف ماتقتضيه ذاته لذاته لا يكون تصوراً له بل لشئ آخر كمن لايتصور أربعة ليس بزوج فانه لا يكون متصوراً للاربعة قطعاً بل الممتنع لذاته انما يتصور على أحد وجهين إما منفياً بمعنى انه ليس لنا منه شئ موهوم أو محقق أو بالتشبيه بمعنى ان يتصور اجتماع المتخالفين كالحلاوة والسواد ثم نحكم بان مثله لا يكون بين الضدين وذلك كاف في الحكم عليه دون طلبه لانه غير تصور وقوعه وثبوته ولا مستلزم له صرح ابن سينا به شرح مواقف (منه)

(قوله ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه) تحرير المقام ان مالا يطاق على ثلاث مراتب ما يمتنع في نفسه وما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد عادة وما يمكن منه لكن تعلق بعدمه علمه تعالى وارادته والاولي لا تجوز ولا يقع تكليفه اتفاقا والثانية لاتقع اتفاقا وتجوز عندنا خلافا للمعتزلة والثالثة تجوز وتقع بالاتفاق فهذا توجيه ماقيل تكليف مالا يطاق واقع عند الاشعري ومن لا يقول به لا بعدها من المراتب نظرا الى امكانها من العبد في نفسه وقد يوجه أيضاً بأن القدرة الحادثة غير مؤثرة وغير سابقة على الفعل عنده فيكون مما لا يطاق بهذا الاعتبار وفيه بعد لانه يستلزم كون كل تكليف كذلك وهو مما لايقول به

لكونه مقدورا للمكلف بالنظر الي نفسه ثم عدم التكليف بما ليس فى الوسع متفق عليه كقوله تعالي (لا يكلف الله نفساً الا وسعها) والامر في قوله تعالي (أنبئوني بأسماء هؤلاء) للتعجيز دون التكليف وقوله تعالي حكاية عن حال المؤمنين(ربنا ولا تحملنا مالاطاقة لنا به) ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال مالا يطاق من العوارض اليهم وانما النزاع في الجواز فنعه المعتزلة بناء على القبح العقلى وجوزه الاشعرى لانه لايقبح من الله تعالي شئ * وقد يستدل بقوله تعالي (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) على نفي الجواز وتقريره أنه لو كان جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال ضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم تحقيقاً لمعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى وهو محال *وهذه نكتة في بيان استحالة وقوع كل ما يتعلق علم الله تعالى وارادته واختياره بعدم وقوعه *وحلها انا لانسلم ان كل ما يكون ممكنا فى نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب

ينفي الوقوع والمجوزين بمثل قوله تعالي (فأتوا بسورة من مثله) فانه تكليف تعجيز (قوله ثم عدم التكليف بما ليس فى الوسع الخ) أي مما يمكن في نفسه لقوله بعد وانما النزاع في الجواز ولك أن تأخذها على الاطلاق لانه لايستلزم الشمول كذا قيل والموافق لما في المقاصد هو الشمول وبه صرح بعضهم فى مراد الشارح هنا ثم ماذكر من الاتفاق مبنى على ماسبق خلافا لما قرره كثير من المحققين من ان الممتنع لذاته واقع فضلا عن الممكن ونسب فى الارشاد القول به الى الشيخ وهو اختيار الامام الرازي ومن تبعه قالوا وفائدته اختبار المكلفين هل يأخذون في المقدمات فيترتب عليها الثواب أولا فالعقاب فعلى ماذهب اليه هؤلاء كل من المرتبة الاولى والثانية محل للنزاع جوازا ووقوعا ويوافقه ماتقدم من ان جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره وان بعضاً قالوا بوقوع تصوره فانه يشعر بأن هؤلاء يجوزونه * ومن أدلتهم على الجواز والوقوع انه تعالى كلف أبا لهب بالايمان وهو تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ماعلم مجيئه به ومنه انه لايؤمن فيكون مكلفاً بتصديقه فى خبره عن الله أنه لايصدقه فى شئ مما جاء به واذعانه لما وجد في نفسه خلافه مستحيل لذاته *والجواب ان المحال اذعانه بخصوص انه لايؤمن وانما يكلف به اذا بلغه ذلك الخصوص وهو ممنوع وأما قبل الوصول فالواجب هو الاذعان الاجمالى ولا استحالة فيه *وقد يجاب بأن الايمان في حق مثله هو التصديق بما عدا هذا الاخبار وهو في غاية السقوط إذ فيه اختلاف الايمان بحسب الاشخاص *ومنها أيضاً قوله تعالى حكاية (ربنا ولاتحملنا مالا طاقة لنا به) كما أشير اليه في الشرح ووجه الدلالة اما على الجواز فظاهر واما على الوقوع فلانه انما يستفاد فى العادة عن ماوقع فى الجملة لاعن ماأمكن ولم يقع أصلا (قوله ربنا ولا تحملنا) قيل ادخال هذه الآية هنا سهو فانها لاتوهم وقوع التكليف بما لايطاق وانما توهم جوازه انتهي وهو ظاهر السقوط مما تقدم (قوله وتقريره الخ) الاوضح فيه أن يقال لو كان التكليف بما ليس في الوسع جائزاً لما يلزم من فرض وقوعه محال لكنه يلزم منه محال هو الخلف في الخبر الصادق فليكن التكليف محالا ضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم، أو يقال ذلك التكليف قد أخبر الله تعالى بعدم وقوعه وما أخبر بعدم وقوعه يلزم من فرض وقوعه محال وكل ما يلزم من فرض وقوعه التصديق بما عداه ولايخفي بعده اذ فيه اختلاف الايمان بحسب الاشخاص (قوله وتقريره أنه لو كان جائز الخ)لو صح هذا التقرير لزم أن لا يجوز تكليف أمثال أبي لهب بالايمان لما أخبر الله تعالي عنهم بأنهم لايؤمنون مع انه جائز بل واقع

وانما النزاع في الجواز ولك ان تأخذها على الاطلاق لانه لا يستلزم الشمول * وقد يقال ان أبا لهب كلف بالايمان وهو تصديق النبي عليه الصلاة والسلام في جميع ما علم مجيئه به ومن جملته انه لا يؤمن فقد كلف بأن يصدقه في ان لا يصدقه واذعان ما وجد من نفسه خلافه مستحيل قطعاً فحينئذ يقع التكليف بالمرتبة الاولي فضلا عن الجواز * وفيه بحث لانه يجوز أن لايخلق الله تعالي العلم بالصلم فلا يجد من نفسه خلافه * نعم هو خلاف العادة فيكون من المرتبة الوسطى * والذى يحسم مادة الشبهة هو ان المحال اذعانه بخصوص انه لايؤمن وانما يكلف به اذا وصل اليه ذلك الخصوص وهو ممنوع وأما قبل الوصول فالواجب هو الاذعان الاجمالي اذ الايمان هو التصديق اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا استحالة في الاذعان الاجمالى *وقد يجاب أيضاً بأنه يجوز أن يكون الايمان في حقه هو

بالنسبة الى المتولدات فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات في غيرنا فلا اكتساب في جميع المتولدات (قوله ولهذا لايتمكن العبد الخ) * يرد عليه ان عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة السبب ممتنع وبعده لا ينافي كونه مكتسباً بواسطة السبب كما ان صرف الارادة والقدرة الى فعل المباشرة يوجبه ويفوت التمكن من تركه (قوله أي بالوقت المقدر لموته) ولو لم يقتل لجاز أن يموت في ذلك الوقت وان لايموت بغير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل (قوله قدقطع عليه الاجل) أي لم يوصله اليه فانه لو لم يقتل لعاش الى أمد هو أجله الذي علم الله تعالى موته فيه لولا القتل فهم يقطعون بامتداد العمر لولاه * وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف زمان تبطل فيه الحياة قطعاً من غير تقدم ولا تأخر فهل يتحقق ذلك في المقتول أم المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فيعيش الى وقت هو أجل له كذا في شرح المقاصد

ذلك أن لو لم يعرض له الامتناع بالغير والا لجاز أن يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير ألا يرى ان الله تعالى لما أوجد العالم بقدرته واختياره فعدمه ممكن في نفسه مع أنه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال * والحاصل ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذاته وأما بالنظر الى أمر زائد على نفسه فلا نسلم أنه لا يستلزم المحال (وما يوجد من الالم في المضروب عقيب ضرب انسان والانكسار في الزجاج عقيب كسر انسان) قيد بذلك ليصح محلا للخلاف في أنه هل للعبد صنع فيه أم لا (وما أشبهه) كالموت عقيب القتل (كل ذلك مخلوق الله تعالى) لما مر من أن الخالق هو الله تعالى وحده وان كل الممكنات مستندة اليه بلا واسطة * والمعتزلة لما أسندوا بعض الافعال الى غير الله تعالى قالوا ان كان الفعل صادراً من الفاعل لا بتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة والا فبطريق التوليد ومعناه ان يوجب الفعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح فالالم متولد من الضرب والانكسار من الكسر وليسا مخلوقين لله تعالى * وعندنا الكل بخلق الله تعالى (لاصنع للعبد في تخليقه) والاولى ان لا يقيد بالتخليق لان مايسمونه متولدات لاصنع للعبد فيه أصلا أما التخليق فلاستحالته من العبد وأما الاكتساب فلاستحالة اكتساب العبد ماليس قائما بمحل القدرة ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف أفعاله الاختيارية (والمقتول ميت باجله) أي بالوقت المقدر لموته * لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع عليه

محال فهو محال ضرورة امتناع وجود الملزوم بدون اللازم (قوله والا) أي وان لم يكن لم يعرض له الامتناع بالغير بان عرض لم يجب ان لايلزم من فرض وقوعه محال بل يجوز ان يلزم بناء على ماعرض من الامتناع بالغير هذا * ويمكن نقضها أيضاً بان يقال لو صح ماذكرتم من التقرير للزم ان لايجوز تكليف أمثال أبي لهب بالايمان لان ايمانهم محال لاخباره تعالى بانهم لا يؤمنون فتكليفهم به تكليف بالمحال وهو غير جائز عندكم فيلزم امتناع تكليفهم مع جوازه ووقوعه اجماعا (قوله عن علته التامة) المراد بها هنا القدرة والاختيار (قوله قيد بذلك) يريد ان التقييد هنا بكون الالم والانكسار عقيب الضرب والكسر انما هو ليصلح ذلك الاثر وما أشبهه محلا للخلاف في انه هل للفاعل صنع فيه أم لا للاتفاق على ان الاثر الحاصل بلا توسط فعل فاعل بمحض خلق الله تعالى ثم تخصيص الانسان هنا أيضاً بالذكر جرى على وفق السياق لان بعض الادلة لا يجري في غير المكلف كما سبق لا لتحرير محل النزاع فان المعتزلة يسندون الآثار الى من صدر عنه الفعل انسانا كان أو غيره هذا معنى كلامه وقد غلط فيه بعضهم (قوله فلاستحالة اكتساب الخ) أي مع أن الضرورة الوجدانية قاضية بان حالنا بالنسبة الى المتولدات فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات في غيرنا فلا اكتساب فيما يقوم بمحل القدرة أيضاً كالعلم النظرى المتولد من النظر (قوله ولهذا لا يتمكن العبد الخ) اعترض بان وجوب الصدور انما يكون باختيار مباشرة الاسباب فلا ينافي كونه مكتسباً بواسطة السبب كما ان صرف الارادة والقدرة الى المباشر يوجبه ويفوت التمكن من تركه (قوله ميت بأجله) الباء للظرفية أي موته كائن في الوقت الذي علم الله في الازل وقدر حاصل بايجاد الله تعالى من غير صنع للعبد مباشرة ولا توليداً ولو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان لايموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل (قوله من ان الله تعالى قدقطع عليه

الاجل * لنا ان الله تعالى قد حكم بآجال العباد على ما علم من غير تردد وبانه اذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون * واحتجت المعتزلة بالاحاديث الواردة في أن بعض الطاعات تزيد في العمر وبأنه لو كان ميتاً بأجله لما استحق القاتل ذما ولا عقابا ولا دية ولا قصاصاً اذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه * والجواب عن الاول ان الله تعالى كان يعلم أنه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره أربعين سنة لكنه علم انه يفعلها ويكون عمره سبعين سنة فنسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى أنه لولاها لما كانت تلك الزيادة • وعن الثاني ان وجوب العقاب والضمان على القاتل تعبد لارتكابه المنهي وكسبه الفعل الذي يخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق جرى العادة فان القتل فعل القاتل كسباً وان لم يكن خلقاً (والموت قائم بالميت مخلوق الله تعالى لاصنع فيه للعبد تخليقاً

الاجل) كذا في النسخ والصواب من ان القاتل لان مذهبهم ان المتولد من أفعالهم ليس مخلوقا له تعالى *قال في شرح المقاصد وزعم كثير من المعتزلة ان القاتل قد قطع عليه الاجل وانه لو لم يقتل لعاش الى أمد هو أجله الذي علم الله موته فيه لولا القتل وقد يتوهم ان الخلاف في هذه المسئلة لفظي كما رآه الاستاذ وكثير من المحققين لان الاجل اذا كان زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى كان المقتول ميتاً بأجله قطعاً وان قيد بطلان الحياة بأن لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعاً فيجاب بأن المراد بأجله المضاف زمان تبطل فيه الحياة بحيث لا محيص عنه ولا تقدم ولا تأخر ومرجع الخلاف الى انه هل يحقق في حق المقتول مثل ذلك أم المعلوم في حقه أنه ان قتل مات وان لم يقتل فالى وقت هو أجل له فذهب الكثيرون من المعتزلة الى الثاني وأهل السنة الى الاول لكنهم لم يقطعوا بالموت ان لم يقتل كما سبق عنهم لان عدم قتل المقتول سيما مع تعلق علم الله تعالى بأنه يقتل أمر مستحيل لا يمتنع ان يستلزم محالا هو انقلاب الاجل • ثم الاجل يقال لجميع مدة الشيء ولآخرها كما يقال أجل هذا الدين شهران أو آخرهما فمعنى قطع القاتل الاجل على الثاني عدم ايصاله المقتول اليه (قوله قد حكم بآجال العباد) أي كما أخبر بذلك بنحو قوله (ولكل أمة أجل) (قوله ولا يستقدمون) هو معطوف على الجملة الشرطية أعني قوله اذا جاء أجلهم لا يستأخرون ويتضح المعنى بالتقديم بان يقال في غير القرآن ولكل أمة أجل لا يستقدمون عليه واذا جاء أجلهم لا يستأخرون عنه لا على جملة الشرط كما وقع في عبارة بعضهم قصوراً ولا على جملة الجزاء كما هو المتبادر لان الاستقدام عند مجيء الاجل غير معقول فلا فائدة في نفيه (قوله واحتجت المعتزلة) أي تنبيهاً واستشهاداً لا احتجاجا حقيقياً لانهم يدعون في هذه المسئلة الضرورة كما ادعوها في تولد سائر المتولدات وانتفائها عند انتفاء أسبابها (قوله بالاحاديث) منها حديث أنس يرفعه من أحب ان يبسط له في رزقه وينسأ له في أثره فليصل رحمه رواه الشيخان وهو في مسند أحمد بلفظ من سره ان يمد له في عمره ويزاد له في رزقه فليبر والديه وليصل رحمه ومعنى ينسأ له في أثره يؤخر له في أجله (قوله والجواب الخ) هذا الجواب كما في شرح المقاصد يعود الى القول بتعدد الاجل فالجواب الحق هو ان تلك الاحاديث آحاد فلا تعارض القطعي أو ان المراد الزيادة بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر الفتى عمره الثاني أو بالنسبة الى ما أثبته الملائكة في صحيفتهم فقد يثبت فيها الشيء مطلقاً وهو في علم الله مقيد ثم يؤول الى موجب العلم واليه الاشارة

(قوله اذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) * ان قلت لا يتصور الاستقدام عند مجيئه فلا فائدة في نفيه * قلت قوله تعالى لا يستقدمون عطف على الجملة الشرطية لا الجزائية فلا يتقيد بالشرطية (قوله واحتجت المعتزلة) قالوا المسئلة بديهية والمذكور في معرض الاحتجاج تنبيه واستشهاد فلكونه في صورة الحجة استعيرت لفظة الحجة له (قوله والجواب عن الاول الخ) * يرد عليه انه لا يوافق تحرير محل النزاع ويؤدي الى القول بتعدد الاجل بل الجواب ان تلك الاحاديث أخبار آحاد فلا تعارض الآيات القطعية أو المراد الزيادة بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر الفتى عمره الثاني

ولا اكتسابا) ومبنى هذا على ان الموت وجودي بدليل قوله تعالى (خلق الموت والحياة) والاكثرون على أنه عدمي ومعنى خلق الموت قدّره (والاجل واحد) لا كما زعم الكعبي ان للمقتول أجلين القتل والموت وانه لو لم يقتل لعاش الى أجله الذي هو الموت ولا كما زعمت الفلاسفة ان للحيوان أجلا طبيعياً هو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين وآجالا اخترامية على خلاف مقتضى طبيعته بحسب الآفات والامراض (والحرام رزق) لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما وهذا أولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان لخلوه عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر في مفهوم الرزق * وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم فسروه تارة بمملوك يأكله المالك وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به وذلك لا يكون الا حلالا، لكن يلزم على الاول أن لا يكون ما يأكله الدواب رزقا، وعلى الوجهين أن من أكل الحرام

بقوله تعالى(يمحو الله مايشاء ويثبت وعنده أم الكتاب) (قوله والاكثرون على انه عدمي)معناه على هذا التقدير عدم الحياة عمن اتصف بها لا عدم الحياة عما من شأنه ان يكون حياً كما وقع فى المواقف لان الجنين الذي لم ينفخ فيه الروح ليس بميت مع انه من شأنه الحياة وبالجملة فالتقابل بين الموت والحياة تقابل العدم والملكة (قوله الى أجله الذي هو الموت) يستفاد منه ان المقتول عند الكعبي ليس بميت فهو مخالف لغيره من المعتزلة بإثبات الاجلين وبان المقتول تبطل حياته بأجل القتل (قوله فيأكله) المراد يتناوله بناء على مااشتهر فى العرف من اطلاق الاكل على المتناول فيدخل المشروب ويخرج مالا يتناول، والمنقول عن الاشعرية ان الرزق اسم لما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به للتغذى أو غيره قال الآمدي وعليه التعويل وجزم به في شرح المقاصد فيدخل رزق الانسان والدواب وغيرهما من المأكول وغيره ويخرج مالم ينتفع به وان كان سوقه للانتفاع ويصح حينئذ أيضاً ان كل أحد يستوفي رزقه ولا يأكل أحد رزق غيره ولا الغير رزقه بخلاف ما اذا اكتفي بمجرد صحة الانتفاع والتمكن منه على ما يراه المعتزلة وبعض أصحابنا نظرا الى ان أنواع الاطعمة والثمرات تسمى ارزاقا ويؤمر بالانفاق من الارزاق قال الشارح ومن فسر الرزق بما ساقه الله تعالى الى العبد فأكله لم يجعل غير المأكول رزقا عرفا وان صح لغة حيث يقال رزقه الله تعالى ولداً صالحاً وأراد بالعبد ما يشمل البهائم تغليباً (قوله بمملوك يأكله المالك) هذا التفسير بظاهره مع انه غير منعكس لخروج رزق الدواب بل العبيد والاماء مخل بما هو معتبر عندهم أيضاً من الاضافة الى الله تعالى الا ان يوجه بان المراد بالمملوك المجعول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي فلا يخلو عن معنى الاضافة وبندفع عنه بملاحظة حيثية الاذن في التصرف خمر المسلم وخنزيره اذا أكلها مع حرمتهما فان كلا منهما ان كان مملوكا أكله مالكه فليس مأذونا له فى التصرف فيه (قوله ان لا يكون ما يأكله الدواب رزقا) أى وهو مخالف لظاهر قوله تعالى (وما من دابة في الارض الا على الله رزقها) ويمكن ان يجاب بما سبق من التغليب (قوله ان من أكل الحرام طول عمره الخ) أجيب بانه تعالى قدساق اليه كثيراً من المباحات الا انه أعرض عنه بسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم يأكل حراما ولاحلالا حكي ذلك فى شرح المقاصد

أي يتناوله وهو مشهور في العرف وقد يفسر الرزق بما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به بالتغذي أو غيره فعلى هذا تكون العواري كلها رزقا وفيه بعد لا يخفى ويجوز ان يأكل شخص رزق غيره ويوافقه قوله تعالى (ومما رزقناهم ينفقون)وقد يقال اطلاق الرزق على المنفق لكونه بصدده (قوله بمملوك يأكله المالك)المراد بالمملوك المجعول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي والا لخلا عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر في مفهوم الرزق عندهم أيضاً كما سيجيء فحينئذ يندفع بملاحظة الحيثية خمر المسلم وخنزيره اذا أكلها مع حرمتهما وفي بعض الكتب ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة فان صح ذلك فالدفع ظاهر (قوله ان لا يكون ما يأكله الدواب رزقا) مع ان ظاهر قوله تعالى(وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها) يقتضي ان تكون كل دابة مرزوقة (قوله أن من أكل الحرام الخ)* أجيب عنه بأنه تعالى قد ساق اليه كثيراً من المباحات الا انه أعرض عنه بسوء اختياره *على انه منقوض بمن مات ولم يأكل حلالا ولا حراما

(قوله)

طول عمره لم يرزقه الله تعالى أصلا ومبني هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق وانه لارازق الا الله تعالى وحده وان العبد يستحق الذم والعقاب على أكل الحرام وما يكون مستندا الى الله تعالى لايكون قبيحاً ومرتكبه لايستحق الذم والعقاب * والجواب ان ذلك لسوء مباشرته أسبابه باختياره (وكل يستوفي رزق نفسه حلالا كان أو حراما) لحصول التغذي بهما جميعاً (ولا يتصور ان لا يأكل انسان رزقه أو يأكل غيره رزقه) لان ما قدره الله تعالى غذاء لشخص يجب ان يأكله ويمتنع أن يأكله غيره وأما بمعنى الملك فلا يمتنع (والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء) بمعنى خلق الضلالة والاهتداء لانه الخالق وحده وفي التقييد بالمشيئة اشارة الى انه ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق لانه عام في حق الكل ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا أو تسميته ضالا اذلا معنى لتعليق ذلك بمشيئة الله تعالى * نعم قد تضاف الهداية الى النبي عليه السلام مجازا بطريق التسبب كما تسند الى القرآن وقد يسند الاضلال الى الشيطان مجازا كما يسند الى الاصنام * ثم المذكور في كلام المشايخ ان الهداية عندنا خلق الاهتداء ومثل هداه الله تعالى فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء * وعند المعتزلة بيان طريق الصواب وهو باطل لقوله تعالى

(قوله وما يكون مستنداً الخ) هذه المقدمة هي منشأ الاختلاف في الحقيقة وهي مبنية على ماذهبوا اليه من ان ارادة القبيح قبيحة وجوابها بمنع القبح لما سبق من ان القبيح فعل المنهي لا ارادته ومنع عدم استحقاق الذم والعقاب لانه انما يصح لو لم يكن العبد مرتكباً للمنهي مكتسباً للقبيح من الفعل سيما في مباشرة الأسباب بالاختيار (قوله أو يأكل غيره رزقه)* ان قيل فكيف يتصور الانفاق من الرزق وقد قال تعالى (ومما رزقناهم ينفقون)* أجيب بان اطلاق الرزق على المنفق مجاز لانه بصدده (قوله وفي التقييد) أي بالمشية في الفعلين اشارة الي ان ليس معنى الهداية التي يتصف بها الباري تعالي بيان طريق الحق لان ذلك البيان عام في حق جميع الناس فلا فائدة للتخصيص والي ان ليس الاضلال الذى يتصف أيضاً به مما جاءت صيغة الافعال فيه للوجدان أو التسمية كما في نحو قولهم أبخلت فلانا أي وجدته بخيلا وأفسقته أي سميته فاسقاً وذلك لانه لا معنى حينئذ لذلك التقييد اذ لايصح ان يقال وجدت فلانا كذا ان شئت ولا سميته بكذا ان شئت (قوله نعم قد تضاف الهداية الخ) أي كما في قوله تعالي (وانك لتهدي الي صراط مستقيم * ان هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم * ولاضلنهم * رب انهن أضللن كثيراً من الناس) والمجاز فيها كما يستفاد من الشرح مجاز عقلي من اسناد الفعل الي غير ما هو له لكونه سبباً في حصوله (قوله ومثل هداه الله فلم يهتد مجاز) أي في الكلمة ومن مثله قوله تعالي (وأما ثمود فهديناهم) معناه نصبنا لهم الدلائل الفارقة بين الحق والباطل ودعوناهم (فاستحبوا العمى على)ما دعوا اليه من (الهدى) واحتمال خلق الاهتداء ثم الارتداد مع مخالفته لاجماع المفسرين يمنعه صريح غيرها من الآيات (قوله وهو باطل الخ) يقال أيضاً لو كانت الهداية بمعنى البيان لم يختلف الناس فيها لان بيان الطريق يعمهم مع انهم مختلفون فنهم المهتدى والضال وأيضاً يلزمه فوات قاعدة المطاوعة فان اهتدى مطاوع هدى والاهتداء غير لازم للبيان وأيضاً يقال في مقام المدح فلان مهدى لمن خلق فيه الهداية دون

(قوله اذلا معنى لتعليق ذلك الخ) وأيضاً فيه فوات مقابلة الاضلال للهداية (قوله ومثل هداه الله تعالى فلم يهتد مجاز الخ) وكذا قوله تعالى (وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى) ويحتمل ان يراد والله أعلم وأما ثمود فخلقنا فيهم الهدى فتركوه وارتدوا اذلا دلالة في أول الآية وآخرها على نفي الحصول (قوله وهو باطل لقوله تعالى الخ) وأيضاً الناس تختلف في الهداية وبيان الطريق يعم الكل * وأيضاً فيه فوات قاعدة المطاوعة فان اهتدى مطاوع هدي مع ان الاهتداء غير لازم للبيان * وأيضاً يقال في مقام المدح فلان مهدي ولا مدح الا بالحصول * وما يقال ان الاستعداد التام فضيلة يليق أن يمدح عليها فمدفوع بأن التمكن مع عدم الحصول نقيصة يذم عليها كذا قيل * وفيه بحث لان التمكن في نفسه فضيلة والمذمة من عدم الحصول ونظيره ان العلم بلا عمل مذموم مع انه في نفسه أحق الفضائل بالتقديم وأسبقها في استيجاب التعظيم ثم

البيان [illegible] الكل فلا يناسب قولهم فلان مهدي لكن هذا وجه آخر

(قوله ولقوله عليه السلام اللهم اهد قومي) ولقوله تعالى (اهدنا الصراط المستقيم) إذ الطلب يستدعي عدم حصول المطلوب * ويرد على هذا انه ينافي التفسير بالخلق أيضاً على مالايخفى * واعلم ان الغرض في أمثال هذا المقام من ذكر النصوص المتقابلة وحمل بعضها على التجوز هو الارشاد الى طريق دفع تشبث الخصم بالبعض والتنبيه على امكان المعارضة بالمثل فتنبه وكن على بصيرة (قوله والمشهور ان الهداية الخ) يمكن أن يقال مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية المرادة في أغلب استعمالات الشارع والمشهور بين القوم هو معناه اللغوي أو العرفي فلا منافاة (قوله والا لما خلق الكافر الخ) اذ الاصلح له عدم خلقه ثم إماتته أو سلب عقله قبل التكليف والتعريض للنعيم فان قلت بل الاصلح له الوجود والتكليف والتعريض للنعيم المقيم * قلت فلم يفعل ذلك بمن مات طفلا هذا * وان اعتبر جانب علم الله تعالى على مامر في صدر الكتاب فالامر ظاهر (قوله ولما كان له منة الخ) فانهم قالوا ترك الاصلح المقدور الغير المضر بخل وسفه فلزوم البخل ونحوه جعل تعلق قدرة الله تعالى بالترك مستحيلا أبدا ولامنة في مثل ذلك الفعل ولامعنى لطلبه على مالا يخفى * لايقال الاب المشفق يستوجب المنة على ولده في شفقته شرعا وعقلا مع انه لااختيار له في شفقته * لانا نقول لامنة في شفقته الجبلية بل في أفعاله الاختيارية المنبعثة عنها ان وجدت (قوله)

(انك لا تهدى من أحببت) ولقوله عليه السلام (اللهم اهد قومى) مع انه بين طريق الصواب ودعاهم الي الاهتداء * والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هي الدلالة الموصولة الى المطلوب وعندنا الدلالة على طريق يوصل الي المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء أو لم يحصل (وماهو الاصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى) * والا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة * ولما كان له منة على العباد واستحقاق شكر في الهداية وافاضة أنواع الخيرات لكونها أداء للواجب * ولما كان امتنان الله على النبي عليه السلام فوق امتنانه على أبي جهل لعنه الله اذ فعل بكل منهما غاية مقدوره من الاصلح له * ولما كان لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضراء والبسط في الخصب والرخاء معنى لان مالم يفعله في حق كل واحد فهو مفسدة له يجب على الله تعالى تركها * ولما بقي في قدرة الله تعالى بالنسبة الي مصالح العباد شئ اذ قد أتي بالواجب * ولعمري ان مفاسد هذا الاصل أعني وجوب الاصلح بل أكثر أصول المعتزلة أظهر من أن تخفى وأكثر من أن تحصى وذلك لقصور نظرهم في المعارف الالهية ورسوخ قياس الغائب على الشاهد في طباعهم وغاية تشبثهم في ذلك ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها *

من دعي اليها (قوله اللهم اهد قومي) أورده القاضي عياض في الشفاء بغير اسناد ووجه الرد به أن الدعاء يستدعي عدم حصول المطلوب مع ان البيان حاصل * وقد يرد أيضاً بقوله تعالى(اهدنا الصراط المستقيم) لكنه يرد أيضاً على التفسير بالخلق فينبغي عليه ان يفسر المطلوب هنا بزيادة مامنحوه من الهدى والثبات عليه أوحصول المراتب المترتبة عليه (قوله والمشهور ان الهداية الخ) قيل يمكن التوفيق بان مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية المرادة في أغلب استعمالات الشارع والمشهور بين القوم هو المعنى اللغوي أو العرفي (قوله فليس ذلك بواجب على الله تعالي) خالف في ذلك المعتزلة فذهب البغداديون منهم الى انه يجب على الله تعالى ماهو أصلح لعباده في الدين والدنيا بمعني الاوفق في الحكمة والتدبير وذهب البصريون الى وجوب الاصلح في الدين فقط بمعنى الانفع واتفق الفريقان على وجوب الاقدار والتمكين وعلى انه فعل بكل أحد غاية مقدوره من الاصلح وليس في مقدوره تعالى لطف لو فعل بالكفار لآمنوا جميعاً والا لكان تركه بخلا وسفهاً ثم البصريون منهم من اعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى فأوجب ماعلم الله نفعه كالجبائي فلزمه ان لايخلق الكافر أو ان يميته أو يسلب عقله قبل التكليف ومنهم من لم يعتبر ذلك وزعم ان من علم الله منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب فلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيراً (قوله ولما كان له منة) أي لان لزوم البخل ونحوه عندهم لترك الاصلح جعل تعلق قدرة الله تعالى به مستحيلا وفعل الاصلح واجباً ومثل هذا الفعل لامنة فيه كما انه لامنة للاب على ولده في شفقته الجبلية

(قوله وجوابه ان منع مايكون الخ) حاصله ان الاصلح أمر لا يستوجبه أحد بل هو محض حق الله تعالى وقد ثبت انه كريم حكيم عليم فتركه لايخل بالحكمة ألبتة فلا تجب عليه رعايته * قيل عليه المعتزلة جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة قال الزمخشري في تفسير قوله تعالى (وان تغفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم)أى ان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك* وجوابه انه لادلالة في كلامه على ان عدم المغفرة أصلح ويجوز أن يكون وجوبه لاستيجاب الكفر العقاب على ماهو المذهب عندهم * ولو سلم ذلك فمعنى كلامه ان الاصلح على هذا التقدير المحال هو المغفرة* ولو سلم فالتجويز على ذلك

التقدير المحال لاينافي الاستحالة* ولو سلم فالكلام مع الجمهور * وههنا بحث وهو أنه لاشك ان ترك ما فيه الحكمة بخل أو سفه أو جهل فيجب عليه رعايتها والمذهب انه لاواجب عليه تعالى أصلا اللهم الا أن يقال المراد نفي الوجوب في الخصوصيات (قوله ثم ليت شعرى الخ) * قيل معناه اقتضاء الحكمة مع القدرة على تركه وهذا غير الوجوبين اللذين أبطلهما* وجوابه أنهم جعلوا الاخلال بالحكمة نقصاً يستحيل على الله تعالى فلزوم المحال بجعل الترك مستحيلا وان صح بالنظر الى ذاته وهذا هو مذهب الفلاسفة اذ يجعلون ايجاد العالم لازما لاشتماله على المصالح ويسندونه الى العناية الازلية ولهذا اضطر متأخروا المعتزلة الى ان معنى الوجوب

وجوابه أن منع ما يكون حق المانع وقد ثبت بالادلة القاطعة كرمه وحكمته وعلمه بالعواقب يكون محض عدل وحكمة * ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه بحيث لايتمكن من الترك بناء على استلزامه محالا من سفه أو جهل أو عبث أو بخل أو نحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وميل الي الفلسفة الظاهرة العوار (وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين) خص البعض لان منهم من لا يريد الله تعالي تعذيبه فلا يعذب (وتنعيم أهل الطاعة في القبر بما يعلمه الله تعالي ويريده) وهذا أولي مما وقع في عامة الكتب من الاقتصار على اثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناء على ان النصوص الواردة فيه أكثر وعلى ان عامة أهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر أجدر (وسؤال منكر ونكير) وهما ملكان يدخلان القبر فيسألان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه * قال السيد أبو شجاع ان للصبيان سؤالا وكذا للانبياء عليهم السلام عند البعض (ثابت) كل

(قوله ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء الخ) * قيل معناه انه مقتضى الحكمة مع القدرة على الترك * واجيب بان الاخلال بالحكمة نقص يستحيل على الله تعالي فيجب صدور الفعل وهو مذهب الفلاسفة فانهم يجعلون ايجاد العالم لازما لاشتماله على المصالح *وقيل معناه ان عادة الله تعالي جرت بانه يفعله ألبتة ولا يتركه وان جاز الترك كما في سائر العاديات *وأجيب بانه يستلزم وصف كل ما أخبر به تعالى من أفعاله بالوجوب عليه لقيام الدليل على انه يفعله قطعا مع انهم لا يجعلونه واجبا عليه تعالى (قوله استحقاق تاركه الذم والعقاب) أي لا استحقاقا شرعيا ولا عقليا على ان بعض المعتزلة قد قال بالوجوب العقلي بمعنى استحقاق الذم عقلا وفى شرح المقاصد[1] ان الكلام في الوجوب بمعنى استحقاق الذم على الترك (قوله العوار) هو العيب وهو كما في القاموس مثلث العين وفى الديوان ان الفتح أفصح (قوله ان للصبيان سؤالا) الاصلح ان الاطفال والانبياء لا يسئلون ويلتحق بهم المجانين كما في الارشاد لابن عقيل وكذا الشهداء على مافى التذكرة للقرطبي قال لانه ورد في الحديث الصحيح انهم لا يفتنون لان بارقة السيوف قد كفتهم يعني ان المراد الاختبار وقد شوهد ثباتهم في

(١) عبارته فيه وقد يتمسك أى من جانب المعتزلة بأن عند وجود الداعى والقدرة وانتفاء الصارف يجب الفعل ورد بأن ذلك بعد التسليم وجوب عنه بمعنى اللزوم عند تمام العلة والكلام في الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على الترك فأين هذا من ذاك (منه)

 عليه تعالى أنه يفعله ألبتة ولايتركه وان جاز الترك كما فى العاديات فانا لنعلم قطعاً ان جبل أحد لم ينقلب الآن ذهباً وان جاز انقلابه * وأجيب بأن الوجوب حينئذ مجرد تسمية والعجب انهم لايجعلون ما أخبر به الشارع من أفعاله واجباً عليه تعالى مع قيام الدليل على انه يفعله ألبتة (قوله استحقاق تاركه الذم والعقاب) فان علم هذا الاستحقاق بالشرع فالوجوب شرعى والا فعقلي وقال بعض المعتزلة بالوجوب عليه بمعنى استحقاق تاركه الذم عند العقل فيكون وجوبا عقلياً (قوله وهو ظاهر) اذ لامعنى للذم لانه تعالى المالك على الاطلاق ولا للعقاب بالاتفاق إذ لايتصور في حقه تعالى

من هذه الامور (بالدلائل السمعية) لانها أمور ممكنة أخبر بها الصادق على ما نطقت به النصوص قال الله تعالى (النار يعرضون عليها غدوًّا وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب) وقال الله تعالى (أغرقوا فادخلوا ناراً)وقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم (استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه) وقال عليه السلام قوله تعالى (يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفى الآخرة) نزلت في عذاب القبر اذا قيل له من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول ربي الله وديني الاسلام ونبي محمد عليه السلام وقال النبي عليه الصلاة والسلام اذا قبر الميت أتاه ملكان أسودان أزرقان عيناهما يقال لاحدهما المنكر والآخر النكير الى آخر الحديث* وقال النبي عليه الصلاة والسلام القبر روضة من رياض الجنة أوحفرة من حفر النيران * وبالجملة الاحاديث الواردة في هذا المعنى وفي كثير من أحوال الآخرة متواترة المعنى وان لم يبلغ آحادها حد التواتر * وأنكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض

تلك الحالة (قوله بالدلائل السمعية)منها فى تعذيب عصاة المؤمنين حديث القبرين الوارد في الكتب الستة وغيرها من رواية ابن عباس رضي الله عنه فان ظاهره يقتضي ان المعذبين كانا مسلمين لتعليل تعذيبهما بأن أحدهما كان يمشي بالنميمة وبأن الآخر كان لا يستنزه من البول ولقوله فيه لعله يخفف عنهما مالم ييبسا كذا قيل *والمفهوم من بعض طرق الحديث انهما كانا كافرين ففي كتاب الترغيب لابي موسى المديني من رواية جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم مر على قبرين من بني النجار هلكا فى الجاهلية فسمعهما يعذبان فى البول والنميمة . في الاوسط للطبراني نحوه (قوله لانها أمور ممكنة)قيد بالامكان لان الممتنعات لا تثبت بالخبر الصادق لان العقل مقدم على النقل بل يجب تسليم الخبر وتفويض علمه الى الله تعالى أو تأويله بما لايدل العقل على امتناعه (قوله النار يعرضون عليها) أى قبل يوم القيامة وذلك في القبر بدليل قوله تعالى(ويوم تقوم الساعة) ومعنى عرضهم عليها احراقهم بها (قوله أغرقوا فادخلوا نارا) أى فى القبر لان الفاء للتعقيب وحديث (استنزهوا عن البول) اخرجه بذلك اللفظ الدارقطني وقال المحفوظ انه مرسل عن ابن عباس وحديث نزول (يثبت الله الذين آمنوا) رواه الشيخان عن البراء بن عازب عن النبي صلى الله عليه وسلم (قال يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت) نزلت في عذاب القبر يقال من ربك فيقول ربي الله ونبيي محمد فذلك قوله تعالى (يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة) وحديث اذا أقبر الميت أخرجه ابن حبان في صحيحه والترمذي في رواية أبي هريرة وقال حسن غريب بلفظ اذا أقبر أحدكم أو الانسان وحديث القبر روضة أخرجه بهذا اللفظ الترمذي من حديث أبي سعيد بسند ضعيف والطبراني في الاوسط من حديث أبي هريرة وقال لم يروه عن الاوزاعي الأيوب بن سويد تفرد به ولده محمد عنه (قوله بعض المعتزلة) أى أكثر المتأخرين منهم فقد أثبته كثيرون كابى الهزيل وبشر بن المعمر والجبائيين والكعبي وغيرهم ونفى له القول في السؤال لكن الجبائيان والكعبي ينكرون تسمية الملكين منكرا ونكيرا ويقولون انما المنكر مايصدر من الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين له وقال بعض المتأخرين منهم ذلك يعني عذاب القبر محكي عن ضرار بن عمرو وتبعه قوم من السفهاء المعاندين للحق وانما نسب الى المعتزلة وهم برآء منه لمخالطة ضرار اياهم

(قوله لانها أمور ممكنة أخبر بها الصادق) انما قيد بالامكان لان النقل الوارد في الممتنعات العقلية يجب تأويله لتقدم العقل على النقل فان قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) لدلالته على الجلوس المحال على الله تعالى يجب تأويله بالاستيلاء ونحوه (قوله النار يعرضون عليها) عرضهم على النار احراقهم بها من قولهم عرض الاساري على السيف أى قتلوا به وقوله تعالى (ويوم تقوم الساعة) دليل على ان العرض قبل ذلك اليوم (قوله أغرقوا فأدخلوا ناراً) وجه الاستدلال أن الفاء للتعقيب من غير تراخ

(قوله جماد لاحياةله) جوّز بعضهم تعذيب غيرالحي ولاشك انه سفسطة وأماتعذيب المأكول بخلق نوع الحياة في بطن الآكل فواضح الامكان كدوّدة في الجوف وفي خلال البدن فانها تتألم وتتلذذ بلا شعور منا (قوله لادليل لهم عليه يعتد به) * قالوا ان أعيد الوقت الاول أيضاً فهو مبدأ ولا معاد والافلا اعادة بعينه لان الوقت من جملة العوارض * وأجيب أولا بأن اعادة العين بالمشخصات المعتبرة في الوجود ولا نسلم أن الوقت منها والايلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات * لايقال يحتمل أن يراد أن وقت الحدوث مشخص خارجي * لانا نقول هذا مع انه كلام على السند مدفوع بأن المعتبر في الوجود مالايتصور هو بدونه ومالايضر عدمه في البقاء لايضر في الاعادة أيضاً * وثانياً بأن المبدأ هو الوجود في الوقت المبدأ والوقت ههنا معاد فرضاً * وقالوا أيضاً لو أعيد المعدوم بعينه لتخلل العدم بين الشيء ونفسه هذا خلف * وأجيب بمنع الاستحالة فانه في التحقيق تخلل العدم بين زماني الوجود ولا استحالة فيه * وقد يجاب بتجويز التميز في الوقتين بالعوارض الغير المشخصة مع بقاء المشخصات بعينها فيكون التخلل بين المتغايرين من وجه * وأيضاً لو تم ذلك لامتنع بقاء شخص ما زماناً والا لتخلل الزمان بين الشيء ونفسه * وفيه بحث اذ الاختلاف في غير المشخصات لايدفع التخلل بين المشخصات ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه وان دفعه بين الشخص المأخوذ مع جميع العوارض ونفسه ثم لايخفى ان معنى التخلل يقطع الاتصال والوقوع في الخلال ولا تخلل في الشخص الباقي (قوله لان مرادنا الخ) ذهب البعض الى اعادة الاجزاء الاصلية بعد اعدامها لقوله تعالى (كل شيء هالك الا وجهه) * وأجيب بأن هلاك الشيء خروجه عن صفاته المطلوبة منه والمطلوب بالجواهر الفردة انضمام بعضها الى بعض ليحصل منها ... والمطلوب بالمركبات خواصها وآثارها فالتفريق اهلاك للكل

لان الميت جماد لاحياة له ولا ادراك فتعذيبه محال * والجواب أنه يجوز أن يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء أو في بعضها نوعا من الحياة قدر ما يدرك ألم العذاب أو لذة التنعم * وهذا لا يستلزم اعادة الروح الى بدنه ولا أن يتحرك ويضطرب أو يرى أثر العذاب عليه حتى ان الغريق في الماء أو المأكول في بطون الحيوانات أو المصلوب في الهواء يعذب وان لم نطلع عليه * ومن تأمل في عجائب ملكه تعالى وملكوته وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد أمثال ذلك فضلا عن الاستحالة * واعلم أنه لما كانت أحوال القبر مما هو متوسط بين أمر الدنيا والآخرة أفردها بالذكر ثم اشتغل ببيان حقيقة الحشر وتفاصيل ما يتعلق بأمور الآخرة ودليل الكل انها أمور ممكنة أخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة فتكون ثابتة وصرح بحقيقة كل منهما تحقيقا وتوكيداً واعتناء بشأنه فقال (والبعث) وهو أن يبعث الله تعالى الموتى من القبور بأن يجمع أجزاءهم الاصلية ويعيد الارواح اليها (حق) لقوله تعالى (ثم انكم يوم القيامة تبعثون) وقوله تعالى (قل يحييها الذي انشأها أول مرة) الى غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة بحشر الاجساد * وأنكره الفلاسفة بناء على امتناع اعادة المعدوم بعينه وهو مع أنه لا دليل لهم عليه يعتد به غير مضر بالمقصود لان مرادنا

(قوله لان الميت جماد لاحياة له) ذهب الصالحي من المعتزلة وابن جرير الطبري وبعض الكرامية الى جواز تعذيب غير الحي وهو خروج عن المعقول لان الجماد لاحس له فكيف يتصور تعذيبه (قوله وهذا لايستلزم اعادة الروح) أي انما ذلك في الحياة الكاملة التي يكون معها القدرة والافعال الاختيارية وقد اتفقوا على ان الله تعالى لم يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية[1] (قوله أو المأكول في بطون الحيوانات)* وغايتهم من أن تعذيب المأكول في بطن الآكل بخلق نوع الحياة يستلزم احساس ذلك الآكل مع انه ليس بمدرك له أو يستلزم تعذيبه مع انه قد لايكون مكلفاً فممنوع * لان الدودة في الجوف وفي خلال البدن تتألم وتتلذذ بلاشعور منا (قوله وأنكره) أي البعث بمعنى حشر الاجساد وهو المعنى بالمعاد الجسماني (الفلاسفة) عن آخرهم أما البعث بمعنى حشر الارواح فقط فقد أنكره الطبيعيون منهم وأثبته الالهيون والمنقول عن جالينوس التوقف وانه قال لم يتبين لي ان النفس هل هي المزاج فتنعدم عند الموت فيستحيل اعادتها أو هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ ووافق على اثبات حشر الارواح كالاجساد كثير من المحققين كالحليمي والغزالي والراغب وأبي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وكثير من الصوفية فتلخص في المسئلة خمسة مذاهب (قوله لادليل لهم عليه يعتد به) من أدلتهم عليه انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه أي بجميع مشخصاته

(١) نقله الشارح في شرح المقاصد قال ويشكل هذا بجوابه لمنكر ونكير على ماورد في الحديث انتهى (منه)

ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية للانسان ويعيد روحه اليه سواء سمى ذلك اعادة المعدوم بعينه أو لم يسم * وبهذا سقط ماقالوا انه لو أكل انسان انسانا بحيث صار جزأ منه فتلك الاجزاء إما ان تعاد فيهما وهو محال أو فى أحدهما فلا يكون الآخر معاداً بجميع أجزائه وذلك لان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من أول العمر الى آخره والاجزاء المأكولة فضلة في الآكل لا أصلية * فان قيل هذا قول بالتناسخ لان البدن الثانى ليس هو الاول لما ورد في الحديث من ان اهل الجنة جرد مرد مكحلون وان الجهنمى ضرسه مثل جبل أحد ومن ههنا قال من قال مامن مذهب الا وللتناسخ

لجاز اعادة وقته الاول لانه من جملتها ضرورة ان الموجود بقيد كونه فى هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه فى وقت آخر واللازم باطل لافضائه الى كون الشيء مبتدأ من حيث انه معاد اذ لامعنى للمبتدأ الاالموجود في وقته الاول * وجوابه انا لانسلم ان الوقت من المشخصات المعتبرة في الوجود الخارجى والا يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات وتغاير الاعتبارات والاضافات لاينافى الوحدة الشخصية بحسب الخارج * ولوسلم فلا نسلم ان مايوجد في الوقت الاول يكون مبتدأ ألبتة وانما يلزم لولم يكن الوقت أيضاً معادا وهذا مايقال ان المبتدأ هو الواقع أولا لاالواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانياً لاالواقع فى الزمان الثانى * ومنها قولهم لوأعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه واللازم باطل بالضرورة * اوجوابه بمنع البطلان بحسب وقتين فان معناه عند التحقيق تخلل العدم بين زمانى وجوده بعينه ولااستحالة فيه * وأجيب أيضاً بالمنع لجواز أن يمتاز المعاد والمبتدأ بعوارض غير مشخصة في الخارج بأن تبقى المشخصات بعينها وتختلف تلك العوارض فيكون تخلل العدم بين متغايرين من وجه وليس بمحال * وبالنقض بأنه لوتم ذلك لامتنع بقاء شخص مّا زمانا والا لتخلل الزمان بين الشيء ونفسه * ورد ذلك * أما المنع فبان الاختلاف في غير المشخصات لايدفع التخلل بين المشخصات ونفسها واندفعه بين الشخص المأخوذ مع جميع عوارضه ونفسه فلايندفع ذلك المحذور * وأما النقض فبالفرق بأن معنى التخلل قطع الاتصال والوقوع في الخلال وهو غير متصور في الشخص الباقى * ومنها لوجاز لجاز أن يوجد ابتداء مايماثله في الماهية وجميع العوارض المشخصة لان حكم الامثال واحد واللازم باطل لانه يستلزم الاثنينية بدون الامتياز * وجوابه منع امكان وجوده بهذا المعنى اذ لا تعدد بدون تمايز * على انه منقوض بالمبتدأ اذا فرض له مثل (قوله يجمع الاجزاء الاصلية) وبقاؤها مع التفريق لاينافى وصفها بالهلاك في قوله تعالى (كل شيء هالك) لان هلاك الشيء خروجه عن صفاته المطلوبة على ماسيأتى والمطلوب بالجواهر انضمام بعضها الى بعض ليحصل الجسم وبالمركبات خواصها وآثارها ولا شيء من ذلك بحاصل عند التفريق هذا * وقد ذهب البعض الى ان تلك الاجزاء تنعدم أصلا ثم توجد لظاهر الآية السابقة وما ورد به الخبر الصحيح من ان كل ابن آدم يفنى الا عجب الذنب * قال في المواقف والحق انه لاجزم فى المسئلة لعدم الدليل على شيء من الطرفين وكذا فى شرح المقاصد وهو اختيار امام الحرمين (قوله والاجزاء المأكولة فضلة في الآكل) فلا يجب اعادتها فيه بل في المأكول ان كانت أجزاء أصلية منه * فان قيل يحتمل ان تتولد من الجزء الاصلى للمأكول نطفة يتولد منها شخص آخر * قلنا الفساد انما هو فى وقوع ذلك لافي امكانه فلعل الله تعالى يحفظها من ان تصير جزأ لبدن آخر فضلا عن ان تصير جزأ

(قوله والاجزاء المأكولة فضلة في الآكل لاأصلية) * فان قيل يحتمل ان يتولد من الاجزاء الاصلية للمأكول نطفة يتولد منها شخص آخر * قلنا لعل الله تعالى يحفظه من أن يصير جزأ لبدن آخر فضلا عن أن يصير نطفة وجزأ أصلياً والفساد في الوقوع لافى الجواز (قوله وان الجهنمي ضرسه مثل جبل أحد) قيل ذلك بالانتفاخ لابضم زائد والالزم تعذيبه بلا شركة في المعصية وفيه بحث * لان العذاب للروح المتعلق به

فيه قدم راسخ * قلنا انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول وان سمي مثل ذلك تناسخاً كان نزاعا في مجرد الاسم ولا دليل على استحالة اعادة الروح الي مثل هذا البدن بل الادلة قائمة على حقيته سواء سمى تناسخا املا (والوزن حق) لقوله تعالي (والوزن يومئذ الحق) والميزان عبارة عن مايعرف به مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك كيفيته * وانكره المعتزلة لان الاعمال اعراض وان امكن اعادتها لم يمكن وزنها ولانها معلومة لله تعالي فوزنها عبث * والجواب انه قد ورد فى الحديث ان كتب الاعمال هي التي توزن فلا اشكال وعلى تقدير تسليم كون أفعال الله تعالى معللة بالاغراض لعل في الوزن حكمة لا نطلع عليها وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب العبث (والكتاب) المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتي للمؤمنين بأيمانهم وللكافرين بشمائلهم ووراء ظهورهم (حق) لقوله تعالى (ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا) وقوله تعالى (فأما من أوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا) وسكت المصنف عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب وأنكره المعتزلة زعماً منهم أنه عبث والجواب مامر (والسؤال حق) لقوله تعالى (لنسألنهم أجمعين) ولقوله عليه السلام (إن الله تعالى يدنى المؤمن فيضع عليه كنفه وستره فيقول أتعرف ذنب كذا أتعرف ذنب كذا فيقول نعم أي رب حتى اذا قرره بذنوبه ورأي فى نفسه انه قد هلك قال سترتها عليك في الدنيا وأنا

أصلياً * وحديث أهل الجنة جرد مرد أخرجه الترمذي وقال هو حسن غريب من روايه معاذ بلفظ يدخل أهل الجنة الجنة جرداً مرداً مكحلين بني ثلاث وثلاثين * وحديث ان الجهنمي ضرسه مثل أحد أخرجه أحمد عن أبي هريرة بلفظ ضرس الكافر مثل أحد ورواه أيضاً مسلم بلفظ ضرس الكافر أوناب الكافر مثل أحد (قوله قلنا انما يلزم التناسخ الخ) حاصل الجواب ان التناسخ مغايرة البدنين بحسب ذوات الاجزاء لا بحسب الهيئة والتركيب كالتغاير هنا (قوله والعقل قاصر عن إدراك كيفيته) ذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان له كفتان ولسان وساقان عملا بالحقيقة لامكانها وفى السنة ما يشهد لذلك كحديث البطاقة الذي أخرجه الترمذي والحاكم وقال صحيح على شرط مسلم فان فيه ان سجلات السيئات توضع في كفة والبطاقة في كفة وان السجلات تطيش والبطاقة تثقل وهو يدل أيضاً على خلاف مازعمه بعضهم من ان علامة ثقل الكفة ان ترتفع وعلامة خفتها ان تخفض (قوله وأنكره المعتزلة) أي عن آخرهم كما في المواقف الا ان منهم من أحاله عقلا ومنهم من جوزه ولم يحكم بثبوته كأبي الهزيل وبشر بن المعتمر وعلى الاولين يحمل البعض الذي اقتصر فى شرح المقاصد على نقل الانكار عنه حيث قال وأنكره بعض المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف اذا زالت وتلاشت (قوله قد ورد في الحديث الخ) أي كما في حديث البطاقة الذي سبقت الاشارة اليه والحصر المستفاد من قوله هي التي توزن بضميمة انتفاء وزن غيرها نقلا وان صح لجواز ان تجسد الاعمال بمعنى ان يخلق الله بحسبها أجساما نورانية وأجساما ظلمانية فتوزن * وحديث ان الله تعالى يدنى المؤمن أخرجه الشيخان عن ابن عمر والمراد بالدنو فيه قرب الكرامة لا قرب المسافة وبالمؤمن الجنس اذ لا عهد فى الخارج فهو في المعنى كالنكرة وبالكنف الجانب ومعنى وضع الله كنفه على عبده عنايته به وصونه عن الخزي بين أهل الموقف وحكمة تقديم المسند اليه فى قوله وأنا أغفرها إفادة التخصيص لان الذنوب لا يغفرها يومئذ الا الله

(قوله قلنا انما يلزم التناسخ الخ) حاصل الجواب ان التناسخ مغايرة البدنين بحسب ذوات الاجزاء والتغاير هنا فى الهيئة والتركيب * وقد يتوهم ان حاصله منع التغاير بناء على ان البدن الثاني مخلوق من أجزاء البدن الاول فيكون عين الاول فيعترض بأن قوله تعالى (كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها) يدل على تغاير الجلدين مع اتحاد أجزائهما بناء على تغاير الهيئة والتركيب * وأنت خبير بان دعوي اتحاد الاجزاء غير مسموعة فتأمل (قوله ان كتب الاعمال هي التي توزن) وقيل بل تجعل الحسنات أجساما نورانية والسيئات أجساما ظلمانية

أغفرها لك اليوم فيعطى كتاب حسناته وأما الكفار والمنافقون فينادي بهم على رؤس الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم ألا لعنة الله على الظالمين) (والحوض حق) لقوله تعالى (انا أعطيناك الكوثر) ولقوله عليه السلام (حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء وماؤه أبيض من اللبن وريحه أطيب من المسك وكيزانه أكثر من نجوم السماء من يشرب منها فلا يظمأ أبداً) والاحاديث فيه كثيرة (والصراط حق)وهو جسر ممدود على متن جهنم أدق من الشعر وأحد من السيف يعبره أهل الجنة ويزل فيه أقدام أهل النار * وأنكره أكثر المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه وان أمكن فهو تعذيب للمؤمنين * والجواب ان الله تعالى قادر على أن يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين حتى أن منهم من يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة ومنهم كالجواد الى غير ذلك مما ورد في الحديث (والجنة حق والنار حق) لان الآيات والاحاديث الواردة في شأنهما أشهر من أن تخفى وأكثر من أن تحصى *وتمسك المنكرون بأن الجنة موصوفة بأن عرضها كعرض السموات والارض وهذا في عالم العناصر محال وفى عالم الافلاك أو فى عالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز الخرق والالتئام

وانما لم يقل وأنا سترتها لان الستر في الدنيا كان باكتساب من العبد (قوله انا أعطيناك الكوثر) كذا فى شرح المقاصد أيضاً وهو يقتضي ان المراد بالكوثر هو الحوض كما نقل عن عطاء والاصح خلافه وان الكوثر نهر في الجنة والاظهر ان المراد به في الآية الخير الكثير المفرط الكثرة من العلم والعمل وسائر ما أنعم به عليه في الدارين*وحديث حوضي مسيرة شهر رواه الشيخان عن عبد الله بن عمرو بن العاص يرفعه بلفظ حوضي مسيرة شهر ماؤه أبيض من اللبن وريحه أطيب من المسك وكيزانه كنجوم السماء من شرب منه لا يظمأ أبداً وفى رواية حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء وماؤه أبيض من الورق (قوله أدق من الشعر وأحد من السيف) ورد ذلك فى مسند الامام أحمد عن عائشة مرفوعا بسند فيه ابن لهيعة وفى مسلم عن أبي سعيد الخدري ما يوافقه* والمشهور ان الميزان قبل الصراط وان الحوض قبل الميزان وحكي بعض السلف كأبي طالب المكي ان الحوض يورد بعد الصراط وهو غلط والموافق لظاهر الاحاديث الصحيحة ماسبق وما رواه الترمذي عن أنس انه صلى الله عليه وسلم قال له اطلبني عند الصراط فان لم تجد فعند الميزان فان لم تجد فعند الحوض فمع مخالفته للمشهور مؤول بان الطلب فى المظان المرتبة يجوز ان يستأنف من كل طرف (قوله وأنكره أكثر المعتزلة) أي كالقاضي عبد الجبار ومن تبعه وتردد فيه قول الجبائي نفياً واثباتا وذهب أبو الهزيل وبشر بن المعتمر الي جوازه دون الحكم بوقوعه (قوله الى غير ذلك مما ورد فى الحديث) أي كحديث مسلم عن أبي هريرة فان فيه فيمر أولكم كالبرق ثم كالريح ثم كمر الطير وشد الرحال وفي رواية للطبرانى عن ابن مسعود منهم من يمر كالبرق ثم كالريح ثم كجري الفرس ثم كسعي الرجل ثم كمشي الرجل(قوله وتمسك المنكرون الخ)* تقريره ان الجنة والنار لو وجدتا فاما فى عالم العناصر أو فى عالم الافلاك أو فى عالم آخر والكل محال . أما الاول فلان عالم العناصر لايسع جنة عرضها السموات والارض ولانه لامعنى للتناسخ الا عود الارواح الى الابدان مع بقائها في عالم العناصر . وأما الثاني وللثالث فلان الافلاك لايجوز عليها الخرق والالتئام ووجودهما فيها أو فى عالم آخر يستلزم جواز ذلك لان حصول العنصريات فيهما

(قوله لقوله تعالى انا أعطيناك الكوثر) يشير الى ان الكوثر هو الحوض والاصح انه غيره فانه نهر في الجنة والحوض فى الموقف (قوله وريحه أطيب من المسك) ويجوز أن يكون له طعم لذيذ فيلتذ بريحه وطعمه عند الشرب الثاني ان وقع (قوله من يشرب منها فلا يظمأ أبدا) ويجوز أن لايشرب به الامن قدر له عدم دخول النار أو لا يعذب بالظمأ من شرب به وان دخل النار (قوله أدق من الشعر وأحد من السيف) هكذا ورد في الحديث الصحيح والمشهور ان الميزان قبل الصراط وماورد من ان الصحابة قالوا يارسول الله أين نطلبك يوم الحشر فقال عليه السلام على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فوجهه ان الطلب في المظان المرتبة يجوز أن يستأنف من كل طرف على انه رواية غريبة فلا تعارض المشهور

وهو باطل * قلنا هذا مبني على أصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه في موضعه (وهما) أي الجنة والنار (مخلوقتان الآن موجودتان) تكرير وتوكيد * وزعم أكثر المعتزلة أنهما انما يخلقان يوم الجزاء * لنا قصة آدم عليه السلام وحواء عليها السلام واسكانهما الجنة والآيات الظاهرة في إعدادهما مثل (أعدت للمتقين * وأعدت للكافرين) اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر • فان عورض بمثل قوله تعالى (تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فساداً) قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم فقصة آدم عليه السلام تبقى سالمة عن المعارض • قالوا لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك أكل الجنة لقوله تعالى (أكلها دائم) لكن اللازم باطل لقوله تعالى (كل شيء هالك الا وجهه) * قلنا لا خفاء في انه لا يمكن دوام أكل الجنة بعينه وانما المراد بالدوام أنه اذا فنى منه شيء جيء ببدله وهذا لا ينافي الهلاك لحظة على ان الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفي الخروج عن حد الانتفاع به • ولو سلم فيجوز

وهبوط آدم من الجنة يقتضيه * وحاصل الجواب ان مبنى الدليل على أصل فلسفي فاسد عندنا وهو امتناع الخرق والالتئام على ان وصف الجنة بان عرضها كعرض السموات والارض ليس للتحديد بل هو في التحقيق كناية عن سعة الجنة وبساطتها بما يفيده هذا التشبيه من تقدير عرضها باوسع ما علمه الناس بالمشاهدة من خلقه وأبسطه تقريباً على الاذهان وليس التناسخ عود الارواح الى ابدانها بل تعلقها ببدن آخر في هذا العالم (قوله وهما مخلوقتان) الى هذا ذهب جمهور المسلمين ومنهم من المعتزلة الجبائي وبشر بن المعتمر وأبو الحسين البصري * قال في شرح المقاصد ولم يرد نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش تشبثاً بقوله سقف الجنة عرش الرحمن وان النار تحت الارضين السبع (قوله وزعم أكثر المعتزلة) أي كعباد الصيمري وضرار بن عمرو وأبي هاشم وعبد الجبار وغيرهم (قوله واسكانهما الجنة) حملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها (قوله في العدول عن الظاهر) أى كان تحمل على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى أصحاب الجنة (قوله نجعلها للذين) أى لان المعنى نخلقها لاجلهم لان احتمال كون المجرور مفعولا ثانياً لنجعل وان المعنى نجعلها كائنة لهم فيجوز أن تكون مخلوقة يبعده أن المتبادر من جعل الدار لزيد تمكينه من التمكن فيها لا تمكينه فيها بالفعل وذلك لازم لوجود الجنة (قوله ولو سلم) أي ان المفاد تخلقها في المستقبل وان الظاهرين تعارضا فتساقطا فقصة آدم لكونها قطعية تبقى سالمة عن المعارض (قوله أكلها) هو بضم الهمزة مع ضم الكاف وسكونها على اختلاف القراءتين ما يؤكل * وأورد على الاستدلال ان المراد بالشيء هو الموجود المطلق لا الموجود وقت النزول فقط كما في قوله تعالى (خالق كل شيء) ونحوه فهو مشترك الالزام (قوله وانما المراد بالدوام الخ) يعني ان المراد الدوام العرفي لا الحقيقي كما في نوع الثمار مثلا فانه يعد دائما وان انقطع في بعض الاوقات ويحتمل ان لا يتخلل بين فناء الشخص وخلق مثله زمن فيكون النوع دائما على الحقيقة ويجوز ان يجاب أيضاً بتخصيص الجنة والنار من آية الهلاك جمعاً بين الادلة (قوله بل يكفي الخروج عن حد الانتفاع به) * لا يقال ان

يتوهم انه مردود بقوله تعالي (قلنا اهبطوا منها) اذ الهبوط انتقال من المكان العالي الي المكان السافل * ويرد عليه انه يحتمل أن يكون ذلك البستان على موضع مرتفع كقلة الجبل (قوله نجعلها للذين) أي نخلقها لاجلهم * فان قلت يحتمل أن يجعل للذين مفعولا ثانيا لنجعل فيصير الحاصل نجعلها كائنة لهم لانفسها * قلت يمكن أن يقال المتبادر من جعل الدار لزيد تمكينه من التمكن فيها وهذا المعنى لازم لوجود الجنة وأما الحمل على التمكن بالفعل فعدول عن الظاهر (قوله أكلها دائم) الاكل بضمتين كل ما يؤكل * ويرد على هذا الاستدلال انه مشترك الالزام اذ المراد بالشيء هو الموجود المطلق لا الموجود وقت النزول فقط ومثله قوله تعالى (خالق كل شيء * وهو بكل شيء عليم) (قوله وانما المراد بالدوام الخ) يعني ان المراد هو الدوام التجددي العرفي فان نوع الثمار يعد دائماً بحسب العرف وان انقطع في بعض الاوقات * ولك أن تقول هلاك كل شخص بعد وجود مثله فلا ينقطع النوع أصلا (قوله بل يكفي الخروج عن حد الانتفاع به) أي المقصود منه فلا يرد ان ما لا يفني يدل على وجود الصانع وهي من أعظم المنافع

ان يكون المراد ان كل ممكن فهو هالك في حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود الواجبي بمنزلة العدم (باقيتان لا تفنيان ولا يفني أهلها) أى دائمتان لا يطرأ عليهما عدم مستمر لقوله تعالى في حق الفريقين (خالدين فيها أبداً) * وأما ماقيل من أنهما يهلكان ولو لحظة تحقيقا لقوله تعالى (كل شئ هالك الا وجهه) فلا ينافي البقاء بهذا المعنى * على انك قد عرفت أنه لا دلالة فى الآية على الفناء * وذهبت الجهمية الى أنهما يفنيان ويفني أهلها وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه شبهة فضلا عن حجة (والكبيرة) قد اختلفت الروايات فيها فروى عن ابن عمر رضي الله عنهما أنها تسعة . الشرك بالله . وقتل النفس بغير حق . وقذف المحصنة . والزنا . والفرار عن الزحف . والسحر . وأكل مال اليتيم . وعقوق الوالدين المسلمين . والالحاد في الحرم . وزاد أبو هريرة رضي الله عنه أكل الربا وزاد علي رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر * وقيل كل ما كان مفسدته مثل مفسدة شئ مما ذكر أو أكثر منه * وقيل كل ما توعد عليه الشارع بخصوصه * وقيل كل معصية أصر عليها العبد فهي كبيرة وكلما استغفر عنها فهي صغيرة * وقال صاحب الكفاية والحق أنهما اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتيهما

وجود مالا يفني دليل على وجود الصانع وهي من أعظم المنافع * لانا نقول المراد الانتفاع المقصود من الشئ اللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحاً للاكل وان صلح لمنفعة أخرى ومعلوم ان ليس مقصود البارئ من كل جوهر الدلالة عليه وان صلح لذلك كما ان من كتب كتابا ليس مقصوده بكل كلمة الدلالة على الكاتب (قوله فروى ابن عمر أنها تسعة) أى بتقديم التاء رواه عنه الخطيب فى كفايته مرفوعا بلفظ الكبائر تسع . الاشراك بالله . وقتل نسمة . والفرار من الزحف . وقذف المحصنة . وأكل الربا . وأكل مال اليتيم . والحاد في المسجد . والذى يستحسر بكاء الوالدين من العقوق . وأخرجه البخارى فى الادب والمفرد عنه موقوفا عليه وليس فى شئ من الروايتين ذكر الزنا والسحر نعم وردا في حديث رواه الخطيب أيضاً عن أيوب بن عتبة وفيه الكبائر سبع بتقديم السين وورد أيضاً عد السحر بدل الذى يستحسر فى رواية أخرجها أبو داود والطبراني في الكبير باسناد حسن عن عمير الليثي وقد فسر الذى يستحسر بالذى ييأس من روح الله (قوله وزاد أبو هريرة أكل الربا) أي ورد فى حديثه روايته وهو عند الشيخين عنه مرفوعا بلفظ اجتنبوا السبع الموبقات الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق وأكل الربا وأكل مال اليتيم والتولي يوم الزحف وقذف المحصنات * ثم المراد بالسحر هنا مالا يتضمن كفراً كفعل مافيه هلاك انسان أو مرضه وأما ما يتضمنه كسحر يتضمن عبادة كوكب فهو داخل فى الشرك اذ المراد به مطلق الكفر فيسقط ما قيل ان الشرك ان أريد به مطلق الكفر فالسحر مندرج فيه لانه كفر بالاتفاق فيكون مستدركا والا خرج سائر أنواع الكفر (قوله وقيل كل ما كان مفسدته الخ) هذا ماقاله الشيخ عز الدين في قواعده ويمثل له بدلالة المسلم الكفار على عورات المسلمين مع علمه بانهم يستأصلونهم بدلالته وبالافتان بين الناس المفضي الى قتالهم وبامساك المرأة للزنا فان ذلك أعظم مفسدة من التولي يوم الزحف ومن مطلق القتل ومن قذف المحصنات (قوله وقيل كل ما توعد عليه الشارع) هذا هو المشهور ونقله الرافعي عن الاكثر قال وهو الاوفق لما ذكروه عند تفصيل الكبائر لكنهم أميل الى ترجيح القول بانها ما توجب حداً (قوله اسمان اضافيان) لا يخالفه

(قوله الشرك بالله) ان أريد به مطلق الكفر فالسحر مندرج فيه لانه كفر بالاتفاق والا فسائر أنواع الكفر تبقى خارجة (قوله انهما اسمان اضافيان) هذا يخالف ظاهر قوله تعالى (إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيآتكم) والتوجيه ماسيجئ من ان المراد بالكبائر جزئيات الكفر

فكل معصية اذا أضيفت الى ما فوقها فهى صغيرة وان أضيفت الى ما دونها فهي كبيرة والكبيرة المطلقة هى الكفر اذلا ذنب أكبر منه * وبالجملة المرادهنا ان الكبيرة التي هي غير الكفر (لاتخرج العبد المؤمن من الايمان) لبقاء التصديق الذيهو حقيقة الايمان * خلافا للمعتزلة حيث زعموا أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو المنزلة بين المنزلتين بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان (ولا تدخله) أي العبد المؤمن (فى الكفر) * خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة أيضا كافر وانه لاواسطة بين الكفر والايمان * لنا وجوه * الاول ما سيجيء من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به الا بما ينافيه ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة أو حمية أو انفة أو كسل خصوصاً اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة لا ينافيه * نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفرا لكونه علامة للتكذيب ولا نزاع فى أن من المعاصي ماجعله الشارع امارة للتكذيب وعلم كونه كذلك بالادلة الشرعية كسجود للصنم والقاء المصحف فى القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالادلة انه كفر * وبهذا يحل مايقال ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق والاقرار ينبغى أن لا يصير المقر المصدق كافرا بشيء من أفعال الكفر وألفاظه مالم يتحقق منه التكذيب أو الشك * الثاني الآيات والاحاديث الناطقة باطلاق المؤمن على العاصي كقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى)وقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا)وقوله تعالى (وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) الآية وهي كثيرة * الثالث اجماع الامة من عصر النبي عليه السلام الى يومنا هذا بالصلاة على من مات من اهل القبلة من غير توبة والدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على ان ذلك لا يجوز لغير المؤمن * واحتجت المعتزلة بوجهين * الاول ان الامة بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا فى أنه مؤمن وهو مذهب أهل السنة والجماعة أو كافر وهو قول الخوارج أو منافق وهو قول الحسن البصرى فأخذنا بالمتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق ليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق *

(قوله بطريق الاستحلال) أي على وجه يفهم منه عده حلالا فان الكبيرة على هذا الوجه علامة عدم التصديق القلبي

قوله تعالى (ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم) لان المراد بالكبائر فيه كما سيأتي جزئيات الكفر (قوله خلافا للمعتزلة) في كلام المتأخرين منهم ما يرفع النزاع وذلك أنهم لاينكرون وصف الفاسق بالايمان بمعنى التصديق أو بمعنى اجراء الاحكام بل بمعنى استحقاق غاية المدح والتعظيم وهو الذي نسميه الايمان الكامل ونعتبر فيه الاعمال وننفيه عن الفاسق فيكون لهم منزلة بين منزلة هذا النوع من الايمان ومنزلة الكفار بالاتفاق وكأن هذا رجوع منهم عن المذهب والا فقدماؤهم مصرحون بان من أخل بالطاعة ليس بمؤمن بحسب الشرع بل بمجرد اللغة (قوله بل الصغيرة أيضاً) هذا مذهب جمهورهم ومنهم من فرق بين الصغيرة والكبيرة (قوله أو حمية أو أنفة) الانفة الاستكبار وفى العبارة استدراك لان الحمية هى الانفة كما في القاموس وغيره (قوله نعم اذا كان بطريق الاستحلال) أي على وجه يفهم ان ذلك الذي أقدم على الفعل يعده حلالا اما الاستحلال بمعني اعتقاد الحل فهو نفس التكذيب كما سيأتي

والجواب ان هذا احداث للقول المخالف لما أجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلا * الثاني انه ليس بمؤمن . لقوله تعالى (أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقاً) جعل المؤمن مقابلا للفاسق وقوله عليه الصلاة والسلام لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن وقوله عليه الصلاة والسلام لا ايمان لمن لا أمانة له . ولا كافر لما تواتر من ان الامة كانوا لا يقتلونه ولا يجرون عليه أحكام المرتدين ويدفنونه في مقابر المسلمين *والجواب ان المراد بالفاسق في الآية هو الكافر فان الكفر من أعظم الفسوق والحديث وارد على سبيل التغليظ والمبالغة في الزجر عن المعاصي بدليل الآيات والاحاديث الدالة على ان الفاسق مؤمن حتى قال عليه السلام لابي ذر لما بالغ في السؤال وان زنى وان سرق على رغم أنف أبي ذر*واحتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة في ان الفاسق كافر كقوله تعالى (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) وقوله تعالى (ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون)

(قوله والجواب ان هذا الى آخره)حاصله ان هذا ترك للمتفق عليه وهو انه اما مؤمن أو كافر ولا واسطة بينهما وأخذ بما لم يقل به أحد فضلا عن الاتفاق (قوله لما أجمع عليه السلف الخ) ومنهم الحسن لان النفاق كفر فلا واسطة عنده أيضاً* على انه قد نقل عنه الرجوع الى القول بالمذهب الحق (قوله لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن) رواه الشيخان عن أبي هريرة وحديث لا ايمان لمن لا أمانة له أخرجه الامام وابن حبان وغيرهما عن أنس مرفوعا بلفظ لا ايمان لمن لا أمانة له ولا دين لمن لا عهد له (قوله هو الكافر) أي حملا للمطلق على الكامل من افراده ويدل له قوله (لا يستوون)فان نفي الاستواء انما ورد في التنزيل بين المتقابلين تقابل تضاد كقوله (وما يستوي الأعمى والبصير ولا الظلمات ولا النور ولا الظل ولا الحرور) (قوله والحديث وارد على سبيل التغليظ) يريد ان المراد بالمؤمن فيه هو الكامل في الايمان لكن ترك التصريح بالتقييد قصداً للتغليظ والمبالغة في الزجر والتنفير * وحديث وان زنى وان سرق أخرجه الشيخان من رواية أبي ذر بلفظ ما من عبد قال لا إله الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق على رغم أنف أبي ذر ورغم الانف وصوله الى الرغام بالفتح وهو التراب على سبيل الغلبة يعبر به عند وقوع الشيء على خلاف مراد المخاطب فهذا الجار في الحديث متعلق بمحذوف أي قلت هذا على رغم أنفه (قوله بالنصوص الظاهرة) أي لان كلمة من في قوله ومن لم يحكم عام يتناول الفاسق المصدق*وأيضاً فقد علل كفرهم بعدم الحكم فكل من لم يحكم بما أنزل الله يكون كافراً والفاسق لم يحكم بما أنزل الله ولان ضمير الفصل في قوله فأولئك هم الفاسقون حصر الفاسق في الكافر لانه حصر المسند اليه في المسند وجعل المسند مقصوراً عليه فيصدق حينئذ ان كل فاسق كافر ولان تعريف المسند اليه تعريف الجنس يجعله مقصوراً على المسند كما تقول الامير زيد اذا لم يكن أمير سواه فالمعنى هنا ان العذاب مقصور على كونه على المكذب والخزي والسوء على كونهما على الكافرين * و حديث من ترك الصلاة أخرجه الطبراني بلفظ من ترك الصلاة متعمداً فقد كفر جهاراً وأخرجه أبو داود والترمذي وغيرهما وصححه ابن حبان وغيره والحاكم عن بريدة بلفظ

هو الاجماع المتقدم عليه وهو غلط والا لما خالفه الحسن (قوله والحديث وارد على سبيل التغليظ)* لايقال فحينئذ يلزم الكذب في أخبار الشارع *لانا نقول المراد بالايمان هو الايمان الكامل لكن ترك اظهار القيد تغليظاً ومبالغة وفيه دلالة على انه لاينبغي أن يصدر مثله عن المؤمن (قوله على رغم أنف أبي ذر) رغم الانف وصوله الى الرغام بالفتح وهو التراب وفيه مذلة صاحبه يقال فعلته على رغم أنفه أي على خلاف مراده لاجل اذلاله والجار في الحديث متعلق بمحذوف أي قلت هذا على رغم أنفه (قوله ومن لم يحكم بما أنزل الله)وجه الاستدلال ان كلمة من عامة تتناول الفاسق * والجواب ان الحكم بالشيء هو التصديق به ولا نزاع في كفر من لم يصدق بما أنزل الله تعالى وأيضاً كلمة ماهنا للجنس فيعم بالنفي ولا نزاع في كفر من لم يحكم بشيء مما أنزل الله(قوله ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون) وجه الاستدلال ان ضمير الفصل حصر الفاسق في الكافر * والجواب ان هذا الحصر ادعائي للمبالغة والا فالفاسق يتناول الكافر بعد الايمان وقبله اجماعا

وكقوله عليه السلام من ترك الصلاة متعمداً فقد كفر * وفي ان العذاب مختص بالكافر كقوله تعالى (ان العذاب على من كذب وتولى) وقوله تعالى (لا يصلاها الا الاشقى الذى كذب وتولى) وقوله تعالى (ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين) الى غير ذلك * والجواب أنها متروكة الظواهر للنصوص القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر وللاجماع المنعقد على ذلك على ما مر والخوارج خوارج عن ما انعقد عليه الاجماع فلا اعتداد بهم (والله لا يغفر أن يشرك به) باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا فى انه هل يجوز عقلا أم لا فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا وانما علم عدمه بدليل السمع وبعضهم الى انه يمتنع عقلا لان قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن والكفر نهاية فى الجناية لا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة أصلا فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة * وأيضا الكافر يعتقده حقا ولا

العهد الذى بيننا وبينهم الصلاة من تركها فقد كفر (قوله وفى ان العذاب مختص بالكافر) أي ولا شك ان الفاسق معذب لما ورد فيه من الوعيد ومخزى لقوله تعالى (ربنا انك من تدخل النار فقد أخزيته) (قوله الى غير ذلك) كقوله تعالى (وهل نجازى الا الكفور) فانه يدل على ان الفاسق كافر لانه يجازى لقوله تعالى (ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم) وكقوله تعالى (وأما الذين فسقوا فمأواهم النار) فان تمامها يدل على ان كل فاسق كافر وكقوله عليه الصلاة والسلام من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهودياً وان شاء نصرانياً (قوله والجواب انها متروكة الظواهر) * فيقال فى الآية الاولى ان كلة من للجنس فتعم بالنفي والمراد ومن لم يحكم بشيء مما أنزل الله أصلا ولا نزاع في كونه كافراً أو ان المراد بما أنزل هو التوراة بقرينة سياق الآية فيختص من لم يحكم باليهود لانا لم نتعبد بالحكم بالتوراة * وقد يجاب بان الحكم هو التصديق ولا نزاع فى كفر من لم يصدق لما أنزل الله لكنه يخالف السياق . وفى الثانية ان الحصر ادعائي لان الكافر ابتداء كذلك فليس الكافر مطلقاً منحصراً في التحقيق فيمن كفر بعد ذلك بل المنحصر فيه الفاسق الكامل . وكذا فى الثالثة والرابعة لان كلا من الزاني وشارب الخمر معذب مع انه ليس بمكذب * وفي الخامسة ان المراد الخزى الكامل * وفى الحديث انه محمول على الترك مستحلا أو على كفران النعمة على أن الرواة آحاد فلا يعارض الاجماع المنعقد قبل حدوث المخالفين * ويقال في أولى الآيتين الباقيتين ان الجزاء يعم الثواب والعقاب فيجب ترك ذلك الظاهر وحمل الجزاء على جزاء مخصوص بالكافر كما يدل عليه قوله تعالى (ذلك جزيناهم بما كفروا) وفي الاخرى ان الكلام تفصيل لما قبله وقد سبق ان المراد بالفاسق فيه هو الكافر * وفي الحديث انه وارد على سبيل الاستعظام والتغليظ مع احتمال الاستحلال (قوله لا يغفر ان يشرك به) أى ان يكفر به وانما اختار لفظ الشرك لان العرب كانوا مشركين (قوله باجماع المسلمين) اتفق أهل الملة على ان وعيد المشرك المعاند لا ينقطع وأما الكافر الذى بالغ فى الاجتهاد ولم يصل الى الحق فزعم الجاحظ ومن تابعه فى ذلك ان وعيده ينقطع لانه معذور (قوله وبعضهم الى انه يمتنع عقلا) المراد به المعتزلة ذهبوا الى ذلك لما ذكر من الادلة المبنية على ماقالوا به من القبح العقلي ومن تعليل أفعال الله تعالى بالاغراض وهي مع بطلان مابنيت عليه مردودة بانه يجوز التفرقة بوجه آخر غير تعذيب المسيء مثل اثابة المحسن دونه * على

(قوله ان العذاب على من كذب وتولى) وجه الاستدلال ان تعريف المسند اليه يحصره على المسند أعني الكون على المكذب والجواب انه ادعائي لان شارب الخمر معذب وليس بمكذب وقس عليه نظائره (قوله والله لا يغفر أن يشرك به) أى ان يكفر به وانما عبر عن الكفر بالشرك لان كفار العرب كانوا مشركين (قوله وبعضهم الى انه يمتنع عقلا) أى ذهب بعض المسلمين الى امتناع المغفرة عقلا بناء على هذه الادلة وهم المعتزلة فلا يرد ماقيل من ان هذا قول بايجاب الحكمة تعذيبه وهو قول المعتزلة وقد أبطله أولا وقوله لا يحتمل الاباحة قول بالقبح العقلي فينافى قولهم يجوز للشرع أن يحسن القبيح ويقبح الحسن على انه يجوز أن يكون عدم احتمال الاباحة لمنافاتها الحكمة * ثم يرد أن يمنع كون التفرقة قضية الحكمة لجواز أن يكون عدم التفرقة متضمناً لحكمة خفية * ولو سلم فيجوز أن تكون التفرقة بوجه آخر غير تعذيب المسيء مثل اثابة المحسن دونه * ثم ان نهاية الكريم يقتضي العفو عن نهاية الجناية وقوله فيوجب جزاء الابد دعوي بلا دليل

يطلب له عفوا ومغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة * وأيضا هو اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد وهذا بخلاف سائر الذنوب (ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر) مع التوبة أو بدونها خلافا للمعتزلة وفى تقرير الحكم ملاحظة للآية الدالة على ثبوته والآيات والاحاديث في هذا المعنى كثيرة * والمعتزلة يخصونها بالصغائر وبالكبائر المقرونة بالتوبة وتمسكوا بوجهين * الاول الآيات والاحاديث الواردة في وعيد العصاة * والجواب أنها على تقدير عمومها انما تدل على الوقوع دون الوجوب وقد كثرت النصوص فى العفو فيخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى والمحققون على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال

ان نهاية الكرم يقتضي العفو عن نهاية الجناية فعدم احتمال ماهو نهاية فى الجناية للعفو ممنوع • وبان عدم طلب العفو لايوجب انتفاء الحكمة • وبان قولهم فيوجب جزاء الابد دعوى لادليل عليها (قوله خلافا للمعتزلة) اى فى منعهم العفو عن الكبائر التى لم تقترن بالتوبة (قوله والمعتزلة يخصونها الخ) يريد انهم يحملون الآيات والاحاديث على العفو عن الصغائر او عن الكبائر بعد التوبة ويجعلونها مقصورة على ارادة ذلك لا تتعداه الى ارادة غيره ايضاً * ويقال عليهم ان ما ذكر من التخصيص مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل وتقييد للاطلاق بغير قرينة ومخالفة لاقاويل من يعتد به من المفسرين بلاضرورة مما لا يكاد يصح في بعض الآيات كقوله تعالى (ان الله لايغفر ان يشرك به) الآية فان المغفرة بالتوبة تعم الشرك وما دونه فلا تصح التفرقة وكذا تعم كل واحد من العصاة فلا يلائم التعليق بمن يشاء المفيد للبعضية وكذا مغفرة الصغائر فانها عامة * على ان في التخصيص بها اخلالا بالمقصود اعنى تهويل شأن الشرك ببلوغه النهاية فى القبح بحيث لايغفر ويغفر جميع ماسواه ولو كبيرة في الغاية (قوله وتمسكوا بوجهين) اعلم ان المعتزلة بعد اتفاقهم على منع العفو عن الكبائر بدون التوبة اختلفوا فذهب البصريون وبعض البغدادية الى جوازه عقلا وان الامتناع سمعي وذهب الكعبي واتباعه الى امتناعه عقلا أيضاً واستند هؤلاء الى ما سيجيء من ان العفو فيه اغراء على القبيح وتمسك الاولون بالنصوص الواردة فى وعيد الفساق كقوله تعالى (ومن يعصي الله ورسوله فان له نارجهنم) وقوله تعالى (وان الفجار لفي جحيم) قالوا واذا تحقق الوعيد فلو تحقق العفو وترك العقوبة بالنار لزم الخلف في الوعيد والكذب في الاخبار واللازم باطل { قوله والجواب الخ } تقريره ان يقال ماذكر من النصوص على تقدير عمومها لاصحاب الكبائر وشمولها لكل مرتكب كبيرة لم يتب منها أى بعد تسليم كون الصيغ فيها للعموم انما تدل على وقوع العقاب دون وجوبه اذ لاشبهة فى ان الوقوع مع عدم الوجوب لايستلزم خلفاً ولا كذبا والمتنازع انما هو الوجوب دون أصل الوقوع * ثم انها معارضة بالآيات الدالة على العفو والغفران المتناولة أيضاً لاصحاب الكبائر كقوله تعالى { ويعفو عن كثير * ويغفر مادون ذلك لمن يشاء * ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم } فيخصص المذنب المغفور بمشيئة الله تعالى من تلك العمومات فيكون خارجا عنها بمنزلة التائب هذا على رأى من يمنع الخلف فى الوعيد لانه كذب وتبديل للقول وهو قول المحققين من الماتريدية أما من يجوزه ولا يجعله نقصاً بل يعده كرما كالاشعرية ومن وافقهم فيجيبون أيضاً بان تحقق الوعيد لايستلزم الوقوع فضلا عن وجوبه { قوله كيف وهو تبديل للقول} يمكن ان يوجه

المقرونة بالتوبة فى قوله تعالى (ان الله لايغفر أن يشرك به) الآية إذ المغفرة بالتوبة تعم للشرك بل كل عاص مع ان التعليق بالمشيئة يفيد البعضية * وأيضاً هي واجبة عندهم فلا يظهر للتعليق فائدة وكذا لايصح التخصيص بالصغائر لان مغفرة الصغائر عامة والصحيح ان الضمير للمغفرة * ولهم أن يقولوا كلمة مافي هذه الآية مخصوصة بالصغائر جمعاً بين الادلة ولانسلم عموم مغفرة الصغائر اذ لايجب مغفرة صغيرة غير التائب بل يغفرها ان شاء (قوله انما تدل على الوقوع) انما استطرد ذكره هنا ردا لتمسكهم بهذه الآية في الجواب أيضاً والجواب هنا قوله وقد كثرت النصوص الخ (قوله وزعم بعضهم ان الخلف الخ) هذا هو مذهب الاشاعرة ومن يحذو حذوهم وفيه جواب آخر (قوله وهو تبديل للقول) بل كذب منتف بالاجماع وأقول لعل مرادهم ان الكريم انما أخبر بالوعيد فاللائق بشأنه أن يبنى أخباره على المشيئة وان لم يصرح بذلك بخلاف الوعد فلا كذب ولا تبديل

الله تعالى (ما يدل القول لدي) * الثاني ان المذنب اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريرا له على الذنب واغراء للغير عليه وهذا ينافي حكمة ارسال الرسل * والجواب ان مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فضلا عن العلم * كيف والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة بغاية من التهديد ترجح جانب الوقوع بالنسبة الى كل واحد وكفى به زاجرا (ويجوز العقاب على الصغيرة) سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة أم لا لدخولها تحت قوله تعالى (ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) ولقوله تعالى (لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا أحصاها) والاحصاء انما يكون بالسؤال والمجازاة الى غير ذلك من الآيات والاحاديث * وذهب بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى انه يمتنع عقلا بل بمعنى انه لا يجوز ان يقع لقيام الادلة السمعية على انه لا يقع لقوله تعالى (ان تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم) * وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر لانه الكامل وجمع الاسم بالنظر الى أنواع الكفر وان كان الكل ملة واحدة في الحكم أو الى أفراده القائمة بافراد المخاطبين على ما تمهد من قاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع تقضي انقسام الآحاد بالآحاد كقولنا ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم (والعفو عن الكبيرة) هذا مذكور فيما سبق الا انه أعاده ليعلم ان ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة وليتعلق به قوله (اذا لم تكن عن استحلال والاستحلال كفر) لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق وبهذا تؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار أو على سلب اسم الايمان عنهم (والشفاعة ثابتة للرسل وللاخيار في حق أهل الكبائر) بالمستفيض من الاخبار *

بما قيل من أن الكريم اذا أخبر بالوعيد فاللائق بشأنه ان يبني أخباره على المشيئة وان لم يصرح بذلك فاذا قال لاعذبن الظالم مثلا فتقديره ان لم أعف أو الا أن أسامحه أو أنكر عليه ونحو هذا وهذا القيد قد عرف من عادة العرب في ايعاداتها ومن إخبار الشارع عن ذلك في قوله صلى الله عليه وسلم من وعده الله على عمل ثوابا فهو منجزه له ومن أوعده على عمل عقابا فهو بالخيار ان شاء عذبه وان شاء غفر له قال ذلك ابن الصلاح والحديث في البعث والنشور للبيهقي وغيره من رواية أنس (قوله ويجوز العقاب على الصغيرة) أي جوازا لا قطع معه بالوقوع ولا بعدمه لعدم دليل واحد منهما مع ماذكر من النصوص الدالة على أصل الجواز (قوله وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر) والمعنى إن تجتنبوا سائر أنواع الكفر من الاشراك والتمجس والتهود وغيرها أو ان يجتنب كل شخص منكم الكفر نكفر عنكم سيآتكم صغيرها وكبيرها أي ان شئنا لانه يغفر مادون ذلك لمن يشاء ولان مغفرة ماعدا الكفر غير متعينة بالاجماع ويؤيد حمل الكبيرة هنا على الكفر تقييد التكفير بالاجتناب فان الصغائر يجوز العفو عنها بدون اجتناب الكبائر (قوله والشفاعة ثابتة) قد يقال ان مرتكب المكروه يستحق حرمان الشفاعة كما في التلويح وغيره تمسكا بقوله صلى الله عليه وسلم من ترك سنتي لم تنله شفاعتي فيحرم أهل الكبائر بطريق الاولى * ويجاب بمنع الملازمة لان جزاء الادني لا يلزم أن يكون جزاء الاعلى الذي له جزاء أعظم وبحمل السنة على الطريقة * قيل على ان الاستحقاق لا يستلزم الوقوع (قوله وللاخيار) هو بمثناة جمع خير بالتشديد لا جمع خير اسم تفضيل لانه لا يسمى ولا يجمع (قوله بالمستفيض من الاخبار) أي كحديث شفاعتي لاهل الكبائر

(قوله ويجوز العقاب على الصغيرة) أي من غير قطع بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدليل وماذكره الشارح من الادلة فلاثبات الجزء الاول من الدعوي مع ان الخصم لا ينكره فتأمل (قوله وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر) حاصله ان التكفير مقيد بالمشيئة فلا قطع بالوقوع اذ المراد بالكبائر أنواع الكفر أو أشخاصها ومغفرة ماعدا الكفر غير متعينة بالاجماع ولو لم نحمل الكبيرة على الكفر لبقي التقييد بلادليل والتعليق بالاجتناب بلا فائدة لانه يجوز مغفرة الصغائر بدونه (قوله والشفاعة) أي المقبولة (ثابتة) * لا يقال مرتكب المكروه يستحق حرمان الشفاعة كما نص عليه في التلويح فيحرم أهل الكبائر بطريق الاولى * لانا نقول لا نسلم الملازمة لان جزاء الادني لا يلزم أن يكون جزاء الاعلى الذى له جزاء آخر عظيم ولو سلم فلعل المراد حرمان الشفيعية أو حرمان الشفاعة لرفعة الدرجة أو لعدم الدخول في النار أو في بعض مواقف الحشر على ان الاستحقاق لا يستلزم الوقوع

خلافا للمعتزلة وهذا مبني على ماسبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة أولى وعندهم لما لم يجز ذلك لم تجز تلك * ولنا قوله تعالى (واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات) وقوله تعالى (فما تنفعهم شفاعة الشافعين) فان أسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة فى الجملة والا لما كان لنفي نفعها عن الكافرين عند القصد الي تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم معنى لان مثل هذا المقام يقتضي ان يوسموا بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم وليس المراد ان تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه انه انما يقوم حجة على من يقول بمفهوم المخالفة *وقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من أمتي وهو مشهور بل الاحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى * واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى (واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيأ ولا يقبل منها شفاعة) وقوله تعالى (ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع) * والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم فى الاشخاص والازمان

من أمتي الآتي وكحديث الشفاعة الذى رواه مسلم عن أبي سعيد الخدري يرفعه فان فيه أما أهل النار الذين هم أهلها فانهم لايموتون ولايحيون ولكن ناس اصابتهم النار بذنوبهم أو قال لخطاياهم فأماتهم الله إماتة حتى اذا كانوا فحما أذن لهم في الشفاعة فجيء بهم ضبائر فبثوا على أنهار الجنة الحديث (قوله خلافا للمعتزلة) أى فانهم قالوا لاتجوز الشفاعة لاهل الكبائر بل هى مقصورة على الطائعين والتائبين لرفع الدرجات وزيادة الثواب (قوله وعندهم لما لم يجز) أي العفو بدون الشفاعة عن الكبيرة سمعاً أو عقلا لم يجيزوها فلا تثبت اذ لا فائدة لها على ذلك التقدير (قوله وللمؤمنين والمؤمنات) أي ذنوبهم وهى تشمل الكبائر لما سبق من ان الكبيرة لاتخرج العبد المؤمن من الايمان ومعنى الاستغفار للذنوب طلب غفرانها وهو المراد بالشفاعة (قوله يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة) على انها ليست لزيادة الدرجة لان عدم تلك الشفاعة لايقتضي تقبيح الحال وتحقيق اليأس لكنه انما يدل على ثبوت أصل الشفاعة ولايفيد المتنازع وهو الشفاعة لاهل الكبائر كما أشار اليه بقوله في الجملة فلا يثبت المطلوب * ويمكن أن يوجه الزامياً بأن فى اثبات أصل الشفاعة اثباتا للمطلوب لان الصغائر عندهم مكفرة باجتناب الكبائر *وحديث شفاعتى لاهل الكبائر من أمتى أخرجه الترمذي من حديث أنس وصححه عبد الحق والبيهقي في الشعب وأخرجه ابو داود الطيالسي وابن ماجه من حديث جابر وصححه الحاكم ورواه الطبراني في الاوسط من حديث ابن عمر بلفظ كنا نمسك عن الاستغفار لاهل الكبائر حتى سمعنا نبينا صلى الله عليه وسلم يقول اني ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من أمتي يوم القيامة (قوله والجواب الخ) تقريره انا لانسلم دلالة ماذكر من الآيتين وما كان مثلهما على عموم الاشخاص لعدم مايفيده ولان الخطاب فى الاولى لقوم معينين وهم اليهود فلا يلزم أن لاتنفع الشفاعة غيرهم ولان الظالم على الاطلاق هو الكافر ولو سلم العموم وانه معتبر بناء على ان الجمع المحلى باللام عام وان الظالم هو مرتكب المعصية وبناء على ان الضمير راجع الى النفس وهي النكرة في سياق النفي فيعم أيضاً لوقوعه ايضاً فى سياق النفى اولرجوعه الى العام لضعف احتمال عوده الى النكرة من حيث مفهومها المخصوص الناشئ من انها خاصة بحسب الوضع وان عمومها عقلى لزومي لايتعين معه رجوع الضمير اليها من حيث هي عامة كما ان قولك لارجل في الدار وانما هو على السطح لايلزم منه ان يكون جميع من في العالم من

ليست لرفعة الدرجة لان عدم تلك الشفاعة لايقتضى تقبيح الحال وتحقيق اليأس لكن لايدل على انها في حق أهل الكبائر (قوله ولا يقبل منها شفاعة) ظاهر الآية ينفي أصل الشفاعة ولو لزيادة الثواب ثم انه يحتمل أن يكون الضمير للنفس الثانية فالمعني ان جاءت بشفاعة شفيع لم تقبل منها فلعلها تقبل بطريق آخر (قوله بعد تسليم دلالتها على العموم فى الاشخاص) يشير الى منع الدلالة على عموم الاشخاص *واعترض عليه بأن النفس نكرة فى سياق النفي عامة والضمير راجع اليها فيعم أيضاً * ويمكن أن يجاب عنه بأنه لاضرورة فى رجوع الضمير اليها من حيث عمومها فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع وعمومها عقلى ضرورى فاذا قلت لارجل في الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه أن يكون جميع العالم على السطح نعم لو قيل الضمير للنكرة فوقوعه فى سياق النفى كوقوعها فيه فيعم أيضاً لم يبعد جدا

والاحوال انه يجب تخصيصها بالكفار جمعاً بين الادلة * ولما كان أصل العفو والشفاعة ثابتاً بالادلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقاً وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب * وكلاهما فاسد * أما الاول فلان التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم فلا معنى للعفو * وأما الثاني فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية (وأهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار) وان ماتوا من غير توبة لقوله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره) ونفس الايمان عمل خير لا يمكن ان يرى جزاءه قبل دخول النار ثم يدخل النار فيخلد لانه باطل بالاجماع فتعين الخروج من النار ولقوله تعالى (وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الانهار) ولقوله تعالى (ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا) الى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمنين من أهل الجنة مع ما سبق من الادلة القاطعة على ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان * وأيضاً الخلود في النار من اعظم العقوبات وقد جعل جزاء الكفر الذي هو أعظم الجنايات فلو جوزى به غير الكافر كان زيادة على قدر الجناية فلا يكون عدلا * وذهبت المعتزلة الى أن من أدخل النار فهو خالد فيها لانه اما كافر أو صاحب كبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم والتائب وصاحب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر ليسوا من أهل النار على ما سبق من أصولهم والكافر مخلد بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة لوجهين * أحدهما أنه يستحق العذاب وهو مضرة خالصة

الرجال على السطح وهو ما يقال ان الضمائر ونحوها يجوز أن تعود الى الموصوف بدون صفته والمعروض مجرداً عن عارضه لانه بعد تسليم منشئه احتمال مخالف للظاهر المتبادر وعلى ما ذهب اليه الأكثر من ان العبرة بعموم اللفظ الوارد على سبب خاص لا بخصوص سببه فلا نسلم ان عموم الاشخاص يستلزم عموم الازمان والاحوال بل هو مطلق فيها على ما سبق ولو سلم لم يكن بد من تخصيص هذه الآيات بالكفار جمعاً بين الادلة لان إعمال الدليلين ولو من وجه اولى من الغاء احدهما مع خصوص تلك النصوص * وما يقال من ان المخصص يشترط اتصاله بالعام فممنوع لان اكثر الأئمة على عدم اشتراطه وكذا ما يقال من ان التخصيص ينافي تسليم العموم في الاشخاص مردود لان المسلم الشمول والتناول لا الارادة هذا * ويجوز أن يقال ان الآية الاولى تدل بظاهرها على انتفاء ما التبس محل النزاع من الشفاعة العظمى لفصل القضاء والشفاعة لزيادة الدرجات فما هو جوابهم في ذلك فهو جوابنا في الشفاعة لاصحاب الكبائر (قوله لانه باطل بالاجماع) لان جزاء الايمان كما نطقت به النصوص القاطعة من الكتاب والسنة المتواترة وأجمع عليه المسلمون انما هو الجنة وهو لا يمكن أن يجازي بها قبل دخول النار ثم يدخلها لان داخل الجنة مخلد فيها بالاجماع (قوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات) مبنى هذا الاستدلال على ان العمل الصالح لا يتناول التروك كترك الزنا وشرب المسكر والا فلا صحة لوصف الزاني مثلا بعمل جميع الصالحات فلا تتناوله الآية ثم هو على ذلك التقدير يبطل مذهب الاعتزال وان لم يدل على عدم خلود من لم يعمل غير الايمان (قوله وأيضاً الخلود) هذا الدليل الزامي على مقتضى قاعدتهم من التحسين والتقبيح والافتصرفه تعالى في ملكه لا يوصف بالظلم وعدم العدل (قوله وقد جعل جزاء الكفر) اى مطلقاً من غير تقييد بشدة او ضعف فلا يرد جواز التفاوت بين جزاء الكافر والكبائر

الدلالة على العموم لا ارادته (قوله فلا معنى للعفو) عدم المعنى بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب عن الكبيرة ممنوع والى صغيرة المجتنب غير مفيد فتأمل (قوله لانه باطل بالاجماع) لان جزاء الايمان هو الجنة والخروج عن الجنة باطل بالاجماع فتعين الخروج عن النار وفيه منع ظاهر لجواز أن يراه في خلال العذاب بالتخفيف ونحوه (قوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات) مبني هذا الاستدلال على ان العمل الصالح لا يتناول المتروك ثم انه لا يدل على عدم خلود من لا عمل له غير الايمان لكنه يبطل مذهب الاعتزال (قوله وقد جعل جزاء الكفر)أي على الاطلاق من غير تقييد بالشدة ونحوها فلا يرد جواز التفاوت بالشدة والضعف حتي لا يزيد الجزاء على الجناية وهذا الدليل الزامي والافتصرفه تعالى في ملكه لا يوصف بالظلم (قوله مضرة خالصة) قالوا لولا الخلوص لم ينفصل عن مضار الدنيا ولا يخفى ضعفه لجواز الانفصال بوجه آخر فيمكن منع هذا القيد أيضاً لكنه غير مفيد ههنا

دائمة فينافي استحقاق الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة * والجواب منع قيد الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه وهو الاستيجاب وانما الثواب فضل منه والعذاب عدل فان شاء عفا وان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة • الثاني النصوص الدالة على الخلود كقوله تعالى (ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها) وقوله تعالى (ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها) وقوله تعالى (من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) * والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون الا كافرا وكذا من تعدى جميع الحدود وكذا من أحاطت به الخطيئة وشملته من كل جانب • ولو سلم فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل كقولهم سجن مخلد • ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود كما مر (والايمان) في اللغة التصديق أي اذعان حكم المخبر وقبوله وجعله صادقا إفعال من الامن كأن حقيقة آمن به آمنه من التكذيب والمخالفة يتعدى باللام كما في قوله تعالى حكاية عن اخوة يوسف عليه السلام

(قوله والجواب منع قيد الدوام) وحينئذ لا ينافي الثواب والعقاب بان يعاقب حينا ثم يثاب * لا يقال اذا كانت المضرة والمنفعة منقطعة لم تكن خالصة * لانا نقول ذلك ممنوع لجواز ان لا يخلق الله في المثاب والمعاقب العلم بذلك لانقطاع فلا يحصل للاول حزن ولا للثاني فرح على ان قيد الخلوص مما يتطرق اليه المنع ايضاً وما يتمسك به من أنه لا بد من انفصالها عن مضار الدنيا ومنافعها ولا تنفصل الا بالخلوص ضعيف لجواز الانفصال لوجوه أخر لكن هذا المنع غير مفيد هنا (قوله لكونه مؤمناً) اي كما يشعر به تعليق الفعل بالوصف وترتيب الحكم عليه في قوله تعالى (ومن يقتل مؤمناً) على حد قولهم أكرم العلماء لعلمهم (قوله وكذا من تعدى جميع الحدود) أي كما يفيده الجمع المضاف في قوله تعالى (ويتعد حدوده) (قوله قد يستعمل في المكث الطويل) يريد ان الخلود وان شاع استعماله في التأبيد كقوله تعالى (وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد) حتى قيل انه الحقيقة لذلك ولانه يؤكد بلفظ التأكيد وتأكيد الشيء تقوية لمدلوله لكنه قد يستعمل في المكث الطويل المنقطع كقولهم سجن مخلد ووقف مخلد فيجب حمل هذه النصوص عليه جمعاً بين الادلة * على أن الاولى ان يجعل الخلود حقيقة في مطلق المكث الطويل سواء كان معه دوام كما في حق الكفار أو انقطاع كما في حق الفساق احترازاً عن لزوم المجاز أو الاشتراك (قوله وجعله) أي الحكم أو المخبر (صادقا) بالاعتراف بالصدق واعتقاد المطابقة للواقع فالتصديق في التحقيق راجع الى أخذ الشيء صادقا وله تعلقات باعتبارات مختلفة بكل ما يوصف بالصدق من المتكلم والكلام والحكم كما يقال آمنت بالله أي بانه واحد متصف بما يليق منزه عما لا يليق وآمنت برسوله أي بانه مبعوث صادق فيما جاء به وبملائكته أي بانهم عباده المكرمون المطيعون المعصومون وبكتابه وكلامه أي بانها منزلة صادقة فيما تضمنته من الاحكام (قوله كأن حقيقة آمن به) لفظة كأن هنا هي أخت ليت لا صار كما توهم والمراد ان المعنى الاصلي للايمان وهو التعدية ملاحظ في التصديق المذكور فكأن معنى قولك آمنت بكذا في الحقيقة جعلته آمناً من التكذيب كما ان معنى قولك آمنت زيداً جعلته آمناً * قال في شرح المقاصد الايمان إفعال من الامن للصيرورة أو التعدية بحسب الاصل كأن المصدق صار ذا أمن من ان يكون مكذبا أو جعل الغير آمنا من التكذيب والمخالفة (قوله يتعدي باللام) أي لاعتبار معنى الاذعان والقبول

(قوله قد يستعمل في المكث الطويل) لكن خلود الكفار بمعنى الدوام بالاجماع بل هو من ضروريات الدين بخلاف خلود أهل الكبيرة

(وما أنت بمؤمن لنا) أي بمصدق والباء كما في قوله عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله الحديث أي أن تصدق وليس حقيقة التصديق ان يقع في القلب نسبة الصدق الى الخبر أو المخبر من غير اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على ماصرح به الامام الغزالي رحمه الله ٭ وبالجملة هو المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وهو معنى التصديق المقابل للتصور حيث يقال فى أوائل علم الميزان العلم اما تصور واما تصديق صرح بذلك رئيسهم ابن سينا فلو حصل

(قوله وما أنت بمؤمن لنا) كذا مثل به في شرح المقاصد أيضاً والاولى التمثيل بنحو قوله تعالى (فآمن له لوط) لاحتمال كون اللام في لنا ليست للتعدية بل لتقوية العامل لضعفه بفرعيته (قوله والباء) أي لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف وعن الكشاف ان الغالب في الاستعمال تعديته بالباء اذا تعلق بالله وباللام اذا تعلق بغيره (قوله الايمان ان تؤمن بالله) هو طرف من حديث جبرائيل أخرجه الشيخان والترمذي والنسائي (قوله على ماصرح به الامام الغزالي) قال في الاحياء والاسلام هو تسليم اما بالقلب وإما باللسان وإما بالجوارح وأفضلها الذي بالقلب وهو التصديق الذي يسمى بالايمان (قوله المعنى) هو خبر مبتدأ محذوف تقديره وبالجملة فالتصديق هو المعنى الذي يعبر عنه (قوله وهو معنى التصديق) المراد ان التصديق اللغوي المقابل للتكذيب المعبر عنه بكرويدن هو التصديق المنطقي وانه لا يصح بت القول بان المعتبر في الايمان هو اللغوي دون المنطقي ٭ وما يقال من انه يلزم ان يكون اليقين الحاصل بدون الاذعان والقبول بل مع الجحود والاستكبار كالسوفسطائي ولبعض الكفار من قبيل التصور دون التصديق ٭ يقال عليه الكلام فى امكان الايقان بدون الاذعان فله ان يمنع عدم الاذعان للسوفسطائي وكون بعض الكفار موقنين بجميع ماجاء به النبي صلى الله عليه وسلم غير مصدقين وان كفرهم ليس من جهة الاباء عن الاقرار باللسان والاستكبار عن امتثال الاوامر وقبول الاحكام الى غير ذلك من الامارات مع تصديق القلب لعدم الاعتداد به معها ٭[1] بقي يرد ان التصديق المنطقي يعم الظني بالاتفاق والمعنى الذي يعبر عنه بكرويدن أمر قطعي ولذا يكفى فى الايمان البالغ حد الجزم والاذعان الا أن يراد انه مرادف للمعنى القطعي منه

(١) قال في شرح المقاصد ٭ فان قيل فاليقين الحاصل بدون الاذعان والقبول بل مع الجحود والاستكبار كما للسوفسطائية ولبعض الكفار يكون من قبيل التصور دون التصديق وهو ظاهر البطلان ٭ قلنا نحن لا ندعي الا كون التصديق المنطقي على مايفسره رئيسهم لا على ما يفهمه كل ناج وحلاج هو التصديق اللغوي المقابل للتكذيب المعبر عنه بكرويدن وانه لا يصح حينئذ القول واطباق القوم على أن المعتبر في الايمان هو اللغوي دون المنطقي بل غايته انه يجب اشتراط أمور كالاختيار وترك الجحود والاستكبار وأما انه يلزم على تقسيمه وتفسيره كون اليقين الخالي عن الاذعان والقبول تصوراً أو خروجا عن التصور والتصديق فذلك بحث آخر لكن الكلام في امكان الايقان بدون الاذعان وفي كون بعض الكفار موقنين بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم غير مصدقين وفي أن كفرهم ليس من جهة الاباء عن الاقرار باللسان والاستكبار عن امتثال الاوامر وقبول الاحكام والاصرار على التكذيب باللسان الى غير ذلك من موجبات الكفر مع التصديق بالعذاب لعدم الاعتداد به مع تلك الامارات كالقاء المصحف فى القاذورات انتهى (منه)

(قوله وما أنت بمؤمن لنا) الاولى أن يمثل بقوله تعالى (أنؤمن لك واتبعك الارذلون) لاحتمال أن تكون اللام فى لنا لتقوية العمل لا للتعدية (قوله أن يقع فى القلب نسبة الصدق الخ) أي تحصل فيه منسوبية الصدق (الى الخبر) وثبوته له من غير اذعان وقبول كما للسوفسطائي بالنسبة الى وجود العالم فان له يقيناً خاليا عن الاذعان هكذا حققه بعض المتأخرين (قوله صرح بذلك رئيسهم ابن سينا) ٭ ان قلت يلزمه أن يندرج يقين السوفسطائي ونحوه فى التصور وانه باطل بالضرورة أو لا ينحصر التقسيم ٭ قلت له أن يمنع حصول اليقين بدون الاذعان ويمنع عدم الاذعان للسوفسطائي ٭ بقي ههنا بحث وهو ان المعنى المعبر عنه بكرويدن أمر قطعي وقد نص عليه فى شرح المقاصد ولذا يكفي فى باب الايمان الذي هو التصديق البالغ حد الجزم والاذعان مع ان التصديق المنطقي يعم الظني بالاتفاق فانهم يقسمون العلم بالمعني الاعم

تقسيما حاصراً توسلا به الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع أجزائه

هذا المعنى لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيأ من أمارات التكذيب والانكار كما لو فرضنا ان أحدا صدق بجميع ماجاء به النبي عليه السلام وسلمه وأقر به وعمل به ومع ذلك شد الزنار بالاختيار أو سجد للصنم بالاختيار نجعله كافراً لما ان النبي عليه السلام جعل ذلك علامة التكذيب والانكار وتحقيق هذا المقام على ما ذكرت يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات الموردة في مسئلة الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم أن الايمان في الشرع (هو التصديق بما جاء به النبي من عند الله تعالى) أي تصديق النبي عليه السلام بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله تعالى اجمالا وأنه كاف في الخروج عن عهدة الايمان ولا تنحط درجته عن الايمان التفصيلي فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا الا بحسب اللغة دون الشرع لاخلاله بالتوحيد واليه أشار بقوله تعالى (ومايؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون) (والاقرار به) أي باللسان الا أن التصديق ركن لا يحتمل السقوط أصلا والاقرار قد يحتمله كما في حالة الاكراه *

(قوله كان اطلاق اسم الكافر عليه الخ) قد يفهم منه ومن قوله أيضا نجعله كافراً أن كفره بالنسبة الى الظاهر وفى حق اجراء الاحكام عليه وهو مافى المواقف والمذكور فى شرح المقاصد وغيره ان الايمان المنجي لا يقارن شيأ من امارات التكذيب وان التصديق المقارن لشئ منها لا اعتداد به (قوله يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات) منها كفر الساجد للصنم والمعاند من الكفار قيل ومنها ان قوله تعالى (وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون) يدل على ان الايمان اللغوى غير الايمان الشرعي ضرورة أن الشرعي ينافي الاشراك * والجواب ان الايمان المذكور في الآية انما لم يعتبر لتخلف شرطه كما ذكر انتهى (قوله الايمان في الشرع) اعلم ان الايمان في الشرع لم ينقل الى معنى آخر وراء معناه اللغوى أما اولا فلان النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بدليل وأما ثانيا فلانه كثير في الكتاب والسنة خطاب العرب به بل كان ذلك اول الواجبات واساس المشروعات فامتثل من امتثل من غير استفسار ولا توقف الى بيان ولم يكن ذلك من الخطاب بما لا يفهم وانما احتيج الى بيان مايؤمن به فبين وفصل بعض التفصيل * والمقصود انه فى الشرع تصديق بالمعنى اللغوي بأمور مخصوصة وانه كان في اللغة لمطلق التصديق فنقل في الشرع الى التصديق بتلك الامور (قوله جميع ماعلم بالضرورة) المراد به ما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة ومن ليس له أهلية النظر والاستدلال كوحدة الباري ووجوب الصلاة وحرمة الخمر فيخرج ماليس كذلك كالاجتهاديات ومن ثم لا يكفر منكرها (قوله ولا تنحط درجته) أي من حيث الخروج عن العهدة وبالنسبة الى الاتصاف بأصل الايمان كما سيصرح به * والاوضح مافي المواقف وغيره وسيأتي بيانه في الشرح ان الايمان تصديق الرسول فيما علم مجيئه به ضرورة اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا * قال فى شرح المقاصد ويكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالا ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة عند السؤال عنه وبحرمة الخمر عند السؤال عنها كان كافراً (قوله دون الشرع) أي لا لاختلاف حقيقة التصديق لغة وشرعا بل لاخلاله ببعض تلك الامور المخصوصة (قوله أي باللسان) هو متعلق بالاقرار يبين آلته وليس تفسيراً للضمير (قوله ركن لا يحتمل السقوط) الكلام فى الايمان الحقيقي لا الحكمي التبعي فلا يرد ان أطفال

(قوله كان اطلاق اسم الكافر عليه) وقوله نجعله كافرا اشارة الى ان الكفر فى مثل هذه الصورة فى الظاهر وفى حق اجراء الاحكام لا فيما بينه وبين الله تعالى وذكر فى شرح المقاصد ان التصديق المقارن لامارة التكذيب غير معتد به والايمان هو التصديق الذي لا يقارن شيأ من الامارات (قوله ركن لا يحتمل السقوط) ان قلت أطفال المؤمنين مؤمنون ولا تصديق فيهم قلت الكلام فى الايمان الحقيقي لا الحكمي

فان قيل قد لا يبقى التصديق كما في حالة النوم والغفلة * قلنا التصديق باق في القلب والذهول انما هو عن حصوله ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي حتى كان المؤمن اسما لمن آمن في الحال أو في الماضي ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب هذا الذي ذكره من ان الايمان هو التصديق والاقرار مذهب بعض العلماء وهو اختيار الامام شمس الائمة وفخر الاسلام رحمهما الله * وذهب جمهور المحققين الى انه التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا لما ان التصديق بالقلب أمر باطن لا بد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله تعالى وان لم يكن مؤمنا في أحكام الدنيا ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس وهذا هو اختيار الشيخ أبي منصور رحمه الله والنصوص معاضدة لذلك قال الله تعالى (أولئك كتب في قلوبهم الايمان) وقال الله تعالى (وقلبه مطمئن بالايمان) وقال تعالى (ولما يدخل الايمان في قلوبكم) وقال النبي عليه السلام اللهم ثبت قلبي على دينك وقال عليه السلام لأسامة حين قتل من قال لا إله إلا الله هلا شققت قلبه * فان قلت نعم الايمان هو التصديق لكن أهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان والنبي عليه السلام وأصحابه كانوا يقنعون من المؤمن بكلمة الشهادة ويحكمون

المؤمنين مؤمنون ولا تصديق لهم (قوله التصديق باق في القلب) أورد عليه انه مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم ضد الادراك فلا يجتمعان (قوله مذهب بعض العلماء) روي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى قال في شرح المقاصد وعليه كثير من المحققين (قوله وانما الاقرار شرط) هذا هو المشهور وعليه أكثر الائمة من الاشعرية كالقاضي والاستاذ ومن الماتريدية وروى أيضا عن أبي حنيفة رحمه الله وعن الصالحي وابن الراوندي من المعتزلة * قال في شرح المقاصد ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لا بد ان يكون على وجه الاعلان والاظهار على الامام وغيره من أهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لاتمام الايمان فانه يكفي مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره قال والخلاف فيما اذا كان قادرا وترك التكلم لا على وجه الاباء اذ العاجز كالاخرس مؤمن وفاقا والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة به كافر وفاقا لكون ذلك من امارات عدم التصديق (قوله والنصوص معاضدة الخ) أي لانها تدل على ان محل الايمان هو القلب فليس الاقرار جزأ منه لان محله اللسان وأما انه التصديق لا سائر ما في القلب فبالاتفاق لما سبق من أن الايمان في اللغة التصديق وانه لم ينقل في الشرع الى معنى آخر واحتمال أن يراد في النصوص الايمان اللغوى وهو مطلق التصديق يرد بانه مجاز في كلام الشارع والاصل في الاطلاق الحقيقة * وحديث اللهم ثبت قلبي على دينك أخرجه الترمذي وصححه عن أم سلمة والامام أحمد عن أنس مرفوعا بلفظ يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك * وحديث هلا شققت قلبه أخرجه مسلم عن اسامة بن زيد بلفظ أفلا شققت عن قلبه وأخرجه ابن ماجه عن عمران بن حصين بلفظ فهلا شققت عن بطنه فعلمت ما في قلبه (قوله فان قلت نعم الخ) حاصله انكم اذا أثبتم عدم النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم ان تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق المنقولات الشرعية بحسب خصوص المتعلق فهو في المعنى اللغوى مجاز وفي كلام الشارع حقيقة والاصل في الاطلاق هو الحقيقة (قوله هلا شققت قلبه) * يرد عليه انه يحتمل أن يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان (قوله لا يعرفون منه الا التصديق باللسان) يعني ان معناه الحقيقي عندهم هو فعل اللسان ولا يخفى انه انما يتم إذا ضم اليه عدم النقل في الشرع فيرد عليه النصوص المعاضدة

فليس كذلك بل قد يذهل فيها وقد لا يذهل (قوله حتى كان المؤمن اسما الخ) ولذا يكفي الاقرار مرة في جميع العمر مع انه جزء من مفهوم الايمان (قوله وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام) ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لا بد وأن يكون على وجه الاعلان على الامام وغيره من أهل الاسلام بخلاف ما اذا كان ركنا فانه يكفي مجرد التكلم في العمر مرة وان لم يظهر على غيره (قوله والنصوص معاضدة) لدلالتها على ان محل الايمان هو القلب فليس الاقرار جزأ منه وأما انه التصديق لا سائر ما في القلب فبالاتفاق لان الايمان في اللغة التصديق ولم يبين في الشرع بمعنى آخر فلا نقل والا لكان الخطاب بالايمان خطابا بما لا يفهم ولانه خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل * ان قلت يحتمل أن يراد بالنصوص الايمان اللغوى * قلت لا نزاع ان الايمان من

بإيمانه من غير استفسار عما في قلبه * قلت لا خفاء في ان المعتبر في التصديق عمل القلب حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى أو وضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم يحكم أحد من أهل اللغة والعرف بان المتلفظ بكلمة صدقت به مصدق للنبي عليه السلام ومؤمن به ولهذا صح نفي الايمان عن بعض المقرين باللسان قال الله تعالى (ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين) وقال تعالى (قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) وأما المقر باللسان وحده فلا نزاع في انه يسمى مؤمنا لغة ويجرى عليه أحكام الايمان ظاهرا وانما النزاع في كونه مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى والنبي عليه السلام ومن بعده كما كانوا يحكمون بإيمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق فدل على أنه لا يكفي في الايمان فعل اللسان * وأيضا الاجماع منعقد على إيمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار باللسان ومنعه منه مانع من خرس ونحوه فظهر ان ليس حقيقة الايمان مجرد كلمتي

باللسان كما هو مذهب الكرامية فان أهل اللغة لا يعلمون من التصديق الا ذلك لاسيما وقد تواتر ان الرسول وأصحابه كانوا يقنعون بالكلمتين ممن أتى بهما ولا يستفسرون عن تصديقه القلبي (قوله قلت لا خفاء الخ) فيه منع لما زعمه السائل من ان أهل اللغة لا يعرفون من التصديق الا اللساني لا معارضة له كما زعم * وتقريره أنه لو فرض عدم وضع لفظ صدقت النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما جاء به لمعنى بل كان مهملا أو فرض وضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم يكن المتلفظ به على ذلك التقدير مصدقا بحسب اللغة ضرورة قطعاً فالتصديق اما معنى هذه اللفظة أو هي لدلالتها على معناها وأياما كان فيجب الجزم بعلم العقلاء من أهل اللغة ضرورة بالتصديق القلبي فكيف أنهم لا يعلمون الا اللساني ولكون المعتبر في التصديق عمل القلب صح نفي الايمان عن بعض المقرين باللسان دون القلب كما في الآيتين فانه أثبت فيهما التصديق اللساني ونفي الايمان فعلم ان المراد به انما هو التصديق القلبي * وفي الجواب أيضاً حل ومعارضة لما نقل تواتره * تقرير الحل ان يقال لا نزاع في ان التصديق اللساني يسمى ايمانا لغة لدلالته على التصديق القلبي ولا في أنه يترتب عليه في الشرع أحكام الايمان ظاهراً فان الشارع جعل مناط الاحكام الامور الظاهرة المنضبطة والتصديق القلبي أمر خفي لا يطلع عليه بخلاف اللساني فانه مكشوف بلا سترة فنيط به الاحكام الدنيوية وانما النزاع فيما بين المكلف وبين الله تعالى أي في الايمان الحقيقي الذي يترتب عليه الاحكام الاخروية * وتقرير المعارضة ان يقال ذلك المتواتر وان دل على ان الايمان مجرد الكلمتين فهو معارض بالاجماع على ان المنافق كافر * على ان ما سبق من النصوص المعاضدة كاف في رد ذلك السؤال هذا * ولا يذهب عليك ان الكرامية الذين أشير بهذا الكلام الى الرد عليهم لا يزعمون ان الايمان هو التلفظ بهذه الحروف كيف ما كانت حتى يلزمهم صدق اسم المؤمن في اللغة على ذلك الفرض بل لعنوان التلفظ بالكلام الدال على تصديق القلب أية ألفاظ كانت من غير ان يجعل التصديق جزأ والحاصل انه عندهم اسم للمفيد للمجموع (قوله فدل على انه لا يكفي في الايمان فعل اللسان) أي بمجرده فلا يرد على من اشترط معه معرفة القلب كالرقاشي أو اشترط معه التصديق كالقطان (قوله وأيضاً الاجماع منعقد) هو رد آخر على الكرامية لا على المصنف لان

(قوله حتى لو فرضنا الخ) رد عليه أنه ليس المعتبر عند الكرامية مجرد اللفظ بل اللفظ الدال بمعنى أنه المعتبر في وضع الشرع واللغة فبطل ما قيل انه اذا اعتبر الدال لدلالته لا معنى لاعتبارها عند عدم المدلول اذ لا دخل في الاوضاع * نعم لا اعتبار لها في حق الاحكام عندهم أيضا قالوا من أضمر الانكار وأظهر الاذعان يكون مؤمنا الا أنه يستحق الخلود في النار ومن أضمر الاذعان ولم يتفق له الاقرار لم يستحق الجنة (قوله يسمى مؤمنا لغة) أي يطلق عليه لفظ المؤمن عند أهل اللسان واللغة لقيام دليل الايمان فان امارة الامور الخفية كافية في صحة اطلاق اللفظ عليها على سبيل الحقيقة كالغضبان والفرحان ونحوهما * وفي المواقف ان الاقرار يسمى ايمانا لغة ويفهم منه بمعونة سياق كلامه انه حقيقة في الاقرار أيضا لكنه يخالف ظاهر كلام القوم اللهم الا ان يدعي وضع آخر (قوله لا يكفي في الايمان فعل اللسان) * لا يقال لعلهم يجعلون مواطأة القلب شرطا * لانا نقول هذا مذهب الرقاشي والقطان لا الكرامية ولهذا ذكروا عدم الاستفسار عما في القلب (قوله وأيضا الاجماع منعقد الخ) رد آخر على الكرامية لا على المصنف وموافقيه كما توهم

(الاقرار)

الشهادة على ما زعمت الكرامية * ولما كان مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان أشار الى نفي ذلك بقوله (فأما الاعمال) أي الطاعات (فهي تتزايد في نفسها والايمان) في نفسه (لايزيد ولاينقص) فههنا مقامان (الاول) أن الاعمال غير داخلة في الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان هو التصديق ولانه قد ورد في الكتاب والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى (ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات) مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه * وقد ورد أيضاً جعل الايمان شرط صحة الاعمال كما في قوله تعالى (ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن) مع القطع بأن المشروط لا يدخل في الشرط لامتناع اشتراط الشيء بنفسه وقد ورد أيضاً اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما في قوله تعالى (وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) على ما مر مع القطع بأنه لاتحقق للشيء بدون ركنه ولا يخفى ان هذه الوجوه انما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لايكون مؤمنا كما هو رأي المعتزلة لا على مذهب من ذهب الى أنها ركن من الايمان الكامل بحيث لايخرج تاركها عن حقيقة الايمان كما هو مذهب الشافعي وقد سبق تمسكات المعتزلة باجوبتها فيما سبق (المقام الثاني) ان حقيقة الايمان لاتزيد ولاتنقص لما مر من انه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان والقبول وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق فسواء أتى بالطاعات

الاقرار عنده ركن لايحتمل السقوط (قوله على مازعمت الكرامية) قالوا من أضمر الكفر وأظهر الايمان يكون مؤمناً الا انه يستحق الخلود في النار ومن أضمر الايمان وأظهر الكفر لا يكون مؤمناً ومن أضمر الايمان ولم يتفق منه الاظهار والاقرار لم يستحق الجنة (قوله ولما كان مذهب جمهور المحدثين والمتكلمين والفقهاء) كأن مراده جمهور مجموع الثلاثة ليوافق قوله في شرح المقاصد[1] انه مذهب جميع أئمة الحديث وكثير من المتكلمين والمحكي عن مالك والشافعي والاوزاعي وقال البخاري كتبت عن ألف وثمانين رجلا ليس فيهم الا صاحب حديث كلهم كانوا يقولون الايمان قول وعمل (قوله مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة) أي بحسب الاصل والحقيقة أما عطف الجزء على الكل نحو (تنزل الملائكة والروح) فباعتبار خطابي اقتضى أن يجعل ذلك الجزء كالمستقل الخارج عن المعطوف عليه (قوله مع القطع بان المشروط لايدخل في الشرط) فلا تدخل الاعمال المشروطة بالايمان فيه والا لزم كون الاعمال شرطاً لنفسها لانها جزء من الايمان وجزء الشرط شرط (قوله على مامر) أي من أن العبد لايخرج بالمعصية عن الايمان (قوله وقد سبق تمسكات المعتزلة) أي في جعل الطاعات ركنا من حقيقة الايمان يخرج تاركها بتركها عنه عند شرح قوله والكبيرة لاتخرج العبد المؤمن من الايمان (قوله لاتزيد ولاتنقص) هذا مذهب أبي حنيفة وأصحابه وكثير من العلماء وهو اختيار امام الحرمين والمحكي عن الشافعي[2] وكثير من

---

(١) قال في شرح المقاصد واذا تحققت لهؤلاء الفرق الثلاث يعني الرقاشي والقطان والكرامية كثير خلاف في المعنى فانما يرجع الى الاحكام انتهي (منه) (٢) قال في الارشاد اذا حملنا الايمان على التصديق فلايفضل تصديق تصديقاً كما لايفضل علم علماً ومن حمله على الطاعات سرا وعلنا وقد مال اليه القلانسي فلايبعد اطلاق القول بأنه يزيد بالطاعات وينقص بالمعصية ونحن لانؤثر هذا انتهى (منه)

(قوله مع القطع بأن العطف يقتضي المغايرة) وأما عطف الجزء على الكل كما في قوله تعالى (تنزل الملائكة والروح) فبتأويل جعله خارجا باعتبار خطابي وكفى بالظاهر حجة (قوله لامتناع اشتراط الشيء بنفسه) لان جزء الشرط شرط أيضاً

(قوله وهذا) أي كونه زائداً بزيادة ما يجب الايمان به (لايتصور في غير عصر النبي عليه الصلاة والسلام) كما في بعض شروح العمدة وشرح نظم الاوحدي (قوله ولاخفاء في أن الايمان التفصيلي أزيد) لتكثره بحسب تكثر متعلقاته من حيث انها يجب الايمان بها وان لم تتكثر من حيث ذواتها فتأمل (قوله وحاصله انه يزيد الخ) كذا نقل عن امام الحرمين وغيره وقد يتوهم ان حاصله هو ان الدوام على العبادة عبادة أخرى فلذا يثاب عليه في كل حين وليس بشيء لان كون الدوام عبادة غير كونه ايمانا فان الدوام على التصديق غير التصديق بالضرورة (قوله وفيه نظر لان حصول المثل الخ) قد يدفع بأن المراد زيادة أعداد حصلت وعدم البقاء لاينافي ذلك (قوله ومن ذهب الى أن الاعمال من الايمان) فرضاً كان أو نفلا كما هو مذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الهمداني أو فرضاً فقط كما هو مذهب الجبائيين وأكثر معتزلة بصرة * فان قلت انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فكيف يتصور الزيادة والنقصان * قلت النوافل مما يقع جزأ من الايمان لاانما يشرع جزأ وكذلك بعض الفرائض قد يقع فرضاً فيقع جزأ من غير أن يشرع كذلك كزيادة القراءة والقيام بحسبها في الصلاة * وأيضاً قد ينقص بعض أنواع الفرائض بانتفاء وجوبه كالزكاة عن الفقراء أو بعض افرادها بحسب قصر العمر كالصلاة والزكاة بل يمكن أن لايجب الكل كمن آمن ومات قبل أن يجب عليه

أو ارتكب المعاصي فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه أصلا والآيات الدالة على زيادة الايمان محمولة على ماذكره أبو حنيفة رحمه الله من أنهم كانوا آمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص * وحاصله انه كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان به وهذا لا يتصور في غير عصر النبي عليه السلام * وفيه نظر لان الاطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم والايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا خفاء في ان الايمان التفصيلي أزيد بل أكمل وما ذكر من ان الاجمالي لاينحط عن درجته كما سر فانما هو في الاتصاف باصل الايمان * وقيل ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه في كل ساعة * وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان لما انه عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال * وفيه نظر لان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في شيء كما في سواد الجسم مثلا * وقيل المراد زيادة ثمرته واشراق نوره وضيائه في القلب فانه يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصي ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر ولهذا قيل ان

العلماء انه يقبل الزيادة والنقصان وهو مذهب الاشعرية والمعتزلة وهو ظاهر الكتاب والسنة وقال الامام الرازي وكثير من المتكلمين انه بحث لفظي متفرع على تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا تفاوت وان قلنا هو الاعمال إما وحدها أو مع التصديق فتفاوت وستأتي الاشارة الى هذا في الشرح (قوله والآيات الدالة الخ) أي كقوله تعالى (زادتهم ايمانا * ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم * ويزداد الذين آمنوا ايمانا * ومازادهم الا ايمانا وتسليما) (قوله ولاخفاء في أن الايمان التفصيلي أزيد) أي لتكثره بحسب تكثر متعلقاته من حيث انه يجب الايمان بها على التفصيل وان لم تكن متكثرة بحسب ذواتها لما سبق من أن الايمان هو التصديق بالجميع (قوله وحاصله انه يزيد الخ) قال امام الحرمين النبي صلى الله عليه وسلم يفضل من عداه باستمرار تصديقه وعصمة الله تعالى اياه من مخامرة الشكوك والتصديق عرض لا يبقى فيقع للنبي صلى الله عليه وسلم متواليا ولغيره على الفترات فيثبت له أعداد من الايمان لايثبت لغيره الا بعضها فيكون ايمانه أكثر انتهى ومنه يتبين سقوط مايتوهم من أن حاصله هو أن الدوام على العبادة عبادة أخرى ووجه سقوطه أن كون الدوام عبادة غير كونه ايمانا فان الدوام على التصديق غير التصديق والكلام في زيادة الايمان (قوله وفيه نظر) دفعه في شرح المقاصد بان المراد زيادة أعداد حصلت وعدم البقاء لاينافي ذلك (قوله ومن ذهب الى أن الاعمال من الايمان) أي مع التصديق كما هو المشهور ومذهب السلف أو وحدها فرضا كانت أو نفلا كما هو مذهب الخوارج وأبي الهزيل وعبد الجبار أو فرضا فقط كما هو مذهب أبي علي وأبي هاشم وأكثر المعتزلة البصرية * فان قيل على تقدير كونه اسما للاعمال أولي بان لايحتمل الزيادة والنقصان لانه لامرتبة فوق الكل ليكون زيادة ولا ايمان دونه ليكون ناقصا * أجيب بانه انما يرد على من يقول بانتفاء الايمان بانتفاء شيء من الاعمال أو التروك كما هو مذهب المعتزلة ومن وافقهم لا على من يقول ببقائه ما بقي التصديق كما هو مذهب السلف الا أن الزيادة والنقصان على هذا انما هما في كمال

هذه المسئلة فرع مسئلة كون الطاعات من الايمان * وقال بعض المحققين لا نسلم ان حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة والنقصان بل تفاوت قوة وضعفاً للقطع بأن تصديق آحاد الامة ليس كتصديق النبي عليه السلام ولهذا قال ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي * بقي ههنا بحث آخر وهو ان بعض القدرية ذهب الى ان الايمان هو المعرفة وأطبق علماؤنا على فساده لان أهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كما يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وانما كان ينكر عناداً واستكباراً قال الله تعالى (وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلواً) فلابد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام واستيقانها وبين التصديق بها واعتقادها ليصح كون الثاني ايمانا دون الاول والمذكور فى كلام بعض المشايخ ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولذا يثاب عليه ويجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وهذا ما ذكره بعض المحققين من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك فى القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا وان كان معرفة وهذا مشكل لان التصديق من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية لانا اذا تصورنا النسبة بين الشيئين وشككنا في انها بالاثبات أو بالنفي ثم أقيم البرهان على ثبوتها فالذى يحصل لنا هو الاذعان والقبول لتلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات والايقاع * نعم تحصيل تلك الكيفيات يكون

شيء وبه يعلم أن الايمان عند المعتزلة طاعة لا تخرج عنها طاعة أو واجب كذلك فتدبر

الايمان لافي أصله وقد يجاب أيضا عن الآخرين بان العبادات منها مايقع جزأً ولا يشرع جزأً فيتأتى زيادة الايمان ونقصانه باعتباره وذلك كالنوافل باسرها وبعض الفرائض نحو زيادة القراءة والقيام في الصلاة * على ان من الفرائض ماينتفي وجوبه كالزكاة عن الفقير أو ينقص أفراده بحسب قصر العمر فيفضله أعمال المزكي والاطول عمراً وبهذا يعلم أن الايمان عند المعتزلة طاعة لاتخرج عنها طاعة أو واجب لايخرج عنه واجب (قوله وقال بعض المحققين) * قال فى المواقف الحق ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان بحسب الذات قوة وضعفا * فان قيل قولكم الواجب اليقين لايتفاوت والتفاوت لا يكون الا لاحتمال النقيض * قلنا لانسلم ذلك لانه يقتضى أن يكون ايمان النبي وآحاد الامة سواء وانه باطل اجماعا ولقول ابراهيم الخليل ولكن ليطمئن قلبي وفي شرح المقاصد مايوافقه وأجاب عن قولهم الواجب اليقين فلايتفاوت بان اليقين من باب العلم والمعرفة وهو غير التصديق قال ولو سلم انه التصديق وأن المراد به مايبلغ حد الاذعان والقبول فلا نسلم أنه لايقبل التفاوت بل لليقين مراتب من أجلى البديهيات الى أخفى النظريات وكون التفاوت راجعا الى مجرد الجلاء والخفاء غير مسلم بل عند حصول الجزم وزوال التردد التفاوت باق بحاله وعلى هذا مشى النووى فى شرح مسلم فقال انه الاظهر ولهذا قال البخارى فى صحيحه قال ابن مليكة أدركت ثلاثين من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم كلهم يخاف النفاق على نفسه مامنهم أحد يقول انه على ايمان جبرائيل وميكائيل (قوله وهذا ماذكره بعض المحققين) المراد به صدر الشريعة وحاصل ماذهب اليه أن التصديق أمر اختيارى هو نسبة الصدق الى المخبر اختياراً قال الشارح ونحن اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لانفهم من نسبة الصدق الي المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له وبالجملة المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية بگرويدن

(قوله وبهذا الاعتبار) أي باعتبار التحصيل فان التكليف بالشيء بحسب نفسه غير التكليف به بحسب تحصيله والاول لا يتصور الا في مقولة الفعل وأما جعل التكليف بالايمان تكليفاً بالنظر الموجب له فهو عدول عن ظاهر قولهم معرفة الله واجبة اجماعا وقوله تعالى (آمنوا بالله) * والحق ان النظري مقدور للبشر ولو بالواسطة وبحسب التحصيل ولهذا قد يعتقد نقيضه عند الغفلة عن النظر الذى هو واسطة التحصيل هذا خلاصة ما في شرح المواقف (قوله ولا تكفي المعرفة)

بالاختيار في مباشرة الاسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان وكأن هذا هو المراد بكونه كسبيا اختياريا ولا تكفي المعرفة في حصول التصديق لانها قد تكون بدون ذلك * نعم يلزم أن تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا ولا بأس بذلك لانه حينئذ يحصل المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وليس الايمان والتصديق سوى ذلك وحصوله للكفار المنكرين المعاندين المستكبرين ممنوع وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم يكون بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار وما هو من علامات التكذيب والانكار (والايمان والاسلام واحد) لان الاسلام هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الاحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق على ما مر ويؤيده قوله تعالي (فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من

تصديق من غير أن يكون للقلب اختيار في نفس ذلك المعنى انتهي وهو محصل المذكور هنا (قوله وبهذا الاعتبار) هو اشارة الى دفع سؤال تقريره ان التصديق يكون حينئذ من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان وتقرير الدفع ان الامر به باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح الامر بالعلم والتيقن ونحو ذلك وبالجملة كل نظري مقدور ولو بالواسطة بحسب التحصيل (قوله وكأن هذا هو المراد) أي مراد من جعل الايمان أمراً اختياريا كالبعض السابق وحاصل مذهبه على هذا التوجيه ان التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بمباشرة أسبابه والمعرفة أعم فتكون المعرفة اليقينية الاختيارية تصديقا عنده (قوله لانها قد تكون بدون ذلك) أى كما لمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي صلى الله عليه وسلم (قوله بمعنى قبول الاحكام) يعني ان الاسلام هو الخضوع والانقياد للاحكام وهو معنى التصديق بجميع ماجاء به النبي صلى الله عليه وسلم فيلزم الاتحاد المطلوب (قوله ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا الآية) تقريره أن كلة غير في هذه الآية ليست صفة على معنى فما وجدنا فيها أى في قرية لوط بيتا غير بيت من المسلمين لانه كذب بل هي استثناء والمراد بالبيت أهله فيجب أن يقدر المستثني منه على وجه يصح وهو أن يقال فما وجدنا فيها بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب أن تحد الايمان بالاسلام وهو المطلوب ولا يعترض بانه يكفي لصحة الاستثناء الاحاطة والشمول ولا يتوقف على اتحاد المفهوم لما سيأتي من أن المراد بالاتحاد عدم التغاير بمعنى الانفكاك نعم لو قيل انه لا يتوقف على المساواة أيضا بل يصح مع كون المؤمن أعم كقولك أخرجت العلماء

فمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي عليه الصلاة والسلام بغتة يكون مكلفاً بتحصيل ذلك اختيارا فحينئذ حاصل كلام بعض المتأخرين ان التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بمباشرة أسبابه والمعرفة أعم فتكون المعرفة اليقينية الاختيارية تصديقاً عنده * فان قلت يلزم أن تكون المعرفة اليقينية الغير الاختيارية تصوراً عنده * قلت التصديق الايماني عنده نوع من التصديق الميزاني وهو المقابل للتصور فلا اشكال هذا توجيه كلام بعض المتأخرين وليس بمختار عند الشارح وتفصيل الكلام مما لا يحتمله المقام (قوله بمعنى قبول الاحكام) يعني ان الاسلام هو الخضوع والانقياد للاحكام وهو معنى التصديق بجميع ماجاء

به النبي عليه السلام فيرادف الايمان والترادف يستلزم الاتحاد المطلوب فتأمل (قوله ويؤيده) أي الاتحاد قوله (فلم) تعالى (فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين) أي لم نجد في قرية لوط أحدا من المؤمنين الا أهل بيت من المسلمين واتفاقنا كذلك لكثرة البيوت والكفار فيها ولملائم كلة من * واعترض عليه بان الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد كقولك أخرجت العلماء فلم أترك الا بعض النحاة وقد يستدل بقوله تعالى (ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه) والايمان يقبل من طالبه * ويرد عليه انه ليس المراد غير الاسلام في المفهوم وهو ظاهر فيحتمل أن يكون الاسلام أعم فاذا ذات من يبتغ غير العلم الشرعي فقدسها لست تحكم بسهو من يبتغي علم الكلام

المسلمين) * وبالجملة لا يصح في الشرع أن يحكم على أحد بأنه مؤمن وليس بمسلم أو مسلم وليس بمؤمن ولا نعني بوحدتهما سوى هذا * وظاهر كلام المشايخ انهم أرادوا عدم تغايرهما بمعنى انه لا ينفك أحدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر في الكفاية من أن الايمان هو تصديق الله تعالى فيما أخبر به من أوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته تعالى وذا لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران ومن أثبت التغاير يقال له ماحكم من آمن ولم يسلم أو أسلم ولم يؤمن فان أثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للآخر منهما والا ظهر بطلان قوله * فان قيل قوله تعالى (قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان * قلنا المراد به ان الاسلام المعتبر في الشرع لا يوجد بدون الايمان وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن بمنزلة المتلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الايمان * فان قيل قوله عليه السلام الاسلام أن تشهد أن لا إله الا الله وأن محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي * قلنا المراد ان ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك كما قال عليه السلام لقوم وفدوا عليه أتدرون ما الايمان بالله وحده قالوا الله ورسوله أعلم قال شهادة أن لا إله الا الله وأن محمدا رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصيام رمضان

فلم أترك الا بعض النحاة لكان شيأ (قوله وبالجملة) هو تصوير وتحرير للمدعى يعني أن ليس مراد القوم بترادف الاسمين واتحاد المعنى وعدم التغاير حقيقة الترادف بل عدم التغاير بمعنى الانفكاك أي عدم صحة سلب أحدهما عن الآخر وبه يظهر أن لا نزاع في المسئلة فان الاشاعرة لا يجوزون الانفكاك بينهما (قوله لما ذكر في الكفاية) وفي التبصرة أيضا الاسمان من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن قال لان الايمان اسم للتصديق بشهادة العقول والآثار على وحدانية الله تعالى وانه له الخلق والامر لا شريك له في ذلك والاسلام اسلام المرء نفسه بكليتها لله تعالى بالعبودية له من غير شرك فحصلا من طريق المراد منهما على واحد ثم قال لو كان الاسمان متغايرين لتصور وجود أحدهما بدون الآخر ولتصور مؤمن ليس بمسلم ومسلم ليس بمؤمن وهو باطل قطعا (قوله فيما أخبر به من أوامره ونواهيه) المراد فيما أرسل للاخبار به وتبليغه من أوامره ونواهيه ويجوز أن يقال أطلق لفظ الاخبار على الاوامر والنواهي لان الامر بالشيء يتضمن الاخبار عن وجوبه أو ندبه والنهي عنه يتضمن الاخبار عن تحريمه أو كراهيته (قوله هو الانقياد والخضوع لالوهيته) أي بالاعتراف والتصديق بان الله هو الحق وهو وان لم يستلزم التصديق بسائر الاحكام المعلومة من الدين ضرورة لكنه لا يعتد به الا بقبول ذلك والاذعان له وهو حقيقة الايمان فلا تغاير بينهما (قوله فان قيل الخ) هذا السؤال معارضة في المطلوب أعني الاتحاد كان السؤال الذي بعده معارضة في المقدمة القائلة ان الاسلام قبول الاحكام والاذعان * وحديث الاسلام أن تشهد أخرجه الشيخان وغيرهما * وحديث أتدرون ما الايمان أخرجاه أيضا من رواية ابن عباس رضي الله عنهما * وحديث الايمان بضع وسبعون أخرجه مسلم والاربعة وهو في البخاري أيضا لكن بلفظ بضع وستون ثم البضع بكسر الباء على المشهور وبفتحها على القليل ما بين الثلاثة والعشرة

الترادف والتساوي ويثبت بكل منهما (قوله فيما أخبر به من أوامره) أي فيما أرسل ولك أن تقول الامر بالشيء يتضمن الاخبار عن وجوبه مثلا (قوله والاسلام هو الخضوع والانقياد لالوهيته تعالى) فهو تصديق خاص بأن الله تعالى حق وذا يستلزم التصديق بسائر أحكامه فبينهما تغاير ظاهر (قوله وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر) والاولى أن يقال قولهم أسلمنا لا يستلزم تحقق مدلوله ولذا يصح أن يقال ولكن قولوا آمنا (قوله فان قيل قوله عليه السلام الخ) هذا معارضة في المقدمة كما ان الاول معارضة في المطلوب أعني الاتحاد * وقد يقال اذا اشترط في الشهادة مواطأة القلب كما هو الحق يدل الحديث على ان الاسلام لا ينفك عن التصديق فلا يرد سؤال على المشايخ وليس بشيء * لان مراد المشايخ عدم الانفكاك من الطرفين والتصديق لا يستلزم

وأن تعطوا من المغنم الخمس وكما قال صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لاإله الا الله وأدناها اماطة الاذى عن الطريق (واذا وجد من العبد التصديق والاقرار صح له أن يقول أنا مؤمن حقا) لتحقق الايمان له (ولا ينبغى أن يقول أنا مؤمن ان شاء الله) لانه إن كان للشك فهو كفر لا محالة وان كان للتأدب واحالة الامور الى مشيئة الله تعالى أو للشك فى العاقبة والمآل لا فى الآن والحال أو للتبرك بذكر الله تعالى أو التبري عن تزكية نفسه والاعجاب بحاله فالاولى تركه لما انه يوهم بالشك فى الآن ولهذا قال ولا ينبغي دون أن يقول لا يجوز لانه اذا لم يكن للشك فلا معنى لنفي الجواز * كيف وقد ذهب اليه كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين وليس هذا مثل قولك أنا شاب ان شاء الله لان الشباب ليس من الافعال المكتسبة ولا مما يتصور البقاء عليه فى العاقبة والمآل ولا مما يحصل به تزكية النفس والاعجاب بل مثل قولك أنا زاهد متق ان شاء الله * وذهب بعض المحققين الى أن الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر لكن التصديق فى نفسه قابل للشدة والضعف وحصول التصديق الكامل المنجي المشار اليه بقوله تعالى (أولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم) انما هو فى مشيئة الله تعالى * ولما نقل عن بعض الاشاعرة انه يصح أن يقال أنا مؤمن ان شاء الله بناء على ان العبرة فى الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة حتى ان المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره على الكفر والعصيان وان الكافر الشقي من مات على الكفر نعوذ بالله

على الصحيح وقيل من ثلاثة الى تسعة وقيل من اثنين الى عشرة وقيل من واحد الى تسعة (قوله حتى الصحابة والتابعين) أي حتى كثير منهم بل قد نقل عن أكثر السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم ومن الفقهاء عن الشافعية والمالكية والحنابلة ومن المتكلمين عن الاشعرية والكلابية ومن وافقهم (قوله وليس هذا الخ) هو جواب عما يقال ان لم يكن الايمان ثابتا فهو كفر وان كان ثابتا فهو هذيان بمثابة أن يقول القائل أنا شاب ان شاء الله (قوله وذهب بعض المحققين) يوضح كلامه ماحكاه في شرح المقاصد من أن التصديق الايمانى المنوط به النجاة أمر قلبي خفى له معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان والخذلان فالمرء وان كان جازما بحصوله له لكن لا يأمن أن يشوبه شئ من منافيات النجاة من غير علم له بذلك قال وهذا قريب لولا مخالفته لما يدعيه القوم من الاجماع والتعويل على ماقاله إمام الحرمين من أن الايمان ثابت فى الحال قطعا من غير شك فيه والايمان الذى هو علم الفوز آية النجاة هو ايمان الموافاة أي الاتيان والحصول آخر الحياة وأول منازل الآخرة فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشيئة ولم يقصدوا الشك فى الايمان الناجز وبهذا يرتفع النزاع بين الفريقين كما سيأتي في الشرح (قوله لهم مغفرة وأجر عظيم) كذا فيما وقفت عليه من النسخ وهو تلفيق ونظم الآية انما هو (لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم)أو (لهم مغفرة ورزق كريم) (قوله بناء على أن العبرة في الايمان والكفر الخ) أى بمعنى ان ذلك هو المنجي والمهلك لا بمعنى ان ايمان الحال وسعادته ليس بايمان وسعادة وكفره وشقاوته ليس بكفر وشقاوة ومعنى قولهم السعيد من سعد فى بطن أمه والشقي من شقي فى بطن أمه ان من علم الله تعالى من السعادة المعتبرة التي هي سعادة الموافاة فهو لا يتغير الى شقاوة الموافاة وبالعكس

(قوله وذهب بعض المحققين الخ) حاصل كلامه ان الايمان المنوط به النجاة أمر خفى له معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان فعند الجزم بحصوله لا أمن من ان يشوبه شئ من منافيات النجاة من غير علم بذلك * قال في شرح المقاصد وهذا قريب لولا مخالفته لما يدعيه القوم من الاجماع (قوله بناء على ان العبرة فى الايمان والكفر الخ) يعني انه المنجي والمردى لا بمعني ان ايمان الحال ليس بايمان وكفره ليس بكفر ومعنى قوله السعيد من سعد فى بطن أمه ان السعادة المعتد بها لمن علم الله أنه يختم له بالسعادة كذا في شرح المقاصد فلا يرد ما قيل يلزمهم أن يكون المشرك مؤمنا سعيدا بالفعل اذا مات على الايمان فيكون التصديق ركنا يحتمل السقوط

وان كان طول عمره على التصديق والطاعات على ما أشير اليه بقوله تعالى في حق ابليس (وكان من الكافرين) وبقوله عليه السلام السعيد من سعد فى بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه * أشار الى ابطال ذلك بقوله (والسعيد قد يشقى) بأن يرتد بعد الايمان نعوذ بالله (والشقي قد يسعد) بأن يؤمن بعد الكفر (والتغير يكون على السعادة والشقاوة دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله تعالى) لما أن الاسعاد تكوين السعادة والاشقاء تكوين الشقاوة (ولا تغير على الله تعالى ولا على صفاته) لما مر من أن القديم لا يكون محلا للحوادث * والحق انه لا خلاف في المعنى لانه ان أريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل فى الحال وان أريد به ما يترتب عليه النجاة والثمرات فهو في مشيئة الله تعالى لا قطع بحصوله فى الحال فمن قطع بالحصول أراد الاول ومن فوض الى المشيئة أراد الثاني (وفي ارسال الرسل) جمع رسول فعول من الرسالة وهي سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوي الالباب من خليقته ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة وقد عرفت معنى الرسول والنبي في صدر الكتاب (حكمة) أي مصلحة وعاقبة حميدة وفي هذا اشارة الي أن الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة ولا بممكن يستوي طرفاه كما ذهب اليه بعض المتكلمين * ثم أشار الي وقوع الارسال وفائدته وطريق ثبوته وتعيين بعض من ثبتت رسالته فقال (وقد أرسل الله تعالى رسلا من البشر) الى البشر (مبشرين)

وان السعيد الذي يعتد بسعادته من علم الله تعالى انه يختم له بالسعادة وكذا الشقاوة فلا يلزمهم أن يكون المشرك مؤمنا سعيداً بالفعل اذا مات على الايمان فيكون التصديق ركنا يحتمل السقوط * وحديث السعيد من سعد فى بطن أمه والشقي من شقي فى بطن أمه أخرجه البزار من حديث أبى هريرة قال ابن طاهر واسناده متصل ورواه مسلم في صحيحه موقوفا على ابن مسعود بلفظ الشقي من شقي فى بطن أمه والسعيد من وعظ بغيره (قوله بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح) التي ينتظم بها أمر المعاش والمعاد هذا ما ذهب اليه جمع من المتكلمين مما وراء النهر قال الشارح وأنت خبير بان فى ترويج أمثال هذا المقال توسيع مجال الاعتزال فان المعتزلة لا يعنون بالوجوب على الله تعالى سوي ان تركه لقبحه مخل بالحكمة فالحق ان البعثة لطف من الله تعالي ورحمة يحسن فعلها ولا يقبح تركها على ما هو المذهب في سائر الالطاف (قوله والبراهمة) كذا في البداية وغيرها وهو مخالف لما في شرح المقاصد من أن البراهمة لا ينكرون النبوة لاستحالتها بل لعدم الاحتياج اليها [1] (قوله ولا بممكن يستوي طرفاه) في التبصرة انه قول جميع متكلمي أهل الحديث سوي أبي العباس القلانسي (قوله ثم أشار الي وقوع الارسال الخ) بقوله وقد أرسل الله رسلا . وفائدته بقوله مبشرين ومنذرين ومبينين . وطريق ثبوته بقوله وأيدهم بالمعجزات . وتعيين بعض من ثبتت رسالته بقوله وأولهم آدم وآخرهم محمد صلى الله عليه وسلم ثم

---

(١) عبارته المنكرون للنبوة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج كالبراهمة جمع من الهند أصحاب برهام ومنهم من لزمه ذلك من عقائدهم كالفلاسفة النافين لاختيار الباري وعلمه بالجزئيات وظهور الملك على البشر ونزوله من السموات الى آخر كلامه (منه)

(قوله بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه) أى ترجح جانب الوقوع وتخرجه عن حد المساواة كاستقامة احد الطرفين مع قربه وأمنه * ويرد عليه ما سبق من احتمال الحكمة الخفية فى الترك فلا ترجيح * والحق ان كلام المتن مستغن عن هذا التوجيه

لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب (ومنـذرين) لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه وان كان فبأنظار دقيقة لا تتيسر الا لواحد بعد واحد(ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من أمور الدنيا والدين) فانه تعالى خلق الجنة والنار وأعد فيهما الثواب والعقاب وتفاصيل أحوالهما وطريق الوصول الى الاول والاحتراز عن الثاني مما لا يستقل به العقل وكذا خلق الاجسام النافعة والضارة ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتهما وكذا جعل القضايا منها ما هي ممكنات لا طريق الى الجزم باحد جانبيه ومنها ماهي واجبات أو ممتنعات لا يظهر للعقل الا بعد نظر دائم وبحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان به لتعطل أكثر مصالحه فكان من فضل الله تعالى ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال تعالى (وما أرسلناك الا رحمة للعالمين) (وأيدهم) أي الانبياء (بالمعجزات الناقضات للعادات) جمع معجزة وهي أمر يظهر بخلاف العادة على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله وذلك لانه لولا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله ولما بان الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جرى العادة بان الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم خلق العلم ممكنا فى نفسه وذلك كما اذا ادعى أحد بمحضر من جماعة أنه رسول هذا الملك اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من مكانك ثلاث مرات ففعل يحصل للجماعة علم ضروري عادى بصدقه فى مقالته وان كان الكذب ممكنا فى نفسه فان الامكان الذاتي بمعني التجويز العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي كعلمنا بان جبل أحد لم ينقلب ذهباً مع امكانه في نفسه فكذا ههنا يحصل العلم بصدقه بموجب العادة لانها أحد طرق العلم القطعي كالحس ولا يقدح في ذلك العلم احتمال كون المعجزة من غير الله أو لكونها لا لغرض التصديق أو كونها لتصديق الكاذب الى غير ذلك من الاحتمالات كما لا يقدح في العلم الضروري الحسي بحرارة النار امكان عدم الحرارة للنار بمعنى أنه لو قدر عدمها لم يلزم منه محال (وأول الانبياء آدم عليه السلام وآخرهم محمد صلى الله عليه وسلم)* أما نبوة آدم عليه السلام فبالكتاب الدال على أنه قد أمر ونهى مع القطع

تخصيص البشر للاشارة الى الرد على من ينكر ارسال البشر الى البشر كما قالوا أبشر يهدوننا وليس احترازاً لقوله تعالى(ألله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس) ولما حكاه ابن عبد البر في التمهيد من الاجماع على دخول الجن فيمن بعث اليه محمد صلى الله عليه وسلم (قوله وتفاصيل أحوالهما) هو مبتدأ خبره مما لا يستقل به العقل والضمير للثواب والعقاب (قوله وما أرسلناك الا رحمة للعالمين) فانه صلى الله عليه وسلم بين أمر الدين والدنيا لكل أحد فقبله الفائزون وصرف عنه الكافرون فلم ينتفعوا برحمته (قوله أمر يظهر بخلاف العادة) أى قصد به اظهار الصدق كما مر أول الكتاب فيخرج ما لا يوافق الدعوى كنطق الجماد بانه مفتر كذاب * على ان ذكر التحدي مشعر به لانه طلب المعارضة فى شاهد الدعوي ولا شهادة بدون الموافقة (قوله ولما بان) هو من البينونة أي امتاز وانفصل أو من الظهور وعن بمعنى من (قوله أمر ونهي) هما بصيغة البناء للمفعول لا الفاعل كما زعم والمراد انه أمر ونهى للتبليغ فلا يرد أن أم موسي أمرت بلا واسطة

(قوله وما أرسلناك الا رحمة للعالمين)فانه عليه السلام بين أمر الدين والدنيا لكل من آمن وكفر لكن من كفر لم يهتد بهدايته ولم ينتفع برحمته وقد يوجه كونه عليه السلام رحمة للكافرين بأنهم أمنوا بدعائه من الخسف والمسخ وأنت خبير بأنه لا يناسب سوق هذا المقام (قوله وهي أمر يظهر بخلاف الخ) قيل لابد من قيد موافقة الدعوى احترازا عن مثل نطق الجماد بأنه مفتر كذاب وأجيب بأن ذكر التحدي مشعر به لانه طلب المعارضة في شاهد دعواه ولا شهادة بدون الموافقة وقد مر في صدر الكتاب ما يتعلق بهذا البحث فتذكره (قوله على انه قد أمر ونهي) أما الامر فهو قوله تعالى (اسكن أنت وزوجك الجنة) وأما النهى فهو قوله تعالى (ولا تقربا هذه الشجرة) الآية هذا* لكن ذكر فى المواقف والمقاصد ان هذا الامر والنهي كان قبل البعثة لانه في الجنة ولا أمة له هناك* نعم يرد أن يقال لم لا تكفي حواء أمة له فى الجنة

بانه لم يكن في زمنه نبي آخر فهو بالوحي لا غير وكذا بالسنة والاجماع فانكار نبوته على ما نقل عن البعض يكون كفرا * وأما نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلانه ادعى النبوة وأظهر المعجزة . أما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر . وأما اظهار المعجزة فلوجهين . أحدهما أنه أظهر كلام الله تعالى وتحدى به البلغاء مع كمال بلاغتهم فعجزوا عن معارضة أقصر سورة منه مع تهالكهم على ذلك حتى خاطروا بمهجتهم وأعرضوا عن المعارضة بالحروف الى المقارعة بالسيوف ولم ينقل عن أحد منهم مع توفر الدواعي الاتيان بشيء مما يدانيه فدل ذلك قطعا على أنه من عند الله تعالى وعلم به صدق دعوى النبي صلى الله عليه وسلم علما عاديا لا يقدح فيه شيء من الاحتمالات العقلية على ما هو شأن سائر العلوم العادية . وثانيهما أنه نقل عنه من الامور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه أعني ظهور المعجزة حد التواتر وان كانت تفاصيلها آحاداً كشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم وهي مذكورة في كتاب السير * وقد يستدل أرباب البصائر على نبوته بوجهين أحدهما ما تواتر من أحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها وأخلاقه العظيمة وأحكامه الحكيمة واقدامه حيث تحجم الابطال ووثوقه بعصمة الله تعالى في جميع الاحوال وثباته على حاله لدى الاهوال بحيث لم تجد أعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعنا ولا الى القدح فيه سبيلا فان العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الامور في غير الانبياء وأن يجمع الله هذه الكمالات في حق من يعلم أنه يفتري عليه ثم يمهله ثلاثا وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الاديان وينصره على أعدائه ويحيي آثاره بعد موته الى يوم القيامة . وثانيهما أنه ادعى ذلك الامر العظيم بين أظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرائع وأتم مكارم الاخلاق وأكمل كثيراً من الناس في الفضائل العلمية والعملية ونور العالم بالايمان والعمل الصالح وأظهر الله دينه على الدين كله كما وعده ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واذا ثبتت نبوته وقد دل كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه على أنه خاتم النبيين وأنه المبعوث الى كافة الناس

بقوله تعالى (أن اقذفيه في التابوت) وأم عيسى كذلك بقوله تعالى (وهزي اليك) قبل الامر كقوله تعالى (اسكن أنت وزوجك الجنة) والنهي كقوله (ولا تقربا هذه الشجرة) ويرد عليه ان الاجتباء بالرسالة كان بعد تلك القصة بدليل قوله تعالى (فغوى * ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى) ولانه في الجنة ولا أمة له هناك كذا في المواقف وغيره (قوله لم يكن في زمنه نبي) أي فيكون الامر والنهي بواسطة تبليغ ذلك النبي (قوله وكذا بالسنة) روى الترمذي من حديث أبي سعيد الخدري وحسنه مرفوعا أنا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا فخر وبيدي لواء الحمد ولا فخر وما من نبي يومئذ آدم فمن سواه الا تحت لوائي وروى الطبراني في الاوسط بسند لين فيه ابن لهيعة عن أبي ذر قال قلت يارسول الله من أول الانبياء قال آدم قلت نبي كان قال نبي مكلم (قوله وقد يستدل أرباب البصائر الخ) ما سبق من الاستدلال هو العمدة في اثبات النبوة والزام الحجة على المعاند والمجادل ومبناه على دعوى النبوة واظهار المعجزة إما مع تعيينها أو مع اجمالها والغرض من هذين الوجهين التقوية والتتميم وزيادة الطمأنينة وقوة الاستبصار ومبنى الاول منهما على انه مكمل بالفتح على وجه لا يوجد في غير النبي ومبنى الآخر على انه مكمل لغيره على ذلك الوجه أيضا (قوله وانه المبعوث الى كافة الناس) أي لحديث الصحيحين وكان النبي يبعث الى قومه خاصة وبعثت الى الناس عامة

(قوله لم يكن في زمنه نبي آخر) فيكون الامر بلا واسطة فيكون وحيا وفيه تأمل لانه قد أمرت أم موسى بلا واسطة بقوله تعالى (أن اقذفيه في التابوت) وأم عيسى عليه السلام كذلك بقوله تعالى (وهزي اليك بجذع النخلة) والحق ان الامر بلا واسطة انما يستلزم النبوة اذا كان لاجل التبليغ وأمر آدم كذلك (قوله وقد يستدل أرباب البصائر الخ) مبنى الاستدلال الاول على دعوى النبوة واظهار المعجزة على التعيين أو الاجمال ومبنى الاستدلال الثاني على انه مكمل بالفتح على وجه لا يتصور في غير النبي ومبنى الاستدلال الثالث على انه مكمل بالكسر على ذلك الوجه أيضاً وليس في هذين الوجهين ملاحظة التحدي واظهار المعجزة

بل الى الجن والانس ثبت أنه آخر الانبياء وان نبوته لا تختص بالعرب كما زعم بعض النصارى * فان قيل قد ورد في الحديث نزول عيسى عليه السلام بعده فحينئذ لا يكون صلى الله عليه وسلم آخر الانبياء * قلنا نعم لكنه يتابع محمداً صلى الله عليه وسلم لان شريعته قد نسخت فلا يكون اليه وحي ولا نصب أحكام بل يكون خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم الاصح أنه يصلي بالناس ويؤمهم ويقتدي به المهدي لانه أفضل فامامته أولى (وقد روى بيان عددهم في بعض الاحاديث) على ما روي أن النبي عليه السلام سئل عن عدد الانبياء فقال مائة الف وأربعة وعشرون ألفا وفي رواية مائتا ألف وأربعة وعشرون ألفا (والاولى أن لا يقتصر على عدد في التسمية فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا يؤمن في ذكر العدد أن يدخل فيهم من ليس منهم) ان ذكر عدد أكثر من عددهم (أو يخرج منهم من هو منهم) ان ذكر عدد أقل من عددهم يعني أن خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة في أصول الفقه لا يفيد الا الظن ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول بموجبه مما يفضي الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو أن بعض الانبياء لم يذكر للنبي عليه السلام ويحتمل مخالفة الواقع وهو عد النبي عليه السلام من غير الانبياء وغير النبي من الانبياء بناء على أن اسم العدد خاص في مدلوله

ولقوله تعالى (وما أرسلناك الا كافة للناس) * وقد يقال ان بعثة نوح عليه السلام كانت أيضا عامة لما أن الله تعالى قد أغرق بالطوفان جميع أهل الارض الا نوحا ومن معه وقد قال تعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) ولم يكن في عهده رسول سواه * واجيب بان المراد نفي العذاب قبل الارسال الذي تقوم به الحجة على المهلكين وان لم يكن ارسالا اليهم اذ لا فرق في ذلك بين انسان وانسان لكل منهما عقل يهتدي به الي ما فيه نفعه ويتعرف به ما فيه ضرره وبان المبعوث الى قومه لم ينه عن دعاء غيره الى الله وهو من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر (قوله بل الى الجن والانس) في الاقتصار عليها اشعار بخروج الملائكة وهو ماصرح به الحليمي والبيهقي في الشعب وحكى الامام الرازي والبرهان النسفي في تفسيرهما الاجماع عليه وذهب قوم الى خلافه لقوله تعالى (ليكون للعالمين نذيرا) (قوله كما زعم بعض النصارى) أي وبعض اليهود كما في شرح المقاصد زعما منهم ان الاحتياج الى النبي انما كان للعرب خاصة دون أهل الكتابين وهو مردود باحتياج الكل الى من يجدد أمر الشريعة بل احتياج اليهود والنصارى أكثر لاختلال دينهم بالتحريف وأنواع الضلالات مع ادعائهم انه من عند الله تعالى (قوله لكنه يتابع محمدا صلى الله عليه وسلم) وما ورد من انه يضع الجزية ولا يقبل الا الاسلام فهو من ديننا وشريعتنا لان نبينا صلى الله عليه وسلم بين انتهاء شرعية هذا الحكم وقت نزوله (قوله ولا نصب أحكام) العطف للتفسير والمعني انه لا يكون منه نصب أحكام يوحي اليه بنصبها اذ لا يمتنع ان يوحى اليه بما فيه ارشاد مما يتعلق بامر حرب ونحوه مما لا يخرج عن الدين المحمدي وقد جاء التصريح بوقوعه في صحيح مسلم * وحديث عدد الانبياء أخرج الرواية الاولى منه أحمد من وجه ضعيف في مسند أبي أمامة الباهلي عن أبي ذر وأما الثانية فلم أظفر بتخريجها (قوله جميع الشرائط) أي شرائط القبول من العقل والبلوغ

(قوله لكنه يتابع محمداً صلي الله عليه وسلم) وماروي من أن عيسي عليه السلام يضع الجزية أي يرفعها عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع انه يجب قبول الجزية في شريعتنا فوجهه انه عليه السلام بين انتهاء شرعية هذا الحكم الي وقت نزول عيسي عليه السلام فالانتهاء حينئذ من شريعتنا * على انه يحتمل أن يكون من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته كما في سقوط نصب مؤلفة القلوب (قوله على تقدير اشتماله على جميع الشرائط) مثل العقل والضبط والعدالة والاسلام وعدم الطعن

لايحتمل الزيادة ولا النقصان (وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى) لان هـذا معنى النبوة والرسالة (صادقين ناصحين) للخلق لئلا تبطل فائدة البعثة والرسالة وفى هـذا اشارة الى أن الانبياء عليهم السلام معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بامر الشرائع وتبليغ الاحكام وارشاد الامة اما عمداً فبالاجماع واما سهواً فعند الا كثرين وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل وهو أنهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور خلافا للحشوية وانما الخلاف فى أن امتناعه بدليل السمع أو العقل واما سهواً فجوزه الا كثرون وأما الصغائر فيجوز عمداً عند الجمهور خلافا للجبائي وأتباعه ويجوز سهواً بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة لكن المحققين اشترطوا أن ينبهوا عليه فينتهوا عنه* هذا كله بعد الوحي وأما قبل الوحي فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة*وذهبت المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فتفوت مصلحة البعثة*والحق منع ما يوجب النفرة كعهر الامهات والفجور والصغائر الدالة على الخسة*ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة

والاسلام والعدالة وشرائط العمل من عدم المعارض وغيره (قوله هـذا معنى النبوة والرسالة) قد سبق التنبيه على ان هـذا اختيار الشارح وان المشهور قول الجمهور وهو ان النبوة أعم من الرسالة (قوله اما عمدا فبالاجماع)اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء فيما يبلغونه من الاحكام لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال (قوله واما سهوا فعند الاكثرين)خلافا للقاضي أبي بكر فانه جوز صدور الكذب عنهم فيما يتعلق بامر الشرائع وتبليغ الاحكام سهوا ونسيانا مصيرا منه الى عدم دخوله تحت التصديق المقصود بالمعجزة فان المعجزة انما دلت على صدقه فيما هو متذكر له وعامد اليه واما ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدلالتها*هكذا فى المواقف وغيره*ومنه يعلم ان الاجماع انما هو فى تعمد الكذب فيما دلت المعجزة على صدقهم فيه وان المراد بسائر الذنوب هوما سوى الكذب فيه سواء كان كذبافي غيره أو معصية أخرى وهومقتضى مافي شرح المقاصد (قوله بالاجماع) خالف في ذلك الازارقة من الخوارج فجوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر وقد نبه عليه فى شرح المقاصد ولم يقيد به هنا (قوله وانما الخلاف الخ)قال القاضي والمحققون من الاشاعرة ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا أذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبائر عنهم مستفاد من السمع وقالت المعتزلة بناء على أصلهم الفاسد فى القبح العقلى ووجوب رعاية الاصلح يمتنع ذلك عقلا لان ظهور الكبائر عنهم عمدا يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب وانحطاط رتبتهم فى أعين الناس فيؤدى الى النفرة عنهم وعدم الانقياد لهم ويلزم منه افساد الخلائق وترك استصلاحهم *ورد بان الفساد في الظهور والكلام في الصدور (قوله فجوزه الا كثرون)المختار خلافه كما في شرح المواقف وغيره (قوله ويجوز سهوا بالاتفاق)كذا فى المواقف أيضا وفيه نظر فقد نقل عن الاستاذ أبي اسحاق والشهرستاني وعياض المنع وحكاه ابن برهان عن اتفاق المحققين أى من الاشعرية وغيرهم كالجاحظ والنظام والاصم والجعفر ابن بشر* والعهر بفتح فسكون أو بفتحتين هو الزنا * والشيعة بكسر المعجمة وسكون التحتانية هم الذين شايعوا عليا وقالوا انه الامام الحق بالنص وان الامامة لا تخرج عنه ولا عن أولاده

(قوله أما عمداً فبالاجماع) أي الكذب عمدا فيما يتعلق بأمر الشرائع باطل بالاجماع اذلو جاز لبطل دلالة المعجزة وهو محال وهكذا في السهو وقال القاضي دلالة المعجزة فيما تعمد اليه وأما ما كان بلا عمد فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة (قوله وفي عصمتهم عن سائر الذنوب) يعني به ما سوي الكذب فى التبليغ (قوله أو العقل) وهو مذهب المعتزلة قالوا صدور الكبيرة يؤدى الى النفرة المانعة عن الانقياد وفيه فوات الاستصلاح والغرض من البعثة*ويرد عليه ان الفساد فى الظهور والكلام فى الصدور

قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية* اذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء مما يشعر بكذب أو معصية فما كان منقولا بطريق الآحاد فردود وما كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان أمكن والافمحمول على ترك الاولى أو كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة (وأفضل الانبياء عليهم السلام محمد صلى الله عليه وسلم) لقوله تعالى (كنتم خير أمة) الآية ولا شك أن خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك تابع لكمال نبيهم الذي يتبعونه والاستدلال بقوله عليه السلام أنا سيد ولد آدم ولا فخر ضعيف لانه لا يدل على كونه أفضل من آدم بل من اولاده (والملائكة عباد الله تعالى العاملون بامره) على ما دل عليه قوله تعالى (لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون) (لايستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون) (لا يوصفون بذكورة ولا أنوثة) اذ لم يرد بذلك نقل ولا دل عليه عقل وما زعم عبدة الاصنام أنهم بنات الله تعالى محال باطل وافراط في شأنهم كما ان قول اليهود ان الواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله بالمسخ تفريط وتقصير في حالهم* فان قيل أليس قد كفر ابليس وكان من الملائكة بدليل صحة استثنائه منهم* قلنا لا بل كان من الجن ففسق عن أمر ربه لكنه لما كان في صفة الملائكة في باب العبادة ورفعة الدرجة وكان جنياً واحداً مغموراً بالعبادة فيما بينهم صح استثناؤه منهم تغليبا وأما هاروت وماروت فالاصح أنهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء على الزلة والسهو وكانا يعظان الناس ويعلمان السحر ويقولان انما نحن فتنة فلا تكفر ولا كفر في تعليم السحر بل في اعتقاده والعمل به (ولله تعالى كتب أنزلها على أنبيائه وبين فيها أمره ونهيه

(قوله اظهار الكفر تقية) أي عند خوف الهلاك لان اظهار الاسلام حينئذ القاء النفس في التهلكة* ورده في المواقف بأنه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية اذا ولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق أو عدمه*ونقضه أيضا شارحه بدعوة ابراهيم وموسى في زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك* وأنت خبير بان الجواز لاينافي العدم*على انه يجوز أن ينتفي خوف الهلاك في بعض الصور باعلام من الله تعالى (قوله بحسب كمالهم في الدين) أي كما يشير اليه تمام الآية وهو قوله تعالى (تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله)* وحديث أنا سيد ولد آدم سبق تخريجه (قوله لانه لا يدل الخ) قد يقال المراد النوع الانساني كما هو المتعارف المتبادر والاولى التمسك بحديث الصحيحين انا سيد الناس يوم القيامة أو بحديث الترمذي أنا أكرم الاولين والآخرين على الله ولا فخر (قوله وكان من الملائكة) والالم يتناوله لامر بالسجود فلم يكن فاسقا عن أمر ربه وقد يجاب بأن الامر للاعلى أمر للادنى (قوله بدليل صحة استثنائه) اذ الاصل في الاستثناء الاتصال (قوله تغليبا) أي استثناء طريق صحة اتصاله التغليب في المستثنى منه وحقيقة المعنى واذ قلنا للجماعة منهم ابليس (قوله بل في اعتقاده) أي اعتقاد انه مأذون فيه من قبل الله تعالى لا في اعتقاد صحته فانه حق لامرية فيه (قوله والعمل به) أي بناء على انه يتضمن الكفر اذ لايؤثر بدونه فان أمكن

نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك وفيه بحث لجواز دفع خوف الهلاك في بعض الصور باعلام من الله تعالى (قوله فمصروف عن ظاهره) اي بطريق صرف النسبة الى غيرهم فان الحمل على ترك الاولى ونحوه صرف عن الظاهر ايضا وفيه توجيه آخر بحمل العام على ما عدا الخاص المقابل (قوله ولا شك ان خيرية الامة الخ) فيه منع ظاهر لجواز ان تكون الخيرية بحسب سهولة انقيادهم ووفور عقلهم وقوة ايمانهم وكثرة أعمالهم (قوله لانه لايدل على كونه الخ)*قد يقال المراد باولاد آدم في العرف هو نوع الانسان وهو المتبادر أيضا وفيه ما فيه* وقد يوجه ايضا بأن في اولاده من هو افضل منه كنوح أو ابراهيم أو موسي أو عيسي عليهم السلام على اختلاف الاقوال وفيه ضعف ايضا اذ قد قيل بأن آدم عليه السلام هو الافضل لكونه ابا البشر والاولى

ان يستدل بقوله عليه السلام انا اكرم الاولين والآخرين على الله ولا فخر (قوله بدليل صحة استثنائه) اذ الاصل في الاستثناء هو الاتصال*وايضا لو لم يندرج في الملائكة لم يتناوله أمرهم بالسجود فلم يوجد فسقه عن امر ربه* وقد يجاب بأن أمر الاعلى يتضمن امر الادني بلا مرية (قوله صح استثناؤه منهم تغليبا) فحينئذ يكون الامر بالسجدة لجماعة فيهم ابليس وعبر عنهم بالملائكة تغليبا

ووعـده ووعيده) وكلها كلام الله تعـالى وهو واحد وانمـا التعدد والتفاوت فى النظم المقروء والمسموع وبهـذا الاعتبار كان الافضـل هو القرآن ثم التوراة والانجيل والزبور كما ان القرآن كلام واحـد لا يتصور فيه تفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة يجوز أن يكون بعض السـور أفضل كما ورد فى الحديث وحقيقة التفضيل ان قراءته أفضل لمـا أنه أنفع أو ذكر الله تعالى فيه أكثر* ثم الـكتب قد نـسخت بالقرآن تلاوتهـا وكتابتها وبعض أحكامها (والمعراج لرسول الله صلى الله عليه وسلم في اليقظة بشخصه الى السماء ثم الى ما شاء الله تعالى من العـلى حق) اي ثابت بالخبر المشهور حتى ان منكره يكون مبتدعا وانكاره وادعاء اسـتحالته انمـا يبتنى على اصول الفلاسـفة والا فالخرق والالتئام على السموات جائز والاجسام متماثلة يصح على كلّ ما يصح على الآخر والله تعالى قادر على الممكنات كلها* فقوله في اليقظة اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان فى المنام على ماروى عن معاوية رضي الله عنه انه سئل عن المعراج فقال كانت رؤيا صالحة وروى عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت ما فقد جسد محمد عليه السلام ليلة المعراج وقد قال تعالى (وما جعلنا الرؤيا التى

سحر لا يتضمنـه لم يكن كفراً قال الشيخ أبو منصور القول بان السحر كفر على الاطلاق خطأ بل فيه تفصيل فان كان فى ذلك رد مالزم من شرائط الايمان فهو كفر والا فلا (قوله وهو واحد) أى من حيث انه كلام الله تعالى لانه صفته الازلية التي لا تكثر لها في نفسها وبحسب ذاتها وان تعدد وتفاوت من حيث خصوصيات النظم المقروء فكان نظم الانجيل غير نظم التوراة مثلا وكان القرآن أفضـل ممـا سواه (قوله لا يتصور فيـه تفضيل) أى من حيث هو كلام الله تعالى لانه واحد من تلك الحيثية وان تفاوت المقروء باعتبار قراءته فكان بعضه أفضـل تلاوة لاشتماله على صفة فاضلة مثل كونه أنفع كسورة العصر فان فيها الحث على الايمان والعمل الصالح والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وغير ذلك أو ذكر الله فيه أكثر كسورة الاخلاص بالقياس الى ماليس كذلك كسورة أبي لهب هذا ماذهب اليه جماعة واختاره الامام النووي وغيره والمنقول عن الشيخ أبي الحسن والقاضي أبي بكر خلافه وانه لا يقال في كلام الله ان بعضا منه أفضـل من بعض وكأنه طرد المنع فى النظم دفعا لايهام التفاضل فى النفسي كما طرد المنع من القول بانه مخلوق خشية ايهام خلق النفسي (قوله كما ورد فى الحديث) أي كما أخرج البخارى وغيره ان النبي صـلى الله عليه وسلم قال لابى سعيد ابن المعلى لاعلمنك أعظم سورة فى القرآن ثم فسرها بسورة الحمد لله رب العالمين (قوله وبعض أحكامها) ذهب بعضهم الى أنه تعالى نسخ جميعها وان ما ثبت لنا من الاحكام التي وافقت ما كان فيها فبشرع جديد مختص بنا *قيل والاول هو الصحيح (قوله بالخبر المشهور) يفهم منه ان الثابت بالآحاد انما هو خصوصيات ما آل اليه عروجه من السماء الى الجنـة أو العرش أو غيرهما وان معراجه من السماء الى ما شاء الله تعـالى مشهور أيضا (قوله والاجسام متماثلة) أى فيجوز الخرق على السماء كالارض (قوله على ماروى عن معاوية) قال فى شرح المقاصد وانت خبير بانه على تقـدير صحة روايته لا يصلح حجة فى مقابلة ما ورد من الاحاديث واقوال الـكبار من الصحابة واجماع القرون اللاحقة (قوله وروي عن عائشة) ضعف الاحتجاج به بانها لم تحـدث به عن مشاهدة لانها لم تكن وقت الاسراء زوجة ولافي سن من يضبط لانها كانت وقت الهجرة بنت ثمان

(قوله وهو واحـد)اى الكل متحد من حيث انه كلام الله تعالى وان تفاوت من حيث خصوصيات النظم المقروء فعطف التفاوت على التعـدد قريب من العطف التفسـيرى ولك ان تقول كلها كلام الله تعالي اي دال عليه فمعنى الوحدة ظاهر والاول انسب بقوله كما ان القرآن كلام واحد (قوله اي ثابت بالخبر المشهور) يفهم منه ان المعراج الى السماء ايضا مشهور وماثبت بطريق الآحاد هو خصوصية ما اليه من الجنة او غيرها

أريناك الا فتنة للناس) * واجيب بأن المراد الرؤيا بالعين والمعنى ما فقد جسده عن الروح بل كان مع الروح وكان المعراج للروح والجسد جميعا *وقوله بشخصه اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط ولا يخفى ان المعراج في المنام أو بالروح ليس مما ينكر كل الانكار والكفرة انكروا امر المعراج غاية الانكار بل وكثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك*وقوله الي السماء اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج في اليقظة لم يكن الا الى بيت المقدس على ما نطق به الكتاب* وقوله ثم الى ما شاء الله تعالى اشارة الى اختلاف أقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى فوق العرش وقيل الى طرف العالم فالاسراء من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب والمعراج من الارض الى السماء مشهور ومن السماء الى الجنة أو العرش او غير ذلك آحاد* ثم الصحيح انه عليه السلام انما رأى ربه بفؤاده لا بعينه (وكرامات الاولياء حق) والولي هو العارف بالله تعالي وصفاته حسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات وكراماته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة فما لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة*والدليل على حقية الكرامة ما تواتر من كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصاً الامر المشترك وان كانت التفاصيل آحاداً وايضاً الكتاب ناطق بظهورها من مريم ومن صاحب سليمان عليه السلام وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز *ثم اورد كلاما يشير الي تفسير الكرامة والى تفصيل بعض جزئياتها المستبعدة

سنين والمعراج قبل الهجرة بخمس على المرجح (قوله واجيب بان المراد الرؤيا بالعين) كما نقل عن جمهور المفسرين*على انه قد ذهب ابن عباس الى انها رؤيا انه سيدخل مكة عام الحديبية* وفيه ان الآية مكية الا ان يقال رآها بمكة وحكاها حينئذ وقيل المراد رؤيا هزيمة الكفار في غزوة بدر لقوله تعالى (اذ يريكهم الله في منامك قليلا) ولما روى انه لما ورد ماءه قال لكأني أنظر الى مصارع القوم هذا مصرع فلان هذا مصرع فلان وقيل غير ذلك(قوله لا بعينه)قدسبق ان مذهب الشيخ الاشعرى انه رآه بعينه وهو الصحيح لجزم ابن عباس وغيره به ومثله لا يقال من قبل الرأي ولانه ممكن دلت الظواهر على وقوعه (قوله حسب ما يمكن) هو محرك السين وقد تسكن *ومن قبله بكسر القاف وفتح الموحدة (قوله يكون استدراجا) اى ان وقع على وفق مراده والا يسمى اهانة كما روى ان مسيلمة دعا لاعور ان تصح عينه العوراء فعمي وقد تظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصالهم من المحن والمكاره وتسمي معونة كما في شرح المقاصد فالخوارق ستة معجزة وارهاص وكرامة ومعونة واستدراج واهانة ووجه الضبط ظاهر (قوله وايضا الكتاب ناطق بظهورها من مريم) اى من حيث نص فيه على انها حبلت بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب من نخلة يابسة(ومن صاحب سليمان) لقوله تعالى(قال الذى عنده علم من الكتاب أنا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك) وجعل هذه الامور

والاولى ان يجاب بأن المعراج كان مكرراً مرة بشخصه ومرة بروحه وقول عائشة رضي الله عنها حكاية عن الثانية (قوله يكون استدراجا) ان وافق غرضه والا يسمي اهانة كما روى ان مسيلمة الكذاب دعا لاعور ان تصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء وقد تظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصا لهم من المحن والمكاره ويسمى معونة قالوا الخوارق اربعة معجزة وكرامة ومعونة واهانة * وفيه نظر بل هي ستة بضم الارهاص والاستدراج (قوله وأيضاً الكتاب ناطق الخ) ان قيل الاول ارهاص لنبوة عيسي عليه السلام أو معجزة لزكريا عليه السلام والثاني معجزة لسليمان عليه السلام* قلنا نحن لا ندعي الاظهور خارق من بعض الصالحين بلا دعوي النبوة وقصد اثباتها ولا يضرنا تسميته ارهاصا أو معجزة لنبي هو من أمته وسياق الآيات يدل على انه لم يكن هناك دعوي النبوة ولا قصد التصديق بل لم يكن لزكريا علم بذلك والا لما سأل بقوله (أنى لك هذا) كذا في شرح المقاصد *وفيه بحث لان الخوارق الارهاصية ليست من محل النزاع والا فالنزاع لفظي ولا يخفى فساده* (معجزات)

جداً فقال (فتظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولي من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة) كاتيان صاحب سليمان عليه السلام وهو آصف بن برخيا على الاشهر بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة (وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة) كما فى حق مريم فانه قال تعالى (كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يامريم أنى لك هذا قالت هو من عند الله) (والمشي على الماء) كما نقل عن كثير من الاولياء (وفى الهواء) كما نقل عن جعفر بن ابى طالب ولقمان السرخسي وغيرهما (وكلام الجماد والعجماء) أما كلام الجماد فكما روى انه كان بين يدي سلمان وابي الدرداء رضي الله عنهما قصعة فسبحت وسمعا تسبيحها واما كلام العجماء فتكليم الكلب لاصحاب الكهف وكما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال بينا رجل يسوق بقرة قد حمل عليها اذ التفتت البقرة اليه وقالت إني لم أخلق لهذا انما خلقت للحرث فقال الناس سبحان الله بقرة تكلم فقال النبي عليه السلام آمنت بهذا (واندفاع المتوجه من البلاء وكفاية المهم من الاعداء أوغير ذلك من الاشياء) مثل رؤية عمر رضي الله عنه وهو على المنبر بالمدينة جيشه بنهاوند حتى انه قال لامير جيشه ياسارية الجبل الجبل تحذيراً له من وراء الجبل لمكر العدو هناك وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة وكشرب خالد رضي الله عنه السم من غير تضرر به وكجريان النيل بكتاب عمر رضى الله عنه وأمثال هذا أكثر من أن تحصي * ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء بأنه لو جاز ظهور خوارق العادات من الاولياء لاشتبهت بالمعجزة فلم يتميز النبي من غير النبي * أشار الى الجواب بقوله (ويكون ذلك) أى ظهور خوارق العادات من الاولياء أو الولى الذي هو من آحاد الامة (معجزة للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من أمته لانه يظهر بها) أي بتلك الكرامة (انه ولى ولن يكن وليا الا وان يكون محقا) أى مصدقا للحق (فى ديانته وديانته الاقرار باللسان والتصديق بالقلب برسالة رسوله مع الطاعة له) في أوامره ونواهيه حتى لو ادعى هذا الولى الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده * والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الي النبي عليه السلام معجزة سواء ظهر ذلك من قبله أو من قبل آحاد أمته وبالنسبة الى الولى

معجزات لزكريا وسليمان عليهما السلام او الاولى ارهاصا لعيسى مما لايقدم عليه منصف كما في شرح المواقف في قصة مريم (قوله آصف) هو كهاجر وزنا وابن برخيا هو بفتح الموحدة وسكون الراء وكسر الخاء المعجمة وقبل الالف ياء تحتية (قوله كما نقل عن كثير من الاولياء) منهم العلاء بن الحضري كما رواه الطبراني فى الاوسط عن ابى هريرة (قوله كما نقل عن جعفر) لم ينقل عنه ذلك في الدنيا والظاهر انه وهم نشأ عن تسميته بعدموته بالطيار وسبب التسمية انه لما قاتل الروم في غزوة موتة فقطعت يداه وقتل أبدله الله تعالى بيديه جناحين يطير بهما فى الجنة (قصة) تسبيح القصعة اخرجها البيهقى فى دلائل النبوة (وقصة) تكلم البقرة اخرجه الشيخان وغيرهما من حديث ابى هريرة (وقصة) نداء عمر اخرجها البيهقى فى الدلائل وابن مردويه وغيرهما (وقصة) شرب خالد السم اخرجها ابو يعلى الموصلى من اوجه وذكرها ايضا اصحاب الفتوح كالكلاعي فى سيرته (وقصة) جريان النيل اخرجها الامام محمد بن عبد الحكم في فتوح مصر والملا عمر بن محمد بن الخضر فى سيرته (قوله اشار الى الجواب) حاصله ان لا اشتباه لان ذلك الخارق لم يقترن بدعوى الرسالة

على ان سؤال زكريا يحتمل أن يكون امتحانا لمعرفة مريم (قوله بينا رجل يسوق الخ) اعلم ان بينا بألف الاشباع وبينما بما المزيدة من الظروف الزمانية اللازمة الاضافة الى الجملة الاسمية وفيهما معنى المجازاة فلا بد لهما من جواب فان تجردا عن كلمتى المفاجأة فهو العامل والا فالعامل معنى المفاجأة فى تلك الكلمتين (قوله فقال الناس) أى عند حكاية النبي عليه السلام هذه القصة التي سمعها من الملك قال الناس متعجباً (بقرة تكلم) أي تتكلم لحذف احدى التاءين فقال عليه السلام (آمنت بهذا) أى صدقت الملك فيما سمعت منه من تكلم البقرة (قوله أشار الى الجواب بقوله الخ) حاصله ان الاشتباه عند ادعاء الرسالة لنفسه وهو مستحيل منه لانه متدين مقر برسالة رسوله وعند عدم الادعاء لا اشتباه لانه كرامة له ومعجزة لرسوله وقد سبق في صدر الكتاب ان عد الكرامة معجزة انما هو بطريق التشبيه لاشتراكهما في الدلالة على حقية دعوي النبوة فتذكر

كرامة لخلوه عن دعوي نبوة من ظهر ذلك من قبله فالنبي صلى الله عليه وسلم لا بد من علمه بكونه نبيا ومن قصده إظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعا بموجب المعجزات بخلاف الولي (وأفضل البشر بعد نبينا) والاحسن ان يقال بعد الانبياء لكنه أراد البعدية الزمانية وليس بعد نبينا نبي ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسي عليه السلام اذ لو أريد كل بشر يوجد بعد نبينا صلى الله عليه وسلم انتقض بعيسي عليه السلام اذ لو أريد كل بشر يولد بعده لم يفد التفضيل على الصحابة ولو أريد كل بشر هو موجود على وجه الارض لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم ولو أريد كل بشر يوجد على وجه الارض فى الجملة انتقض بعيسى عليه السلام (أبو بكر الصديق رضي الله عنه) الذي صدق النبي صلى الله عليه وسلم فى النبوة من غير تلعثم وفي المعراج بلا تردد (ثم عمر الفاروق رضى الله عنه) الذي فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات (ثم عثمان ذوالنورين رضى الله عنه) لان النبي عليه السلام زوجه رقية ولما ماتت رقية زوجه أم كلثوم ولما ماتت قال النبي عليه السلام لوكان عندي ثالثة لزوجتكها (ثم علي المرتضي رضي الله عنه) من عباد الله تعالى وخلص أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على هذا وجدنا السلف والظاهر انه لولم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا بذلك وأما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شئ من الاعمال أو يكون التوقف فيه مخلا بشئ من الواجبات وكأن السلف كانوا متوقفين فى تفضيل عثمان على علي رضى الله عنهما حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختنين * والانصاف انه ان أريد بالافضلية كثرة الثواب

فهو كرامة للولى ومعجزة لنبيه وانما الاشتباه عند الاقتران بها وهو مستحيل منه لانه متدين مقر برسالة رسوله (قوله بخلاف الولى) فانه قد لا يعلم انه ولى وقد لايقصد الاظهار ولا يقطع بموجب الكرامة بل ربما يخاف على نفسه من أن يكون ذلك استدراجا (قوله والاحسن أن يقال بعد الانبياء) قد يقال ان اقتران الحكم بوصف النبوة يشعر بالحاق سائر الانبياء فيخرج عيسي وغيره فلا نقض ويدخل من وجد فى عصره صلى الله عليه وسلم أو بعد موته أو قبله من سائر الامم السالفة فلا قصور * ثم الدليل على انه أفضل ممن ذكر ما رواه الدارقطني وغيره من حديث أبي الدرداء يرفعه ماطلعت شمس ولا غربت على أحد بعد النبيين أفضل من أبي بكر (قوله لكنه أراد البعدية الزمانية) فيه قصور عن افادة التفضيل على سائر الامم مع ما يرد على أقسامه فالاولى الحمل على ما سبق (قوله لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم) أي صراحة وان لزم لان الصحابة أفضل منهم ولذا قال سابقاً والاحسن فتأمل (قوله ثم عثمان) هذا مذهب أهل السنة كالشافعي وأحمد ونقله القاضي عياض عن كافة أئمة الحديث والفقهاء وكثير من المتكلمين وبه قال الاشعري والقاضى أبو بكر ويدل له مارواه البخاري وأبو داود والترمذى عن ابن عمر كنا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لانعدل بأبى بكر أحداً ثم عمر ثم عثمان ثم نترك أصحاب النبي لا نفاضل بينهم وذهب أهل السنة من أهل الكوفة كما حكاه الخطابي الى تفضيل علىّ وطائفة الى التوقف فيما بينهما (قوله على هذا وجدنا السلف) أى أكثر أهل السنة (قوله وكأن السلف كانوا متوقفين) أي لايقطعون بتفضيل عثمان كما قطعوا بتفضيل أبي بكر وعمر (قوله ومحبة الختنين) هما عثمان وعلى

والمرسلين على أحد أفضل من أبي بكر رضي الله عنه ومثل هذا السوق لاثبات أفضلية المذكور وبه يظهر أن أبا بكر رضي الله تعالى عنه أفضل من سائر الامم أيضاً (قوله أراد البعدية الزمانية) * يرد عليه انه ان أريد بعد موت نبينا لم يفد التفضيل على من مات قبله عليه الصلاة والسلام وان أريد بعد بعثة نبينا ينبغي أن يخصص النبي عليه السلام وعلى كلا التقديرين لم يفد التفضيل على سائر الامم (قوله لا بد من تخصيص عيسي عليه السلام) وكذا ادريس والخضر والياس عليهم السلام اذ قد ذهب العظماء من العلماء الى أن أربعة من الانبياء في زمرة الاحياء الخضر والياس فى الارض وعيسى وادريس في السماء (قوله لم يفد التفضيل على التابعين) أى صراحة والا فالصحابة أفضل منهم والافضل من الافضل أفضل ولذا قال سابقا والاحسن (قوله على هذا وجدنا السلف) أى أكثر أهل السنة وقد ذهب البعض الي تفضيل على على عثمان والبعض الآخر الى التوقف فيما بينهما

فللتوقف جهة وان أريد كثرة ما يعده ذوو العقول من الفضائل فلا (وخلافتهم) أي نيابتهم عن الرسول في اقامة الدين بحيث يجب على كافة الامم الاتباع (ثابتة على هذا الترتيب أيضا) يعني ان الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لابي بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي رضي الله عنهم وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة واستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة أبي بكر رضي الله عنه فأجمعوا على ذلك وبايعه علي رضي الله عنه على رؤس الاشهاد بعد توقف كان منه ولو لم تكن الخلافة حقا له لما اتفق عليه الصحابة ولنازعه علي رضي الله عنه كما نازع معاوية ولاحتج عليهم لو كان في حقه نص كما زعمت الشيعة وكيف يتصور في حق اصحاب رسول الله صلى الله عليه سلم الاتفاق على الباطل وترك العمل بالنص الوارد ثم ان أبا بكر رضي الله عنه لما أيس من حياته دعا عثمان رضي الله عنه وأملى عليه كتاب عهده لعمر رضي الله عنه فلما كتب عثمان ختم الصحيفة وأخرجها الى الناس وأمرهم ان يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلي فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر رضي الله عنه * وبالجملة وقع الاتفاق على خلافته ثم استشهد عمر رضي الله عنه وترك الخلافة شورى بين ستة عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص رضي الله عنهم ثم فوض الامر خمستهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختار هو عثمان وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه وانقادوا لاوامره ونواهيه وصلوا معه الجمع والاعياد فكان اجماعا ثم استشهد عثمان وترك الامر مهملا فاجتمع كبار المهاجرين والانصار على علي رضي الله عنه والتمسوا منه قبول الخلافة وبايعوه لما كان أفضل أهل عصره وأولاهم بالخلافة وما وقع من المخالفات والمحاربات لم يكن عن نزاع في خلافته بل عن خطأ في الاجتهاد وما وقع من الاختلاف بين الشيعة وأهل السنة في هذه المسئلة وادعاء

والختن بفتح المعجمة والمثناة الفوقية هو الصهر (قوله فللتوقف جهة) أي لان كثرة الثواب وقرب الدرجة أمر لا يعلم الا باخبار من الله ورسوله والاخبار متعارضة (قوله وان أريد كثرة ما يعده ذوو العقول من الفضائل فلا) فيه ايهام وكان سببه ميل الشارح الى تفضيل علي ولذا قال في شرح المقاصد لا كلام في جموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمال واختصاصه بالكرامات الا انه لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب أي لاحتمال ان تكون الفضيلة الواحدة أرجح من فضائل كثيرة إما لزيادة شرفها في نفسها أو لزيادة كميتها * وقصة سقيفة بني ساعدة أخرجها البخاري في الصحيح في مناقب أبي بكر عن ابنته عائشة وفي كتاب الحدود عن عمر (قوله بعد توقف كان منه) لم يكن ذلك التوقف من علي للطعن في خلافة أبي بكر وأهليته لذلك بل القصة كما في الصحيح أيضا ان عليا لم يكن حاضراً اذ ذاك فلما بلغه الامر عتب على القطع بالامر والاستبداد به من غير مشاورته ومشاورة أقاربه لقربهم من رسول الله صلى الله عليه وسلم واستعظم ذلك فلما اعتذر اليه أبو بكر بانه ما بادر الى ذلك الا خوفا من الفتنة وافتراق كلمة الامة بايعه طائعا مختارا راغبا في ذلك مصوبا له * وقصة كتاب العهد لعمر أخرجها الكلاعي في سيرته وغيره * وقصة الشورى أخرجها البخاري من رواية عمر بن ميمون (قوله لم يكن عن نزاع في خلافته) وذلك ان معاوية طلب بدم عثمان لما بينهما من نبوة العمومة وقصد أن يسلم على قتلته على الفور وذكر انه ان أسلمهم بايع له ورأي علي ان المبادرة بتسليمهم مع كثرة عشائرهم واختلاطهم بالعسكر يؤدي الى اضطراب أمر الامامة وتفاقم

(قوله فللتوقف جهة) لان قرب الدرجة وكثرة الثواب أمر لا يعلم الا باخبار من الله تعالى ورسوله عليه السلام والاخبار متعارضة وأما كثرة الفضائل فما يعلم بتتبع الاحوال وقد تواتر في حق علي رضي الله تعالى عنه ما يدل على جموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات (قوله قد اجتمعوا يوم توفي) بضم التاء على صيغة المجهول والمشهور ان أبا بكر رضي الله تعالى عنه خطب حين وفاته عليه السلام وقال لا بد لهذا الدين ممن يقوم به فقالوا نعم لكن ننظر في هذا الامر وبكروا الى سقيفة بني ساعدة أي أتوا بكرة (قوله بل عن خطأ في الاجتهاد) فان معاوية وأحزابه بغوا عن طاعته مع اعترافهم بانه أفضل أهل زمانه وانه الاحق بالامامة منه بشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان رضي الله تعالى عنه

كل من الفريقين النص في باب الامامة وايراد الاسئلة والاجوبة من الجانبين فذكور في المطولات (والخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها ملك وإمارة) لقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوضاً وقد استشهد علي رضي الله عنه على رأس ثلاثين سنة من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فمعاوية ومن بعده لا يكونون خلفاء بل كانوا ملوكا وأمراء وهذا مشكل لان أهل الحل والعقد من الامة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية وبعض المروانية كعمر بن عبد العزيز مثلا ولعل المراد ان الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن المتابعة تكون ثلاثين سنة وبعدها قد تكون وقد لا تكون * ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب وانما الخلاف في انه هل يجب على الله تعالى أو على الخلق بدليل سمعي أو عقلي والمذهب انه يجب على الخلق سمعا لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ولان الامة قد جعلوا أهم المهمات بعد وفاة النبي عليه السلام نصب الامام حتى قدموه على الدفن وكذا بعد موت كل امام ولان كثيرا من الواجبات الشرعية تتوقف عليه كما أشار اليه بقوله (والمسلمون لابد لهم من امام يقوم بتنفيذ أحكامهم واقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم وأخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغائر الذين لا أولياء لهم وقسمة الغنائم ونحو ذلك من الامور) التي لا يتولاها آحاد الامة * فان قيل لم لايجوز الا كتفاء بذي شوكة في كل ناحية ومن أين يجب نصب من له الرياسة العامة * قلنا لانه يؤدي الى منازعات ومخاصمات مفضية الى اختلال أمر الدين والدنيا كما يشاهد في زماننا هذا * فان قيل فليكتف بذي شوكة له الرياسة العامة اماماً كان أو غير امام فان انتظام الامر يحصل بذلك كما في عهد الاتراك * قلنا نعم يحصل

الفتن وان الامهال ليتحقق تمكنه ويلتقطهم هو الصواب * وحديث الخلافة بعدي ثلاثون سنة أخرجه الترمذي في الفتن والنسائي في المناقب وابن حبان من حديث سفينة بألفاظ متقاربة وأخرجه أبو داود بلفظ خلافة النبوة ثلاثون ثم يؤتى الله الملك من يشاء (قوله رأس ثلاثين سنة) انما استشهد في السنة المكملة لثلاثين لا رأس الثلاثين وذلك لان وفاة النبي صلى الله عليه وسلم في ربيع الاول سنة احدى عشرة ووفاة عليّ سابع عشر رمضان سنة أربعين فهي قبل رأس الثلاثين بنحو ستة أشهر ولولا قوله في شرح المقاصد وقد تم ذلك بخلافة علي الحسن حمل كلامه هنا على تلك السنة (قوله والمذهب انه يجب على الخلق سمعاً) أي لا على الله كما ذهب اليه الامامية والاسماعيلية ولا على الخلق عقلا فقط كما زعمه الزيدية وعامة المعتزلة ولا عليهم عقلا وسمعا كما ذهب اليه الجاحظ والكعبي وأبو الحسين البصري * وحديث من مات ولم يعرف امام زمانه رواه مسلم من حديث ابن عمر بلفظ من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية أي نوعا من الموت على طريقة الجاهلية ورواه الحاكم أيضا من حديثه بلفظ من مات وليس عليه امام جماعة كانت موته موتة جاهلية * ثم هذا الدليل وما بعده لمطلق الوجوب وأما انه لايجب علينا عقلا ولا على الله تعالى أصلا فلبطلان قاعدة الحسن والقبح العقليين وقاعدة الوجوب على الله تعالى (قوله كما في عهد الاتراك) ليس منهم من اتصف بالرئاسة العامة لجميع بلاد الاسلام فالمراد

(قوله ولعل المراد أن الخلافة الكاملة)ويحتمل أن يراد أن الخلافة على الولاء تكون ثلاثين سنة (قوله ا وله عليه السلام من مات ولم يعرف الحديث) فان وجوب المعرفة يقتضي وجوب الحصول وهذه الادلة لمطلق الوجوب وأما انه لايجب علينا عقلا ولا على الله تعالى أصلا فلبطلان قاعدة الوجوب على الله تعالى والحسن والقبح العقليين * وأيضا لو وجب على الله تعالى لما خلا الزمان عن الامام * والميتة بكسر الميم النوع كالجلسة ومعنى النسبة الى الجاهلية كونها على طريقة أهل الجاهلية وخصلتهم * وقد يقال المراد ههنا بالامام هو النبي عليه السلام قال الله تعالى لابراهيم (اني جاعلك للناس اماما) وذلك بالنبوة *

بعض النظام فى أمر الدنيا ولـكن يختـل أمر الدين وهو المقصود الاهم والعمدة العظمى * فان قيل فعلى ما ذكر من أن مدة الخلافة ثلاثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خالياً عن الامام فتعصى الامة كلهم وتكون ميتتهم ميتة جاهلية * قلنا قد سبق أن المراد الخلافة الكاملة ولو سلم فلعل بعدها دور الخلافة ينقضي دون دور الامامة بناء على أن الامام أعم لكن هذا الاصطلاح مما لم نجده للقوم بل من الشيعة من يزعم أن الخليفة أعم ولهذا يقولون بخلافة الائمة الثلاثة دون امامتهم وأما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل (ثم ينبغي أن يكون الامام ظاهراً ليرجع اليه) فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام (لا مختفيا)من أعين الناس خوفا من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء (ولا منتظراً) خروجه عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر والفساد وانحلال نظام أهل الظلم والعناد *لا كما زعمت الشيعة خصوصاً الامامية منهم أن الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم علىّ رضي الله عنه ثم ابنه الحسن ثم أخوه الحسين ثم ابنه علىّ زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه على الرضى ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه على النقي ثم ابنه الحسن العسكرى ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدى وقد اختفى خوفا من اعدائه وسيظهر فيملأ الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما ولا امتناع فى طول عمره وامتداد أيامه كعيسى والخضر عليهما السلام وغيرهما * وأنت خبير بان اختفاء الامام وعدمه سواء فى عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام وان خوفه من الاعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل غاية الامر ان يوجب اختفاء دعوى الامامة كما في حق آبائه الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة *وأيضاً فعند فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس الى الامام أشد وانقيادهم له أسهل (ويكون من قريش ولا يكون من غيرهم ولا يختص ببني هاشم وأولاد على رضي الله عنهم) يعنى يشترط أن يكون الامام قرشياً لقوله عليه السلام الائمة من قريش وهذا وان كان خبر واحد لكن لما رواه أبو بكر رضي الله عنه محتجا به على الانصار ولم ينكره أحد فصار مجمعاً عليه لم يخالف فيه الا الخوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط أن يكون هاشمياً أو علويا لما ثبت بالدليل من خلافة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله

(قوله فتعصى الامة كلهم) لان ترك الواجب معصية والمعصية ضلالة والامة لا تجتمع على ضلالة *وقد يجاب بانه انما يلزم المعصية لو تركوه عن قدرة واختيار لا عن عجز واضطرار فلا اشكال أصلا

الانتظام بالنسبة الى عموم رئاستهم لاهل الاقاليم (قوله ولـكن يختـل أمر الدين) أى بعدم الاجتهاد والاعتماد على سؤال العلماء غير كاف لانهم ربما اختلفوا لغرض دنيوى أو غيره فلا يحصل الانتظام (قوله فتعصي الامة كلهم) أجيب أيضا بانه انما تلزم المعصية لو تركوه عن قدرة واختيار لا عن عجز واضطرار وبه يندفع ما سيشير اليه من الاشكال (قوله ولا منتظراً)هو بفتح الظاء لا بكسرها أيضاً كما قيل (قوله على الرضى)هو بكسر الراء وفتح الضاد وابنه محمد التقى بصيغة فعيل من التقوي وابنه على النقى بنون وقاف نسبة الى النقاء * وحديث الائمة من قريش رواه عن على الحاكم في المستدرك والطبراني والبزار والبيهقي في السنن وقال رجال اسناده ثقات لا مطعن فيهم ورواه عن أنس البخارى في تاريخه والنسائي في الكبرى وابن عدى فى الكامل وغيرهم ورواه البخاري بلفظ الامراء من قريش والشيخان وغيرهما بلفظ لا يزال هذا الامر فى قريش ما بقى منهم اثنان (قوله لكن لما رواه أبو بكر) يعنى في قصة السقيفة اورده الامام احمد عن حميد بن عبد الرحمن

عنهم مع أنهم لم يكونوا من بني هاشم وان كانوا من قريش فان قريشاً اسم لاولاد النضر بن كنانة وهاشم هو أبو عبد المطلب جد رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب ابن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان * فالعلوية والعباسية من بني هاشم لان العباس وأبا طالب ابنا عبد المطلب وأبو بكر قرشي لانه ابن أبي قحافة عثمان ابن عامر بن عمرو بن كعب بن لؤي وكذا عمر لانه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رباح ابن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدي بن كعب وكذا عثمان لانه ابن عفان بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف (ولا يشترط) في الامام (أن يكون معصوماً) لما مر من الدليل على امامة أبي بكر مع عدم القطع بعصمته وأيضاً الاشتراط هو المحتاج الى الدليل واما في عدم الاشتراط فيكفي عدم دليل الاشتراط * احتج المخالف بقوله تعالى (لا ينال عهدي الظالمين) وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة * والجواب المنع فان الظالم من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح فغير المعصوم لا يلزم أن يكون ظالماً وحقيقة العصمة أن لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره وهذا معنى قولهم هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقاً للابتداء ولهذا قال الشيخ أبو منصور رحمه الله العصمة لا تزيل المحنة وبهذا يظهر فساد قول من قال انها خاصية في نفس الشخص أو في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه كيف ولو كان الذنب ممتنعا لما صح تكليفه بترك الذنب ولما كان مثابا عليه (ولا أن يكون أفضل من أهل زمانه) لان المساوى في الفضيلة بل المفضول الاقل علما وعملا ربما كان أعرف بمصالح الامامة ومفاسدها وأقدر على القيام بمواجبها خصوصاً اذا كان نصب المفضول أدفع للشر وأبعد عن اثارة الفتنة ولهذا جعل عمر رضي الله عنه الامامة شورى بين ستة مع القطع بأن بعضهم أفضل من البعض * فان قيل كيف صح جعل الامامة شورى بين ستة مع انه لا يجوز نصب امامين في زمان واحد * قلنا غير الجائز هو نصب امامين مستقلين يجب طاعة كل منهما على الانفراد لما يلزم في ذلك من امتثال أحكام متضادة وأما في الشورى فالكل بمنزلة امام واحد (ويشترط أن يكون من أهل الولاية المطلقة الكاملة) أي مسلما حراً ذكراً عاقلا بالغاً اذ ما جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والعبد مشغول بخدمة المولى مستحقر في أعين الناس والنساء ناقصات عقل ودين والصبي والمجنون قاصران عن تدبير الامور والتصرف في مصالح الجمهور (سائساً) أي مالكا للتصرف في أمور المسلمين بقوة رأيه ورويته ومعونة بأسه وشوكته (قادراً) بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته (على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم) اذ الاخلال بهذه الامور مخل بالغرض من نصب الامام

الحميري ولفظ أبي بكر لقد علمت ياسعد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وأنت قاعد قريش ولاة هذا الامر فبرهم تبع لبرهم وفاجرهم تبع لفاجرهم (قوله لاولاد النضر) هو ماقاله الاكثر

الثاني لا الاول * على ان عدم قطعنا غير مفيد وعدم قطع أهل البيعة غير معلوم (قوله فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما)* ان قلت حقيقة العصمة كما ذكره عدم خلق الله الذنب وعدم العدم وجود فكيف لا يكون غير المعصوم ظالما * قلت معنى قوله حقيقة العصمة كذا ان مآلها وغايتها ذلك وأما تعريفها فهي ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وقد يعبر عن تلك الملكة باللطف لحصولها بمحض لطف الله تعالى وفضل منه ولا يخفى ان من ليس له تلك الملكة لا يلزم ان يكون عاصياً بالفعل * ثم ان الظلم المطلق أخص من المعصية لانه التعدي على الغير * وقد يجاب أيضا بجواز ان يراد بالعهد في الآية عهد النبوة على ما هو رأى أكثر المفسرين (قوله لا تزيل المحنة) أي التكليف سمى بها اذ به يمتحن الله عباده ويبلوهم أيهم أحسن عملا (قوله قلنا غير الجائز هو نصب الخ) وقد يجاب أيضاً بأن معنى جعل الامامة شوري أن يتشاوروا فينصبوا واحدا منهم ولا تتجاوزهم الامامة ولا النصب ولا التعيين وحينئذ لا اشكال أصلا

(ولا ينعزل الامام بالفسق) أي بالخروج عن طاعة الله تعالى (والجور) أي الظلم على عباد الله تعالى لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء بعد الخلفاء الراشدين والسلف قد كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم ولا يرون الخروج عليهم ولان العصمة ليست بشرط للامامة ابتداء فبقاء أولى وعن الشافعي رحمه الله أن الامام ينعزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وأمير وأصل المسئلة ان الفاسق ليس من أهل الولاية عند الشافعي رحمه الله لانه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره وعند أبي حنيفة رحمه الله هو من أهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة والمسطور في كتب الشافعية ان القاضي ينعزل بالفسق بخلاف الامام والفرق ان في انعزاله ووجوب نصب غيره اثارة الفتنة لما له من الشوكة بخلاف القاضي وفى رواية النوادر عن العلماء الثلاثة انه لا يجوز قضاء الفاسق وقال بعض المشايخ اذا قلد الفاسق ابتداء يصح ولو قلد وهو عدل ينعزل بالفسق لان المقلد اعتمد عدالته فلم يرض بقضائه بدونها وفي فتاوي قاضي خان أجمعوا على أنه إذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى وانه اذا أخذ القاضي القضاء بالرشوة لا يصير قاضياً ولو قضى لا ينفذ قضاؤه (وتجوز الصلاة خلف كل بر وفاجر) لقوله عليه السلام صلوا خلف كل بر وفاجر لان علماء الامة كانوا يصلون خلف الفسقة وأهل الاهواء والبدع من غير نكير وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلاة خلف الفاسق والمبتدع فمحمول على الكراهة اذ لا كلام فى كراهة الصلاة خلف الفاسق والمبتدع وهذا اذا لم يؤد الفسق أو البدعة الى حد الكفر وأما اذا أدي فلا كلام في عدم جواز الصلاة خلفه ثم المعتزله وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلاة خلفه لما أن شرط الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعاً (ويصلي على كل بر وفاجر) اذا مات على الايمان للاجماع ولقوله عليه السلام لا تدعوا الصلاة على من مات من أهل القبلة * فان قيل أمثال هذه المسائل انما هي من فروع الفقه فلا وجه لايرادها فى أصول الكلام وان أريد أن اعتقاد حقية ذلك واجب وهذا من الاصول فجميع مسائل الفقه كذلك * قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام من مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة على قانون أهل الاسلام وطريق أهل السنة والجماعة حاول التنبيه على نبذ من المسائل التى يتميز بها أهل السنة من غيرهم مما خالف فيه المعتزلة أو الشيعة أو الفلاسفة أو الملاحدة أو غيرهم من أهل البدع والاهواء سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه أو غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد (ونكف عن ذكر الصحابة الا بخير) لما ورد في الاحاديث الصحيحة من مناقبهم ووجوب الكف عن الطعن فيهم لقوله عليه السلام لا تسبوا أصحابي فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهبا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه ولقوله عليه السلام أكرموا أصحابي فانهم خياركم الحديث ولقوله عليه السلام الله الله فى أصحابي

(قوله فانهم خياركم الحديث) ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يظهر الكذب حتى أن الرجل يحلف ولا يستحلف ويشهد ولا يستشهد ألا من سره بحبوحة الجنة فيلزم الجماعة فان الشيطان مع الفرد وهو مع الاثنين أبعد ولا يخلون رجل بامرأة فان الشيطان ثالثهما ومن سرته حسنته وساءته سيئته فهو مؤمن * وحديث الله الله في أصحابي أخرجه أحمد بسند حسن أو صحيح والترمذي وقال غريب عن عبدالله ابن مغفل المزني * وحديث أبو بكر فى الجنة أخرجه الامام أحمد والترمذى وابن حبان * وحديث

الوصول وهو آنى ابتداء وزمانى بقاء * لانا نقول الوصول بالمعنى المصدري أمر آنى لا بقاء له وانما الباقي هو الوصول بالمعنى الحاصل بالمصدر ومدلول الفعل حقيقة هو الاول * على أن صيغ الافعال للحدوث فليتأمل (قوله ولان العصمة ليست بشرط للامامة ابتداء الخ) * يرد عليه انه ان أريد بالعصمة ملكة الاجتناب فلا تقريب اذ المطلوب أن لا يشترط عدم الفسق وان أريد عدم الفسق فعدم اشتراطه ابتداء ممنوع حيث قالوا يشترط العدالة فى الامامة لان الفاسق لا يصلح لامر الدين ولا يوثق بأوامره (قوله قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام الخ) اعلم ان مباحث الامامة وان كانت من الفقه لكن لما شاع بين الناس فى باب الامامة اعتقادات فاسدة ومالت فرق أهل البدع والاهواء الى تعصبات باردة تكاد تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمين والقدح فى الخلفاء الراشدين ألحقت تلك المباحث بالكلام وأدرجت فى تعريفه عونا للقاصرين وصونا للائمة المهتدين عن مطاعن المبتدعين

لا تتخذوهم غرضاً بعدي فمن أحبهم فبحبي أحبهم ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله يوشك أن يأخذه * ثم في مناقب كل من أبي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم من أكابر الصحابة أحاديث صحيحة وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات فله محامل وتأويلات فسبهم والطعن فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف عائشة رضي الله عنها والا فبدعة وفسق وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية وأعوانه لان غاية أمرهم البغي والخروج عن طاعة الامام الحق وهو لا يوجب اللعن وانما اختلفوا في يزيد بن معاوية حتى ذكر في الخلاصة وغيرها انه لا ينبغي اللعن عليه ولا على الحجاج لان النبي عليه السلام نهي عن لعن المصلين ومن كان من أهل القبلة وما نقل من لعن النبي عليه السلام لبعض من أهل القبلة فلما انه يعلم من أحوال الناس مالا يعلمه غيره وبعضهم أطلق اللعن عليه لما انه كفر حين أمر بقتل الحسين رضي الله عنه واتفقوا على جواز اللعن على من قتله أو أمر به أو أجازه أو رضي به * والحق ان رضا يزيد بقتل الحسين واستبشاره بذلك وإهانة أهل بيت النبي عليه الصلاة والسلام مما تواتر معناه وان كان تفاصيلها آحادا فنحن لا نتوقف في شأنه بل في ايمانه لعنة الله عليه وعلى أنصاره وأعوانه (ونشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبي عليه الصلاة والسلام) بالجنة حيث قال عليه السلام أبو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة والزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد ابن أبي وقاص في الجنة وسعيد بن زيد في الجنة وأبو عبيدة بن الجراح في الجنة وكذا نشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين لما روى في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء أهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة وسائر الصحابة لا يذكرون الا بخير ويرجى لهم أكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين ولا نشهد بالجنة أو النار لاحد بعينه بل نشهد بأن المؤمنين من أهل الجنة والكافرين من أهل النار (ونرى المسح على الخفين في السفر والحضر) لانه وان كان زيادة على الكتاب لكنه ثابت بالخبر المشهور وسئل علي ابن أبي طالب رضي الله عنه عن المسح على الخفين فقال

ان فاطمة سيدة نساء أهل الجنة رواه الترمذي عن حذيفة ورواه البخاري ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لفاطمة أما ترضين أن تكوني سيدة نساء أهل الجنة * وحديث ان الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة أخرجه الترمذي وقال صحيح حسن عن أبي سعيد الخدري (قوله ولا نشهد بالجنة أو النار لاحد بعينه) أي ممن لم يعلم موته على الكفر ولم يرد فيه نص خاص بانه من أهل الجنة أما من علم موته كافرا كابي جهل وغيره من قتلى المشركين فنشهد له بالنار بعينه ومن ورد فيه نص خاص بانه من أهل الجنة فنشهد له بها كعبد الله بن عمر بن حرام والد جابر وغيره ممن استشهد باحد وهما سبعون رجلا ونزلت فيهم (ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا) الآية وكاهل بئر معونة الذين يسمون القراء وهم أيضا سبعون رجلا وكجعفر وزيد بن حارثة وعبد الله بن رواحة وعبد الله بن سلام وثابت بن قيس وسعد بن معاذ وخديجة وعائشة وعكاشة وابراهيم بن النبي صلى الله عليه وسلم وغلام اليهودي الذي أسلم عند موته وحارثة بن الربيع وأبي عامر الاشعري وأبي موسى وغيرهم * وحديث علي بن أبي طالب في المسح أخرجه مسلم في صحيحه ورواه عن

(قوله ولا نصيفه) هو مكيال مخصوص فالضمير لاحدهم وقد يجيء بمعنى النصف فالضمير للمد (قوله فبحبي أحبهم) أي فأحبهم بحبي بمعنى ان المحبة المتعلقة بهم عين المحبة المتعلقة بي وهكذا قوله فببغضي أبغضهم (قوله فلما انه يعلم من أحوال الناس الخ) هذا انما يتم في خصوصيات الاشخاص وأما في الطوائف المذكورة بالاوصاف كآكل الربا وشارب الخمر والفروج على السروج فلا بل ترتب اللعن على الوصف يدل على انه المناط

جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم مدته ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم وروى أبو بكر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه رخص للمسافر ثلاثة أيام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر فلبس خفيه أن يمسح عليهما وقال الحسن البصري رحمه الله أدركت سبعين نفراً من الصحابة رضى الله عنهم يرون المسح على الخفين ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله ما قلت بالمسح حتى جاءني فيه دليل مثل ضوء النهار وقال الكرخي اني أخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين لان الآثار التي جاءت فيه في حيز التواتر وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو من أهل البدعة حتى سئل أنس بن مالك رضى الله عنه عن أهل السنة والجماعة فقال أن تحب الشيخين ولا تطعن فى الختنين وتمسح على الخفين (ولا نحرم نبيذ الجرة) وهو أن ينبذ تمر أو زبيب في الماء فيجعل في اناء من الخزف فيحدث فيه لذع كا للفقاع فكأنه نهي عن ذلك في بدء الاسلام لما كانت الجرار أواني الخمور ثم نسخ فعدم تحريمه من قواعد أهل السنة والجماعة خلافا للروافض وهذا بخلاف ما اذا اشتد فصار مسكراً فان القول بحرمة قليله وكثيره مما ذهب اليه كثير من أهل السنة والجماعة (ولا يبلغ ولى درجة الانبياء) لان الانبياء معصومون مأمونون من خوف الخاتمة مكرمون بالوحي ومشاهدة الملك مأمورون بتبليغ الاحكام وارشاد الانام بعد الاتصاف بكمالات الاولياء فما نقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي أفضل من النبي كفر وضلال نعم قد يقع تردد في أن مرتبة النبوة أفضل أم مرتبة الولاية بعد القطع بأن النبي متصف بالمرتبتين وانه أفضل من الولي الذي ليس بنبي (ولا يصل العبد) مادام عاقلا بالغاً (الى حيث يسقط عنه الامر والنهي) لعموم الخطابات الواردة بالتكاليف واجماع المجتهدين على ذلك وذهب بعض المباحيين الي أن العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفا قلبه واختار الايمان على الكفر من غير نفاق يسقط عنه الامر والنهي ولا يدخله الله تعالى النار بارتكاب الكبائر وبعضهم الى أنه تسقط عنه العبادات الظاهرة من الصلاة والصوم والزكاة

(قوله ولا يبلغ ولي درجة الانبياء) الاولى أن يذكره في مباحث النبوة لانه من مقاصد الفن

المغيرة مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وعن أوس الثقفي أبو داود (قوله وروى أبو بكر) كذا في النسخ وفى بعضها وصفه بالصديق وهو سهو والصواب أبو بكرة بزيادة هاء وهو نفيع بن الحارث روي حديثه الترمذي وابن خزيمة والدارقطني وصححه الخطابي * وحديث النهي عن الانتباذ رواه مسلم وأبو داود والنسائي عن ابن عباس وابن عمر رضى الله عنهم بلفظ انه صلى الله عليه وسلم حرم نبيذ الجرة ويؤخذ من الروايات ان النهي محصور على ماساوى ذلك مما طلى بما سد مسامه كالحنتم وهو جرار خضر والمزفت والعلة انه لعدم المسام فيه يسرع الى تخمير ما ينبذ فيه فربما لم تسمح نفس صاحبه باراقته فيشربه (قوله ثم نسخ) ورد نسخه فى صحيح مسلم وسنن أبي داود والترمذي من رواية بريدة الاسلمي (قوله كثير من أهل السنة) بل أكثرهم وذهب بعضهم الى حل القليل (قوله نعم قد يقع تردد) أى في أن نبوة النبي صلى الله عليه وسلم أفضل أو ولايته كما صرح به في شرح المقاصد فمن قائل بالاول لما في النبوة من معني الوساطة بين الجانبين والقيام بمصالح الخلق فى الدارين مع شرف مشاهدة الملك ومن قائل الى الثاني لما في الولاية من معنى القرب والاختصاص الذي يكون في النبي في غاية الكمال الحاصل به كمال الانجذاب الى عالم القدس والاستغراق في ملاحظة جناب القدوس * وحديث اذا أحب الله عبداً أخرجه الديلمي والقشيري من رواية أنس بلفظ

والحج وغير ذلك وتكون عبادته التفكر وهذا كفر وضلال فان أكمل الناس في المحبة والايمان هم الانبياء خصوصاً حبيب الله تعالى مع ان التكاليف في حقهم أتم وأكمل وأما قوله عليه الصلاة والسلام اذا أحب الله عبداً لم يضره ذنب فمعناه انه عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضررها (والنصوص) من الكتاب والسنة تحمل (على ظواهرها) مالم يصرف عنها دليل قطعي كما في الآيات التي تشعر ظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك * لا يقال ليست هذه من النص بل من المتشابه * لانا نقول المراد بالنص ههنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم بل ما يعم أقسام النظم على ماهو المتعارف (والعدول عنها) أى عن الظواهر (الى معان يدعيها أهل الباطن) وهم الملاحدة وسموا الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها الا المعلم وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية (الحاد وكفر) أي ميل وعدول عن الاسلام واتصال واتصاف بكفر لكونه تكذيباً للنبي عليه الصلاة والسلام فيما علم مجيئه به بالضرورة وأما ما يذهب اليه بعض المحققين من أن النصوص محمولة على ظواهرها ومع ذلك ففيها اشارات خفية الى دقائق تنكشف على أرباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان ومحض العرفان (ورد النصوص) بأن ينكر الاحكام التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة كحشر الاجساد مثلا (كفر) لكونه تكذيباً صريحاً لله تعالى ورسوله عليه السلام فمن قذف عائشة بالزنا كفر (واستحلال المعصية) صغيرة كانت أو كبيرة (كفر) اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي وقد علم ذلك فيما سبق (والاستهانة بها كفر والاستهزاء بالشريعة كفر) لان ذلك من أمارات التكذيب وعلى هذه الاصول يتفرع ما ذكر في الفتاوى من انه اذا اعتقد الحرام حلالا فان كانت حرمته لعينه وقد ثبت بدليل قطعي يكفر والا فلا بأن تكون حرمته لغيره أو ثبت بدليل ظني وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره فقال من استحل حراما قد علم في دين النبي عليه السلام تحريمه كنكاح ذوى المحارم أو شرب الخمر أو أكل ميتة أو دم أو لحم خنزير من غير ضرورة فكافر وفعله هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق ومن استحل شرب النبيذ الى أن يسكر كفر أما لو قال لحرام هذا حلال لترويج

التائب من الذنب كمن لا ذنب له واذا أحب الله عبداً الحديث (قوله فمعناه انه عصمه) صدر الحديث يشير الى تأويل آخر أقرب هو ان الله سبحانه يوفقه للتوبة النصوح (قوله لا يقال ليست هذه من النص) اعلم ان اللفظ اذا ظهر المراد منه فان لم يحتمل النسخ فمحكم والا فان لم يحتمل التأويل فمفسر والا فان سيق لاجل ذلك المراد فنص والا فظاهر وان خفي المراد منه فان خفي لعارض فخفي وان خفي لنفسه وأدرك عقلا فمشكل أو نقلا فمجمل أو لم يدرك أصلا فمتشابه (قوله ومع ذلك ففيها اشارات) أي كما يقال في قوله تعالى (ان الملوك اذا دخلوا قرية أفسدوها) انه مع إرادة الظاهر يشير الى أن محبة الله تعالى اذا دخلت قلب عبد استولت عليه فلم تدع لغيرها فيه مدخلا بل أفسدته عن جميع ما عداها من حيث صار في غاية الصلاح وجعلت أعزة ما كان فيه قبلها أذلة ونحو ذلك (قوله فان كانت حرمته لعينه) أي منشأ حرمته عين المحل الذى تعلق به الفعل كأكل الميتة والزنا وشرب الخمر بخلاف نكاح المحارم فان التحريم لحرمتهن (قوله وبعضهم لم يفرق) هذا هو الموافق لمذهب الشافعي وهو الاصوب والمناسب لما تفرع عنه (قوله قد علم تحريمه) أى بالضرورة والقطع بخلاف ما لا يعرفه

(قوله فمعناه انه عصمه من الذنوب) أو معناه انه وفقه للتوبة الخالصة والتائب من الذنب كمن لا ذنب له

(قوله لا يقال ليست هذه من النص) اعلم ان اللفظ اذا ظهر منه المراد فان لم يحتمل النسخ فمحكم والا فان لم يحتمل التأويل فمفسر والا فان سيق لاجل ذلك المراد فنص والا فظاهر واذا خفي المراد فان خفي لعارض فخفي وان خفي لنفسه وأدرك عقلا فمشكل أو نقلا فمجمل أو لم يدرك أصلا فمتشابه

(قوله اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي) ولم يكن المستحل مؤولا في غير ضروريات الدين فتأويل الفلاسفة دلائل حدوث العالم ونحوه لا يدفع كفرهم هذا في غير الاجماع القطعي متفق عليه وأما كفر منكره ففيه خلاف

السلعة أو بحكم الجهل لا يكفر ولو تمني أن لا يكون الخمر حراما او لا يكون صوم رمضان فرضاً لما يشق عليه لا يكفر بخلاف ما اذا تمنى ان لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حق فانه يكفر لان حرمة هذين ثابتة فى جميع الاديان موافقة للحكمة ومن اراد الخروج عن الحكمة فقد أراد أن يحكم الله تعالى بما ليس بحكمه وهذا جهل منه بربه وذكر الامام السرخسي في كتاب الحيض انه لو استحل وطء امرأته الحائض يكفر وفى النوادر عن محمد رحمه الله انه لا يكفر وهو الصحيح وفي استحلاله اللواطة بامرأته لا يكفر على الاصح * ومن وصف الله تعالى بما لا يليق به أو سخر باسم من أسمائه أو بأمر من أوامره أو أنكر وعده ووعيده يكفر وكذا لو تمني أن لا يكون نبي من الانبياء على قصد استخفاف أو عداوة وكذا لو ضحك على وجه الرضا لمن تكلم بالكفر وكذا لو جلس على مكان مرتفع وحوله جماعة يسألونه مسائل ويضحكونه ويضربونه بالوسائد يكفرون جميعاً * وكذا لو أمر رجلا أن يكفر بالله أو عزم على أن يأمره يكفر وكذا لو أفتي لامرأة بالكفر لتبين من زوجها وكذا لو قال عند شرب الخمر أو الزنا بسم الله وكذا اذا صلى لغير القبلة أو بغير طهارة متعمداً يكفر وان وافق ذلك القبلة وكذا لو أطلق كلمة الكفر استخفافا لا اعتقاداً الى غير ذلك من الفروع (واليأس من الله تعالي كفر) لانه (لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون)(والامن من مكر الله تعالي كفر) اذ (لا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون) فان قيل الجزم بان العاصي يكون في النار يأس من الله تعالى وبأن المطيع يكون فى الجنة أمن من الله تعالى فيلزم أن يكون المعتزلي كافراً مطيعاً كان أو عاصيا لانه اما آمن أو آيس ومن قواعد أهل السنة أن لا يكفر أحد من أهل القبلة * قلنا هذا ليس بيائس ولا آمن لانه على تقدير العصيان لا ييأس أن يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يأمن أن يخذله الله فيكتسب المعاصي وبهذا يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلى اذا ارتكب كبيرة لزم أن يصير كافراً ليأسه من رحمة الله تعالى ولاعتقاده انه ليس بمؤمن وذلك لانا لا نسلم ان اعتقاد استحقاقه النار يستلزم اليأس وان اعتقاد عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق والاقرار والاعمال بناء على انتفاء الاعمال يوجب

الا الخواص فانه لا يكفر مستحله (قوله فانه يكفر) الصواب من مذهبنا انه لا يكفر في مسئلة التمنى اذا لم يكن له نية تقتضي كفره وماذكر في الشرح مبني على ماذهب اليه الحنفية من الحسن والقبح كما هو مقرر فى أصولهم (قوله موافقة للحكمة) أى في حد ذاتها مع قطع النظر عن حال الاشخاص والازمان فمن ثم استلزم تمني عدمها الخروج عن الحكمة بخلاف نحو الخمر فان الحكمة فيها ليست ذاتية فيحتمل ارادة تبدل حال الاشخاص والازمان (قوله وهو الصحيح) ينبغي أن يكون الصحيح ما ذكره الامام السرخسي لان التحريم مجمع عليه معلوم من الدين بالضرورة وهو ثابت بنص الكتاب والسنة ولا يخفى على مسلم (قوله وكذا لو جلس الخ) الصواب من مذهبنا انهم لا يكفرون وكذا لا كفر بالتسمية عند شرب الخمر ونحوه الا ان انضم اليها استخفاف (قوله واليأس من الله كفر والامن من مكر الله كفر) هذا مذهب الحنفية والمذهب عندنا انهما كبيرتان لا كفر بهما الا اذا انضم الى اليأس اعتقاد عدم القدرة أو الى الامن اعتقاد ان لا مكر أو استخفاف فيكفر بهما وعلى هذا يحمل نص القرآن (قوله فان قيل الجزم بان العاصي الخ) أى على تقدير كون الجازم عاصياً أو مطيعاً كما سيصوره

(قوله موافقة للحكمة) أي في حد ذاتها مع قطع النظر عن حال الاشخاص والازمان لعدم اختلافها باختلاف تلك الحال وأما مثل حرمة الخمر فالحكمة فيه ليست ذاتية فتمني خلافه يحتمل أن يكون ارادة تبدل حال الاشخاص والازمان (قوله فان قيل الجزم بأن العاصي يكون فى النار يأس) أي على تقدير كون الجازم عاصياً وقس عليه قوله أمن (قوله ومن قواعد أهل السنة الخ) معني هذه القاعدة انه لا يكفر فى المسائل الاجتهادية اذ لا نزاع فى تكفير من انكر شيأ من ضروريات الدين ثم ان هذه القاعدة للشيخ الاشعري وبعض متابعيه وأما البعض الآخر فلم يوافقوهم وهم الذين كفروا المعتزلة والشيعة في بعض المسائل فلا احتياج الى الجمع لعدم اتحاد القائل

الكفر هذا *والجمع بين قولهم لا يكفر أحد من أهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن واستحالة الرؤية أو سب الشيخين أو لعنهما وأمثال ذلك مشكل (وتصديق الكاهن بما يخبر به عن الغيب كفر) لقوله عليه السلام من أتى كاهناً فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد عليه الصلاة والسلام والكاهن هو الذى يخبر عن الكوائن فى مستقبل الزمان ويدعي معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب وكان في العرب كهنة يدعون معرفة الامور فنهم من كان يزعم أن له رئياً من الجن وتابعة تلقى اليه الاخبار ومنهم من كان يزعم انه يستدرك الامور بفهم أعطيه والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم بالغيب أمر تفرد به الله تعالى لا سبيل اليه للعباد الا باعلام منه تعالى أو الهام بطريق المعجزة أو الكرامة أو ارشاد الي الاستدلال بالامارات فيما يمكن ذلك فيه ولهذا ذكر في الفتاوي ان قول القائل عند رؤية هالة القمر يكون المطر مدعياً علم الغيب لا بكرامة كفر والله أعلم (والمعدوم ليس بشيء) ان أريد بالشيء الثابت المتحقق على ماذهب اليه المحققون من أن الشيئية تساوي الوجود والثبوت والعدم يرادف النفي فهذا حكم ضروري لم ينازع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت فى الخارج وان أريد ان المعدوم لا يسمى شيئاً فهو بحث لغوي مبنى على تفسير الشيء انه الموجود أو المعدوم أو ما يصح ان يعلم أو يخبر عنه فالمرجع الي النقل وتتبع موارد الاستعمال (وفي دعاء الاحياء للاموات وتصدقهم) اي تصدق الاحياء (عنهم) اى عن الاموات (نفع لهم) أي للاموات خلافا للمعتزلة تمسكا بأن القضاء لايتبدل وكل نفس مرهونة بما كسبت والمرء مجزي بعمله لا بعمل غيره ولنا ما ورد في الاحاديث الصحاح من الدعاء للاموات خصوصا في صلاة الجنازة وقد توارثه السلف فلو لم يكن للاموات نفع فيه لما كان له معنى قال صلى الله عليه وسلم ما من ميت يصلى عليه أمة من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون له الا شفعوا فيه وعن سعد بن عبادة أنه قال يارسول الله إن أم سعد ماتت فأي الصدقة أفضل قال الماء فحفر بئراً وقال هذه لام سعد وقال عليه السلام الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفئ غضب الرب وقال

(قوله ومطالعة علم الغيب) أي اطلاعه فلا ينافي أن يكون بالقاء الجن (قوله ان له رئيا من الجن) قال في الصحاح يقال به رئي من الجن أى مس فالمعنى ان له تعلقا وقربا من الجن ورئي على وزن فعيل وتابعة بالنصب عطف على رئيا وهو اسم لفريق من الجن

(قوله هذا والجمع بين قولهم لا يكفر أحد من أهل القبلة الخ) المراد في المسائل الاجتهادية اما من أنكر ضروريات الدين فلا نزاع فى تكفيره ثم هذا القول للاشعرى وبعض متابعيه اما البعض الآخر فلم يوافقوهم وهم الذين كفروا المعتزلة والشيعة في بعض المسائل فلاحاجة الى الجمع لعدم اتحاد القائل* وحديث من أتي كاهنا رواه أصحاب السنن الاربعة عن أبي هريرة (قوله ومطالعة علم الغيب) أى بفهم أعطيه أو بالقاء الجن (قوله رئيا) هو بفتح الراء وكسر الهمزة وتشديد الياء التحتية أى جنيا تراآه أى تبدى له بحيث يراه (قوله من أن الشيئية تساوي الوجود) في بعض النسخ تساوق بالقاف وبعبر فى شرح المقاصد قال بمعنى ان كل موجود شيء وبالعكس قال ولفظ المساوقة يستعمل عندهم فيما يعم الاتحاد فى المفهوم والمساواة فى الصدق ولهم تردد فى اتحاد مفهوم الوجود والشيئية بل ربما يدعى نفيه بناء على ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة يعتد بها بخلاف قولنا السواد شيء* وحديث ما من ميت يصلى عليه أمة أخرجه مسلم والترمذي والنسائى من رواية عائشة * وحديث سعد بن عبادة أخرجه أبوداود وغيره * وحديث الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفئ غضب الرب روى الطبراني والحاكم وقال صحيح الاسناد عن عائشة مرفوعا لا يغنى حذر عن قدر والدعاء ينفع مما نزل ومما لم

عليه السلام ان العالم والمتعلم اذا مرا على قرية فان الله تعالى يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية أربعين يوماً والاحاديث والآثار في هذا الباب أكثر من أن تحصى (والله تعالى يجيب الدعوات ويقضي الحاجات) لقوله تعالى (ادعوني استجب لكم) ولقوله عليه السلام يستجاب للعبد مالم يدع باثم او قطيعة رحم مالم يستعجل ولقوله عليه السلام ان ربكم حي كريم يستحي من عبده اذا رفع يديه اليه ان يردهما صفراً * واعلم ان العمدة في ذلك صدق النية وخلوص الطوية وحضور القلب لقوله عليه السلام ادعوا الله وأنتم موقنون بالاجابة واعلموا ان الله لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاه. واختلف المشايخ في أنه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر فمنعه الجمهور لقوله تعالى (وما دعاء الكافرين الا في ضلال) ولانه لايدعو الله لانه لا يعرفه ولانه وان اقر به فلما وصفه بما لا يليق به فقد نقض اقراره وما روى في الحديث من ان دعوة المظلوم وان كان كافراً تستجاب فمحمول على كفران النعمة وجوزه بعضهم لقوله تعالى حكاية عن ابليس (رب انظرني الى يوم يبعثون) فقال الله تعالى (انك من المنظرين) وهذه اجابة واليه ذهب ابوالقاسم الحكيم السمرقندي وابو النصر الدبوسي قال الصدر الشهيد وبه يفتي (وما اخبر به النبي عليه الصلاة والسلام من أشراط الساعة) أي علاماتها (من خروج الدجال ودابة الارض ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى عليه السلام من السماء وطلوع الشمس من مغربها فهو حق) لانها أمور ممكنة أخبر بها الصادق قال حذيفة بن أسيد الغفاري اطلع رسول الله علينا ونحن نتذاكر فقال ما تذاكرون قلنا نذكر الساعة قال انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم ويأجوج ومأجوج وثلاثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم والاحاديث الصحاح في هذه الاشراط كثيرة جداً فقد روى أحاديث وآثار في تفاصيلها وكيفياتها فلتطلب من

ينزل وان البلاء لينزل فيلقاه الدعاء فيعتلج أي الى يوم القيامة وروى الترمذي وغيره عن أنس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان صدقة السر لتطفئ غضب الرب * وحديث العالم والمتعلم الظاهر انه لا أصل له وحديث القبرين أعدل شاهد على وضعه وبطلانه * وحديث يستجاب للعبد أخرجه مسلم وغيره من رواية أبي هريرة بلفظ لا يزال يستجاب للعبد وأخرجه البخاري من روايته أيضا بلفظ يستجاب لاحدكم مالم يعجل يقول دعوت فلم يستجب لي * وحديث ان ربكم حي كريم أخرجه الامام احمد وأبو داود والنسائي من رواية يعلى بن امية وأخرجه أيضاً أبوداود في الصلاة والترمذي وابن ماجه عن سلمان رضى الله عنه * وحديث ادعوا الله وأنتم موقنون أخرجه الترمذي والحاكم عن أبي هريرة * وحديث دعوة المظلوم رواه ابن حبان في صحيحه والحاكم وقال صحيح الاسناد عن أبي ذر بلفظ قلت يارسول الله ماكانت صحف ابراهيم قال كانت أمثالا كلها أيها الملك المسلط المبتلى المغرور اني لم أبعثك لتجمع الدنيا بعضها على بعض ولكني بعثتك لترد عني دعوة المظلوم فاني لا أردها ولو كانت من كافر (قوله وجوزه بعضهم) هو مقتضي قول أصحابنا ان أهل الذمة لا يمنعون من الخروج الى الاستسقاء لان فضل الله واسع يعم البر والفاجر والمؤمن والكافر * وحديث حذيفة بن أسيد الغفاري أخرجه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي عنه وأسيد بفتح

(قوله فقال الله تعالى انك من المنظرين) وهذا اجابة * وفيه بحث لجواز أن يكون اخباراعن كونه من المنظرين في قضاء الله تعالى السابق دعااولم يدع وقيل يستجاب دعاء الكافر في أمور الدنيا ولا يستجاب في أمور الآخرة وبه يحصل التوفيق بين الآية والحديث (قوله أسيد الغفاري) أسيد بفتح الهمزة وكسر السين المهملة والغفاري بكسر الغين المعجمة (قوله خسف بالمشرق) خسف المكان ذهابه وغوره الى قعر الارض

كتب التفسير والسير والتواريخ (والمجتهد) فى العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية (قد يخطئ ويصيب) وذهب بعض الاشاعرة والمعتزلة الى أن كل مجتهد فى المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها مصيب وهـذا الاختلاف مبنى على اختلافهم في أن لله تعالى في كل حادثة حكما معينا أم حكمه فى المسائل الاجتهادية ما أدي اليه رأى المجتهد * وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية إما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبـل اجتهاد المجتهد أو يكون وحينئـذ اما أن لا يكون من الله تعالى عليه دليـل أو يكون وذلك الدليل اما قطعي أو ظني فذهب الى كل احتمال جماعة والمختار ان الحـكم معين وعليه دليل ظني ان وجده المجتهد أصاب وان فقده أخطأ والمجتهد غير مكلف باصابتـه لغموضه وخفائه فلذلك كان المخطئ معذورا بل مأجورا فلا خلاف على هذا المذهب في أن المخطئ ليس بآثم وانما الخلاف في انه مخطئ ابتداء وانتهاء أي بالنظر الى الدليل والحـكم جميعاً واليـه ذهب بعض المشايخ وهو مختار الشيخ أبي منصور أو انتهاء فقط أي بالنظر الى الحـكم حيث أخطأ فيـه وان أصاب فى الدليـل حيث أقامه على وجهه مستجمعاً لشرائطه وأركانه فأتى بما كلف به من الاعتبارات وليس عليه في الاجتهاديات اقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق ألبتة * والدليل على ان المجتهد قد يخطئ وجوه * الاول قوله تعالى (ففهمناها سليمان) والضمير للحكومة أو الفتيا ولو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة لان كلا منهما قـد أصاب الحـكم حينئذ وفهمه * الثاني الاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ بحيث صارت متواترة المعنى قال عليه الصلاة والسلام ان أصبت فلك عشر حسنات وان أخطأت فلك حسنة وفي حديث آخر جعل للمصيب أجرين وللمخطئ أجراً واحداً وعن ابن مسعود ان أصبت فمن الله

الهمزة وكسر المهملة والغفارى بكسر المعجمة وفاء ثم راء (قوله الاصلية) أي كالاعتقاديات كحدوث العالم وثبوت البارى وصفاته وبعثة الرسل وحكم الخطأ فيها يخالف لحكمه فى غيرها فالمخطئ فى هـذه مأجور وفى الاعتقـاديات آثم أو كافر بالاجماع (قوله التي لا قاطع فيها) أما التي فيها قاطع من نص أو إجماع واختلف فيها لعدم الوقوف عليه فالمصيب فيها واحد وفاقا وهو من وافق ذلك القاطع (قوله إما أن لا يكون عليـه دليل) أى بل هو كدفين يصادفه من شاء الله تعالى (قوله والمجتهد غير مكلف باصابته) وقيل وصححه بعضهم انه مكلف بها لامكانها وعليه الاصح انه لا يأثم بل يؤجر لبذله وسعه في طلبه وقيل يأثم لعدم اصابته المكلف به (قوله والضمير للحكومة الخ) روى أن غنم قوم أفسـدت زروع جماعة ليلا فأمر داود بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان وهو ابن احدي عشرة سنة غير هذا أرفق بالفريقين يدفع الغنم الي أهل الحرث فينتفعون بألبانها وأولادها وشعورها والحرث الى أرباب الغنم يقومون عليـه حتى يعود الى ما كان ثم يترادان * وحديث ان أصبت أخرجه الامام أحمد من حديث عمرو بن العاص بلفظ ان أصبت القضاء فلك عشرة أجور وان أنت اجتهدت فأخطأت فلك حسنة (قوله وفي حديث آخر الخ) رواه الشيخان من حديث عمرو بن العاص وأبي هريرة بلفظ اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران واذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر (قوله وعن ابن مسعود الخ) رواه النسائي وغـيره عن ابراهيم النخعي قال أتى عبد الله فى رجل تزوج امراة ولم يفرض لها ثم مات قبل ان يدخل بها قال سأجتهد لكم رأيي

(قوله والضمير للحكومة أو الفتيا) * هي بضم الفاء اسم كالفتوى وبمعناه روى ان غنم قوم افسدت ليلا زرع قوم فحكم داود عليه السلام بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين وهو أن يدفع الحرث الى أرباب للشاة يقومون عليـه حتى يعود الى هيئته الاولى وتدفع الشـاة الى أهل الحرث ينتفعون بها ثم يترادون فقال داود عليـه السلام القضاء ما قضيت وحكم بذلك * واعترض على هذا الدليل بانه يحتمل أن يكون التخصيص لكون ما فهمه سليمان عليه السلام أحق كما يشعر به قوله غـير هذا أرفق

والا فني ومن الشيطان وقد اشتهر تخطئة الصحابة بعضهم بعضاً في الاجتهاديات * الثالث ان القياس مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وقد أجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير * الرابع انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا محمد عليه الصلاة والسلام بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيباً لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر والاباحة أو الصحة والفساد أو الوجوب وعدمه وتمام تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا التلويح في شرح التنقيح (ورسل البشر أفضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة أفضل من عامة البشر وعامة البشر أفضل من عامة الملائكة) أما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة وأما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فلوجوه * الاول ان الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية (أرأيتك هذا الذي كرمت علي) و(أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين) ومقتضى الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون العكس * الثاني ان كل واحد من أهل اللسان يفهم من قوله تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها) الآية ان القصد منه الى تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم * الثالث قوله تعالى (ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين) والملائكة من جملة العالمين وقد خص من ذلك بالاجماع عدم تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فبقي معمولا به فيما عدا ذلك ولا خفاء في ان هذه المسئلة ظنية يكتفى فيها بالادلة الظنية * الرابع ان الانسان يحصل الفضائل والكمالات العلمية والعملية مع وجود العوائق

فان يك صوابا فمن الله وان يك خطأ فمن قبلي أري لها صدقة نسائها لا وكس ولا شطط وعليها العدة ولها الميراث (قوله وقد اجمعوا الخ) اعترض بان القياس عند الخصم مثبت وبان الاجماع انما هو في الاحكام الغير الاجتهادية والبحث في الاجتهاديات (قوله لا تفرقة في العمومات) اعترض ايضا بانه ان اريد الفرق بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادي فسلم ولا يفيد وان اريد بالنسبة الى الحكم المطلق فهو أول المسئلة (قوله ورسل البشر) عبر بالرسل دون الانبياء لان الرسول والنبي عنده متساويان كما سبق (قوله بالضرورة) اي الدينية لورود الكتاب العزيز بما يدل على افضليتهم كقوله تعالى (بل عباد مكرمون لا يعصون الله ما امرهم) (قوله بدليل قوله تعالى الخ) اي فانه يدل على ان المأمور به سجود تكرمة وتعظيم اذ لم يتقدم هناك ما يصرف اليه التكريم سوى الامر بالسجود فينتفي احتمال أن يكون سجودهم لله وآدم كالقبلة لهم وأن يكون سجود تحية قائما مقام السلام في عرفنا وأن يكون امرهم بالسجود ابتلاء لهم ليتميز المطيع منهم عن العاصي واذا كان افضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لا قائل بالفصل ومثله يقال في الثاني لكنهما قاصران على تفضيل رسل البشر دون العامة (قوله ان كل واحد من اهل اللسان يفهم الخ) اي لان سوق الآية ينادي على ان الغرض اظهار ما خفي عنهم من افضلية آدم عليه الصلاة والسلام ودفع ما توهموا فيه من النقصان ولذا قال تعالى (ألم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض) وبهذا يندفع ما يقال ان لهم ايضا علوما جمة اضعاف العلم بالاسماء لما شاهدوا من اللوح وحصلوا في الازمان المتطاولة من التجارب وغيرها (قوله وقد خص من ذلك بالاجماع الخ) اى خص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء بدليل

(قوله وقد أجمعوا على أن الحق الخ) اعترض عليه بان الاجماع في الحكم الغير الاجتهادي والبحث في الاجتهاديات فلا تقريب * على أن القياس عند الخصم مثبت لا مظهر (قوله لا تفرقة في العمومات) * اعترض عليه بانه ان أريد عدم الفرق بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادي فلا تقريب وان اريد بالنسبة الى الحكم المطلق فغير مسلم بل هو أول المسئلة (قوله فلوجوه الاول ان الله أمر الملائكة الخ) الوجهان الاولان يفيدان تفضيل رسل البشر اذ لا قائل بالفصل بين آدم وغيره لا تفضيل العامة (قوله وقد خص من ذلك بالاجماع الخ) فاما ان يخص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء عليهم الصلاة والسلام فيفيد تفضيل الرسل فقط واما أن يخص من العالمين رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة على عامة الملائكة لكن الثاني أولى اذ من قواعدهم ان حمل اللفظ الاخير على المجاز أولى من حمل الاول لئلا يكون كنزع الخف قبل الوصول الى شط النهر

والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات ولا شك ان العبادة وكسب الكمالات مع الشواغل والصوارف أشق وأدخل في الاخلاص فيكون أفضل * وذهبت المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه * الاول ان الملائكة أرواح مجردة كاملة بالفعل مبرآت عن مبادي الشرور والآفات كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهيولي والصورة قوية على الافعال العجيبة عالمة بالكوائن ماضيها وآتيها من غير غلط * والجواب ان مبنى ذلك على الاصول الفلسفية دون الاسلامية * الثاني ان الانبياء مع كونهم افضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى (علمه شديد القوي) * وقوله تعالى (نزل به الروح الامين) ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم * والجواب ان التعليم من الله والملائكة انما هم مبلغون * الثالث انه قد اضطرب في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء وما ذلك الا لتقدمهم في الشرف والرتبة والجواب ان ذلك لتقدمهم في الوجود أو لان وجودهم أخفى فالايمان بهم أقوي وبالتقديم أولى * الرابع قوله تعالى (لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون) فان أهل اللسان يفهمون من ذلك افضلية الملائكة من عيسى عليه السلام اذ القياس في مثله الترقي من الادنى الي الاعلى يقال لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولا يقال السلطان ولا الوزير ثم لا قائل بالفضل بين عيسى عليه السلام وغيره من الانبياء * والجواب ان النصاري استعظموا المسيح بحيث يرتفع من أن يكون عبداً من عباد الله بل ينبغي ان يكون ابناً له سبحانه لانه مجرد لا اب له وقادر يبرئ الاكمه والابرص ويحيي الموتي بخلاف سائر عباد الله من بني آدم فرد عليهم بانه لا يستنكف من ذلك المسيح ولا من هو أعلى منه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا أم ويقدرون باذن الله تعالى على افعال اقوي واعجب من ابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى فالترقي والعلو انما هو في امر التجرد واظهار الآثار القوية لا في مطلق الشرف والكمال فلا دلالة على افضلية الملائكة والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامي وعلى آله وصحبه وسلم آمين تم

(قوله أشق وأدخل في الاخلاص فيكون أفضل) وقد قال النبي عليه السلام أفضل الاعمال أحمزها * فان قلت للملائكة في مقابلة عمل البشر صفات فاضلة يضمحل فضل العمل في جنبها * قلت هذا الادعاء مما لا يقبل في حق الانبياء عليهم السلام وبه يظهر أن هذا التوجيه أيضا يفيد تفضيلهم فقط وان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامي وعلى آله وصحبه وسلم آمين والحمد لله أولا وآخرا

(تمت)

الاجماع على تفضيل رسل الملائكة على من عدى الانبياء من البشر فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء مصطفى على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا مخصص للملائكة من العالمين ولا جهة لتفسيره بالكثير من المخلوقات كذا في شرح المقاصد ويجوز ان يخص من العالمين رسل الملائكة لذلك الاجماع فيفيد تفضيل رسل البشر وعامهم على عامة الملائكة وهو الاوفق بقولهم حمل اللفظ الاخير على المجاز اولى (قوله وبعض الاشاعرة) اى كالقاضي ابي بكر وابى عبد الله الحليمى (قوله على الاصول الفلسفية) من كون الملائكة ارواحا مجردة وانهم يقدرون ويعلمون و الاصول الاسلامية فيها انهم اجسام نورانية وانهم لايقدرون الا على ما اقدرهم الله تعالى عليه ولا يعلمون الا ما علمهم الله تعالى (قالوا سبحانك لاعلم لنا الا ما علمتنا انك انت العزيز الحكيم) الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا ان هدانا الله والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وآله وصحبه أجمعين تمت

ويليه بحوله تعالى حاشية الفاضل المحقق عبد الحكيم السيالكوتي مع جامع التقارير عليها

فهرست

﴿ شرح العقائد النسفية ﴾

صحيفة

﴿ تم الفهرست ﴾

كتاب

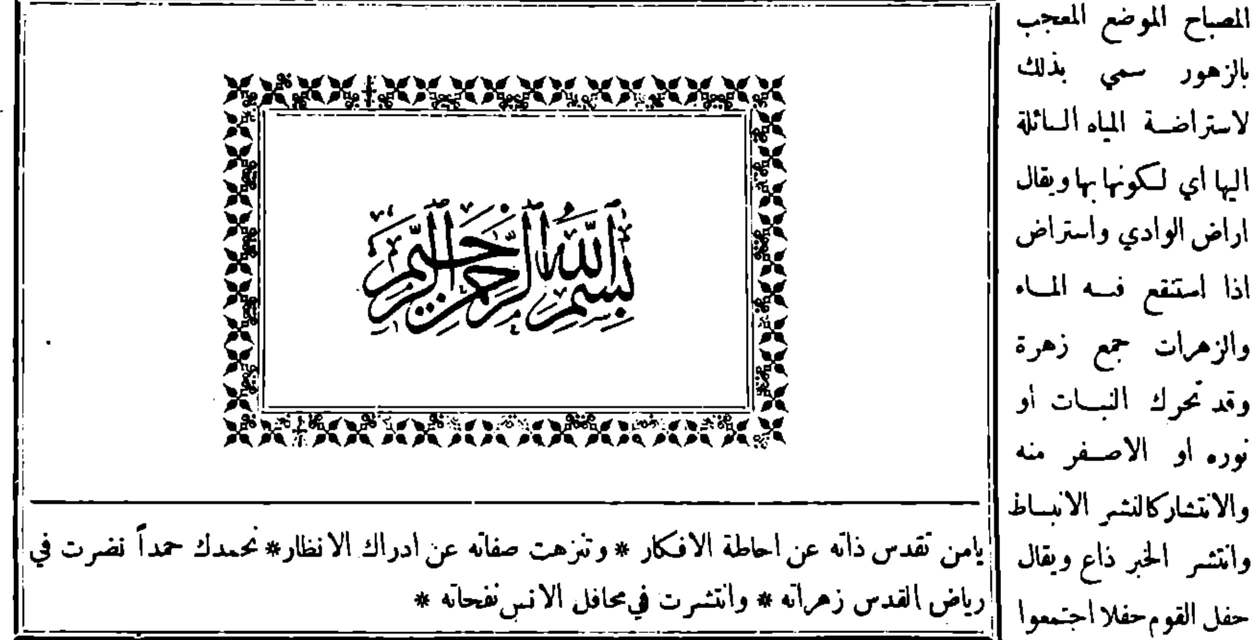
حاشية الفاضل المحقق « عبد الحكيم السيالكوتي »
على حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية

وبهامشها جامع التقارير لجمع من افاضل المحققين * جمعوا
فيه خلاصة التقارير التي كتبت عليها

وهو تابع المجلد الاول

من حواشي العقائد النسفية

بسم الله الرحمن الرحيم حمداً لمن استأثر بالحقائق فلا يحيط بكنهها سواه * تنزه في ذاته ونعوته لا شريك له في فعله وعلاه * وصلاة وسلاما على محمد نبيه ومصطفاه * وعلى آله وصحبه السالكين نهجه وهداه * وبعد فلا ريب ان اجل ذخيرة ترام * هي الحواشي السيالكوتيه على المسائل الخياليه واني متحفك على عجل بجمع ما وضعه عليها بعض الائمة الاعلام ومهديك على الاثر في هذا المجموع بعض ما وضع على الاصل وربما استزدتك شيأ يتعلق بالشرح والله ولي التوفيق (**قوله يامن تقدس ذاته الخ**) (**إن قلت**) الافكار جمع فكر والانظار جمع نظر وهما على المشهور ترتيب امور الخ وتنزيه الله تعالى عن ان يدرك كنه ذاته وصفاته بواسطة هذاالترتيب لا يدل على عدم امكان ذلك الادراك او عدم وقوعه على خلاف يأتي لجواز ان يكونا بديهيين او بسيطين يدركان بكنهيهما لا بواسطة الترتيب المذكور لانه لا يتعلق الا بنظري مركب (**قلت**) المراد إحاطة ذوي الافكار وإدراك ذوي الانظار او ان المراد من الفكر والنظر مجرد حركة النفس في المعقولات (**قوله نحمدك حمداً نضرت الخ**) في المصباح نضر الوجه بالضم حسن والنضارة الحسن وفي القاموس نضر الوجه والشجر واللون كنصر وكرم وفرح فهو ناضر ونضير والناضر الشديد الخضرة ويبالغ به في كل لون اخضر ناضر واحمر ناضر واصفر ناضر والرياض جمع روضة وهي كما في المصباح الموضع المعجب بالزهور سمي بذلك لاستراضة المياه السائلة اليها اي لسكونها بها ويقال اراض الوادي واستراض اذا استنقع فيه الماء والزهرات جمع زهرة وقد تحرك النبات أو نوره او الاصفر منه والانتشار كالنشر الانبساط وانتشر الخبر ذاع ويقال حفل القوم حفلا اجتمعوا



يامن تقدس ذاته عن احاطة الافكار * وتنزهت صفاته عن ادراك الانظار * نحمدك حمداً نضرت في رياض القدس زهراته * وانتشرت في محافل الانس نفحاته *

كاحتفلوا وحفل المجلس كثر اهله والانس بالضم والانسة بالتحريك ضد الوحشة والنفحات جمع نفحة ، على

وهي الرائحة الطيبة ومعنى الفقرتين انه يثني على الله تعالى ثناء يدل على كمال تقديس الله عن كل مالا يليق بذاته وصفاته وعلى كمال لا انس بالله والتوجه اليه ولذلك توجه الى الله قبل الثناء مستحضراً تقدس ذاته وصفاته عمالا يليق بهما اللازم ذلك لعدم إحاطة الافكار بكنههما ففيه تلميح لقوله عليه الصلاة والسلام الاحسان ان تعبد الله كانك تراه وقوله كلكم حمقاء في ذات الله تعالى وغير خاف عليك ما فيهما من الاعتبارات البيانية * قال الشيخ خالد ههنا فوائد (احدها) براعة الاستهلال باعتبار ذكر الذات والصفات والافكار والانظار (ثانيتها) الاشارة الى الرد من منع اطلاق المبهمات عليه تعالى لما ورد من اطلاق من وما والذي عليه تعالى في الكتاب والسنة (ثالثتها) العدول عن التعبير بالمتقدس كما فعله الشارح الى تقدس فيه نجاة كما سنذكره في إيضاح كلامه على لفظ لمستأهله لوروده ماضياً في كلام الثقات قال في المصباح تقدس الله تنزه وهو القدوس اهـ لا اسم فاعل صرح به ابن ابي شريف في اوائل حواشيه على الشرح (رابعتها) انه ذكر الفعل المنسوب الى الذات وانث المنسوب الى الصفات اشارة الى ما سأحققه من ان المراد بالذات المستعملة في الباري تعالى ليس مؤنث ذو ولذا طولت التاء في الخط وبقيت في النسبة في قولهم الصفات الذاتية مثلا (خامستها) ان تصدير الكتاب بالفقرتين لا يستلزم خلو ابتدائه من الحمد ليكون بتركه اقطع إما لان المراد بالحمد في الحديث ذكر الله تعالى كما سيأتي

او لانهما مربوطتان بلفظ نحمدك الآتي او لان الحمد اظهار الصفات الكمالية وهو يتحقق بلفظ الحمد وغيره بل باللسان وغيره كما في حاشية السيد على شرح المطالع وهو احسن معاني الحمد لشموله حمد الباري تعالى ذاته دون المعنى اللغوي والاصطلاحي المشهورين وحمد المخلوقات بالنسبة الى حمده تعالى لا يعتد به انتهى (قوله ولي) في المصباح وليت الامر اليه بكسرتين ولاية توليته ووليت البلد وعليه اه ويصح فيه التشديد (قوله اولى) بضم الهمزة وفي قوله المسكين تلميح للحديث اللهم احيني مسكيناً وامتني مسكيناً واحشرني في زمرة المساكين (قوله القمقام) بالفتح ويضم يطلق على السيد والامر العظيم والبحر والقرم بالفتح السيد ايضاً ويقال له مقرم كمكرم واصله البعير المكرم لا يحمل عليه ولا يذلل ولكن يكون للفحلة والمنتجب المختار فقوله ومنتخب تفسير والغواشي جمع غاشية يطلق على قميص القلب وعلى جلد البس جفن السيف من اسفل شاربه الى نعله وعلى داء في الجوف والاماطة الازالة (قوله منها ما علقه الفاضل) قال الشيخ خالد اراد به المولى الخيالي وكان المناسب تسميته لخفاء اسمه ولا سيما في البلاد الهندية وعدم تسميته التفتازاني لظهوره ان اراد اظهار ماخفي واخفاء ماظهر والا فتسميتهما معاً فلعله لم يبلغه اسمه وهو المولي شمس الدين احمد بن موسى الشهير بالخيالي وبعض مناقبه مذكورة في الشقائق النعمانية انتهى (اعلم) ان المحشي في هذا الكتاب اعتاد التعبير عن الخيالي بالفاضل المحشي وعن قول احمد بالمحشي المدقق وعن قره كمال ببعض الفضلاء وعن عصام الدين ببعض الافاضل وعن بحر الافكار بالفاضل الحلبي بالحاء المهملة وعن غيرهم (٣) كفيات الدين ومصلح الدين العريف بجلا زاده بما قيل فلعله لم يصرح بالاسم هاهنا اشارة الى بعض ذلك الاصطلاح وبالجملة عدم التصريح بالاسم نوع من التعظيم ولذلك وضعت الكنى وأيضاً قصد بذلك الرد على من نازع في نسبة هذا الشرح للمولى التفتازاني فصرح باسمه لذلك ولعدم وقوع هذا النزاع في الحاشية لم يصرح باسمه وسيأتي الاشارة اليه (قوله اعناق الخواطر) جمع خاطر وهو الهاجس ويطلق الهاجس على ما تحدث به نفسك في صدرك مثل الوسواس ولا يخفى ملاءمته لقوله لكن ما آتوا الخ (قوله اعين الدياجر) قال الشيخ خالد لا يخفى ما فيه من المبالغة المعنوية و المؤاخذة اللفظية انتهى (اعلم) ان الدياجر جمع ديجور كما في الصحاح للجوهري وكذا في لسان العرب يستعمل لمعان منها الظلام فالاضافة فيه من إضافة الموصوف الى الصفة اي الاعين المظلمة تعريضاً بهم فكلامه واضح (قوله الغليل) في القاموس الغل والغلة بضمهما والغلل محركة وكأمير العطش او شدته او حرارة الجوف وقد غل بالضم فهو غليل ومغلول ومغتل (قوله برهة من عنفوان) في القاموس البرهة بالفتح والضم الزمان الطويل اواعم وعنفوان الشيء وعنفوه مشددة اوله او اول بهجته والفرصة بالضم النوبة من تفارص القوم الماء القليل لكل منهم نوبة فيقال يافلان جاءت فرصتك اي نوبتك ووقتك الذي تستقي فيه وانتهز الفرصة شمرلها مبادراً والجمع فرص كغرفة وغرف والاوابد الوحوش وانس بالتشديد ضد اوحش والشوارد المتفرقات وقوله مصادره وموارده معناه بيان محل المنقول وما يكون من عنده ولاي مناسبة نقل اوذكر والضبع بالسكون العضد يقال ضبعه كمنعه مد اليه ضبعه للضرب والقلادة ماجعل في العنق وقلدتها قلادة جعلتها في عنقها ومنه تقليد الولاة للاعمال والكواهل جمع كاهل مقدم اعلى الظهر ممايلي العنق وهو الثلث الاعلى وفيه ست فقراً وما بين الكتفين

ونصلي على من ولى فوق مايسعه الافهام * واولى مالا يحيط به الاوهام * وعلى آله الذين هم كسفينة نوح عليه الصلاة والسلام من ركبها نجا * واصحابه الذين هم كالنجوم من اقتدى بهم اهتدى

(وبعد) * فيقول العبد المسكين عبد الحكيم بن شمس الدين * ان شرح العقائد النسفية للملك القمقام * والقرم الهمام * العالم الرباني * سعد الملة والدين التفتازاني * لكونه خير منتجب ومنتخب قد اشتهر بين الفحول وتناولته أيدي القبول * فاماطوا عنه الغواشي * وكتبوا عليه الحواشي * ثم ان منها ماعلقه الفاضل المحقق الالمعي المدقق للطف معانيه وحسن مبانيه * قد امتدت عليه أعناق الخواطر وسهرت لأجله أعين الدياجر لكن ما أتوا بما يروي الغليل * او يشفي العليل لما ان ابكاره آبية عن خطبة كل عازب * ومخدراته محتجبة لا تجلي لكل طالب فصرفت برهة من عنفوان الشباب في حل مبانيه * وانتهزت فرصة عن اعين الزمان لتحقيق معانيه فقيدت اوابده * وآنست شوارده * وحققت مقاصده * وبينت مصادره وموارده * آخذا بضبع القاصرين ومجيباً عن شبهة الناظرين * فجاء بحمد الله تعالى موافقاً للمأمول * وتم بعونه مطابقاً للمسؤل * ثم ألحقته

(قوله الضنة) يقال ضن بالشيء يضن من باب تعب ضناً وضنة بالكسر وضنانة بالفتح بخل فهو ضنين ومن باب ضرب لغة والرباع كسهام جمع ربع محلة القوم ومنزلهم والخافقان المشرق والمغرب (قوله وشمل شمل الخلائق) يقال شمل شملا وشمل شمولا من باب تعب وقعدهم وجمع الله شملهم ماتفرق من أمرهم وفرق شملهم ما اجتمع من امرهم فالمعنى جمع ما تفرق من امر الخلائق بلطف سلطنته اي ولايته ومقاصد الفضل والعلم ثمراتهما المترتبة عليهما وتاسيسها بتأسيس الفضل والعلم وترصيص الشيء ضم بعضه الى بعض (قوله وجاعلهم جزر السباع)هو بجيم فزاي مفتوحين فراء مهملة اللحم الذي تأكله السباع يقال تركوهم جزراً بالتحريك اذا قتلوهم وفي بعض النسخ بتقديم الراء المهملة على المعجمة فيصح ان يكون مصدراً ككرم بمعنى المفعول يقال جرز ككرم اكل اكلا وحياً كفني اي سريعاً تاما ويصح ان يكون على وزن غرف جمع جرزة كغرفة وهي القبضة من القت ونحوه فالمعنى جاعلهم في قبضة السباع وحيازتهم كما في بعض النسخ وجاعلهم حوز السباع بالحاء المهملة والواو والبوادي جمع بادية وهي خلاف الحضر والوهاد جمع وهدة الارض المنخفضة والهطل اصله تتابع المطر والغراء تأنيت الاغر كالحمراء تأنيت الاحمر بمعنى البياض ثم استعير لكل واضح معروف مشهور (قوله الاله المجازي) هذا في غاية البشاعة في حق المادح والممدوح اعاذنا الله تعالى عن مثله ومن علينا بالتوبة النصوح والعجب ان المحشي يتعرض للخيالي فيما سيأتي من قوله في مدح الوزير آخر معارج ذهنه الوقاد خارج عن طوق البشر بل عن حد الامكان بانه اغراق خارج عن حد الامكان مع انه اقرب الى التأويل من هذه (٤) المجازفة الفاسدة بحمل الامكان على العادي بل هو المتبادر من محاورات الناس المعهود عند العرب وتخصيص البشر بأقرانه المعاصرين له وتخصيص العمومات اكثر من ان يحصى لكن لفظ الاله لكونه بمعنى المعبود لا يحسن اطلاقه ولو اولناه بألف تأويل والتقييد بالمجاز لا يخلصه اذ لا يحتمل شأن الالوهية التعدد ولو على وجه الحقيقة والمجاز بل لايتصور التجوز هاهنا اذ لااشتراك بوجه فلا يأتي وجه الشبه الذي لا بدمنه في باب المجاز نعم يتصور التعدد على وجه الحقية والبطلان وارادته اضر للطرفين من الاول اذ ينقلب بها المدح ذما حينئذ وقد نطقت النصوص بان الآلهة الباطلة تعذب في النار يوم القيامة فهلا عبر عنه بظل الله تبارك وتعالى عما لا يليق مثلا انتهى مولانا خالد ودفعه بعضهم بان الاله ليس بمعنى المعبود بل بمعنى المفزع في الشدائد لانه مأخوذ من الفزع او مأخوذ من الحب فيكون المعنى المحبوب في قلوب الرعايا والمجازي بمعنى المحسن والمكافيء اي يحسن اليهم على قدر محبتهم هذا اذا كان المجازي اسم فاعل واما اذا كان بالفتح فيكون التشبيه بالمفزع الحقيقي في كونه ظلا إلهياً ويؤيده المروي عن ابي بكر رضي الله عنه قال عليه السلام السلطان ظل الله في الارض يأوي اليه كل مظلوم من عباده فان عدل كان له الاجر وعلى الرعية الشكر وان جار اوظلم كان عليه الوزر وعلى الرعية الصبر هذا اذا كان بمعني المفزع اما اذا كان بمعنى المحبوب الخ وجه التشبيه في كونه ظلا رحمانياً ويؤيده قوله عليه السلام في رواية السلطان ظل الرحمن في الارض وان جار وخان وظلم كان عليه الاصر انتهى (اعلم) ان صاحب التفسير الكبير بعد ان ذكر صحة أن يكون الاله بمعني المعبود أو مشتقاً من ألهت الى فلان سكنت اليه أو من الوله وهو ذهاب العقل أو من لاه اذا ارتفع أو من أله في الشيء اذا تحير فيه أو من لاه يلوه اذا احتجب أو من اله الفصيل اذا ولع بامه أو من اله الرجل ياله اذا فزع من أمر نزل به فآلهه أي أجاره قال قال الخليل أطبق جميع الخلق على ان قولنا الله مخصوص بالله تعالى وكذلك قولنا الاله مخصوص به سبحانه وتعالى وأما الذين كانوا يطلقون اسم الاله على غير الله فانما كانوا يذكرونه بالاضافة كما يقال إله كذا أو ينكرونه فيقولون اله كما قال الله خبراً عن قوم موسى ﴿ اجعل لنا إلها كما لهم آلهة قال انكم قوم تجهلون ﴾ انتهى

بخزانة من تقلد بايادية كواهل الاحسان * وازال بكرمه الضنة عن الزمان * عمر رباع الخافقين بحسن معدلته * وشمل شمل الخلائق بلطف سلطنته * وهو النير الاعظم المرتقي في مدارج السعادة * والسعد الاكبر المسعود بتاج الخلافة * مالك رقاب الملوك * الجامع بين السلطنة والسلوك * مؤسس مقاصد الفضل والعلم * ومرصص قواعد الجود والحلم * مجاهد الكفرة واهل العناد * في الله تعالى حق الجهاد وجاعلهم جزر السباع في البوادي والوهاد * مرجومين بقذف النبال والرماح الهواطل * هتف الهاتف وقل جاء الحق وزهق الباطل * مربي العلماء والصلحاء * حامي الملة الغراء * المؤيد بجنود من عند الله الاله المجازي أبو المظفر شهاب الدين (شاه جهان پادشاه) فهو الذي يتولاه روحانية سيد المرسلين بالتربية

(والتكميل)

فعبارة المحشي ان حملت على ظاهرها فالبشاعة ظاهرة كما يقول الشيخ خالد ولا يتوجه عليه الدفع المتقدم بعد التأمل فيما نقلناه عن الفخر وليس العمدة في التشنيع علي كونه بمعنى المعبود فقط بل على اطباق الخلق على الاختصاص وان حمل المجازي اسم فاعل وجعل الاله بدلا من لفظ الجلالة قبله وان كان بعيداً اندفعت الشناعة أو يقرأ الآله بالهمزة بدلا عن الواو ممدوداعلي وزن فاعل من وله ولها كورث وجل ووعد فهو ولهان وواله وآله والوله ذهاب العقل حزنا والحيرة والخوف والحزن والله أعلم (قوله الذي هو أجل الروابط) نعت لصفاء السر وفيه ان حاجة المزيدين للمشايخ انما هو لمكان التعطيل والتبطيل في سرائرهم فلا ترتبط روحانيتهم بروحانية النبي عليه السلام الا بواسطتهم وحيث صفت سريرة الممدوح كان صفاء سريرته أجل رابطة كما كان الحال في أصحاب رسول الله صلي الله عليه وسلم والوفري كسكري التامة ويقال وفراه بالمد ملآنة وفي القاموس الدولة الحوصلة لانديالها أيّ استرخائها وفيه سرادقات جمع سرادق الذي يمد فوق صحن البيت والبيت من الكرسف أي القطن (قوله عطاء من ربك) أي ان ما أعطاك الله من النعم والكمالات فهو بسبب ما أعطاك من الاستعدادات المستوجبة لفيضان تلك الآثار عليك فلا تكرار والسدة كغرفة جمعها سدد كغرف الفناء لبيت الشعر ونحوه وتطلق علي الباب (قوله وانكار الجوهري الخ) قيل الانصاف ان كلام الجوهري جوهر الكلام اذ الاستشهاد إنما يكون بكلام مصاقع الانام وثبوته فيه غير معلوم نعم اشتهر في ألسنة الناس ممن لم يكن من فرسان البلاغة فاستعمله الافاضل في محاوراتهم وديابيج

والتكميل بغير الوسائط لما فيه من صفاء السر من التعطيل والتبطيل الذي هو أجل الروابط فله الرعاية الكبرى من حضرته * والعناية الوفرى من دولته * ولقد تأسى بهديه في جميع الاحوال * حتي نودي من وراء سرادقات الجلال * ما أوتي أحد مثل ما أوتيت * عطاء من ربك بما أوتيت * فهو الملك المولى القائم على القلب المجتهدي والاوحدي * المستمد بترويج الدين الاحمدي * من التجأ الى جنابه فقد حاز شرفا عليا * ومن صدف عنه لم يجد نصيراً ولا ولياً * لازالت عتبته ملتزم الاكابرة * وسدته مستلم شفاه الجبابرة * اللهم يا لطيفا بالعباد * ويا رؤفا يوم التناد * ارزقه الاستقامة والسداد (قوله الحمد لمستأهله) أي لمستوجبه في الصحاح تقول فلان أهل لكذا ولا تقول مستأهل والعامة تقوله لكن في القاموس استأهله استوجبه لغة جيدة وانكار الجوهري باطل وقال القاضي في تفسير الفاتحة (لا يستأهل لان يحمد الخ) فان قلت أسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد المستأهل في أسماء الله تعالى قلت أراد به المعنى الوصفي العام ذهابا الى انحصاره في ذاته لا ذاته المخصوصة كما عبر عن ذاته بما في قوله تعالى والسماء وما بناها قصداً الى الوصف أي شيء اتصف بالبناء دون ذاته المخصوصة

كتبهم انتهى قال في الاساس وقد استأهل لذلك فهو مستأهل له وسمعت أهل الحجاز يستعملونه استعمالا واسعاً وقد صرح الازهري والزمخشري وغيرهما من أئمة التحقيق بجودة هذه اللغة (ومن حفظ حجة) فالحق ما نقله المحشي (قوله فان قلت أسماء الله تعالى الخ) محصله ان ما ذكرته انما يصحح استعمال المستأهل من حيث اللغة ولكن استعمال المحشي إياه يتضمن دعوى صحته شرعا وهي باطلة بقياس من الشكل الاول حاصله المستأهل استعمل في ذات الله تعالى مع عدم وروده وكل ما كان كذلك فاستعماله غير صحيح شرعا اما الصغرى فظاهرة وأشار اليها بقوله ولم يرد المستأهل الخ وأما الكبرى فدليلها ما تقرر من مختار الاشعري من ان أسماءه تعالى الخ (قوله قلت أراد به المعنى الخ) محصله لا نسلم الصغرى وان المستأهل استعمل في ذات الله تعالى اذ الاستعمال فيها ذكر اللفظ وارادتها منه ولم يرد من المستأهل خصوص ذات الله تعالى بل مفهومه العام أعني ذاتا ما قد استوجبت الحمد وهذا المعنى العام قصد احضاره في ذهن المخاطب من حيث عمومه ليكون توطئة لجزم الذهن بعد الالتفات الى الدلائل الخارجة بانحصاره في ذاته تعالى اذ الانحصار نفي المعنى اعن بعض ما صدقه واثباته لآخر فهو فرع تصور العموم فانفهام خصوص الذات انما هو عند اطلاق اللفظ لا منه وهذا مثل الشمس ينساق الذهن عند ذكره الي الفرد المخصوص بواسطة انحصار مفهومه العام فيه وهذا المسلك مع وضوحه أيده المحشي بالنظير وبه تعلم سقوط ما قيل ان انحصار المعني الوصفي العام في ذاته يقتضي كونه اسما له تعالى ضرورة ان أسماء الله تعالى لا يراد بها الذات من حيث هو هو بل الذات المأخوذة مع بعض الصفات كما لا يخفى على من له أدنى مسكة فيبقى الاشكال بحاله وما ذكره من النظير فلا يخفى ركاكته على البصير لان ذلك ورد في شرع العليم الخبير اهـ

(قوله أو اعتبر ورود الخ) محصله سلمنا انه استعمل في ذات الله بخصوصها لكن ان أريد انه لم يرد حقيقة منعنا الكبري وان أريد وليس في حكم الوارد أيضاً فالصغري ممنوعة لان أهل مرادف مستوجب كما صرح به صاحب القاموس وقد ورد في الحديث استعماله في المورد الذي استعملنا فيه مستوجب وقد صرح السيد بجواز وقوع احد المترادفين موقع الاخر الا في القرآن قطعا والافي الحديث والاذكار والادعية على خلاف وقال في المقاصد أسماء الله تعالى توقيفية خلافا للمعتزلة والقاضي مطلقا وللغزالي في الصفات وتوقف امام الحرمين ومحل النزاع ما اتصف الباري بمعناه ولم يرد اذن ولا منع به ولا بمرادفه وكان مشعراً بالاجلال من غيروهم اخلال اه فهو وان لم يرد حقيقة لكنه في حكم الوارد فما قيل ان الترادف بين لفظ الاهل ولفظ المستأهل ممنوع. ولو سلم فلا يدفع الاشكال اه فهو من الفضول قال مولانا خالد ان من الالفاظ ما ورد كالجواد والعالم مع عدم جواز اطلاق مرادفه كالسخي والفاضل كما حققه الشارح والسيد في حواشي شرح مختصر الاصول اه (اعلم) ان الذي يؤخذ من الشارح والعضد والسيد أن السخي لما دار بين كونه للجواد والجواد ممن شأنه أن يبخل ثم وجدناه لا يطلق على الله تعالى مع جوده الشامل علمنا انه للثاني والفاضل دائر بين العالم مطلقاً والعالم الذي من شأنه الجهل ولما وجدناه لا يطلق على الله تعالى مع علمه الكامل علمنا أنه موضوع للثاني فيمكن أن يقال ان السخي والفاضل مما ورد فيهما منع الاطلاق سلمنا لكن لا نسلم الترادف تأمل (قوله أواختار مذهب القاضي الخ) محصله منع الكبري بجواز أن يكون المحشي جري على مذهب القاضي ومحصله كما في السيد على المواقف انه قال كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لايليق بكبريائه فمن ثمة لم يجز أن يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه والعاقل والفطن والطبيب لما ذكره ثم قال وقد يقال لابد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق (٦) بلا توقيف يريد بذلك تحرير مذهب القاضي كما هو صريح عبارة المقاصد التي نقلناها

أو اعتبر ورود أحد المترادفين مورد الآخر وقد ورد في الحديث (أهل النعمة والفضل والثناء الحسن) أو اختار مذهب القاضي من أنه اذا اتصف ذاته بصفة يجوز اطلاق اللفظ الدال عليه اذا لم يوهم النقص وفيهما نظر (قوله والصلاة) فعلة من صلى اذا دعا وهو اسم يوضع موضع المصدر تقول صليت صلاة ولا تقول تصلية والتصلية (درود فرستادن) والسيد من ساد قومه يسود سيادة (مهترشدن)*

وليس غرضه الاعتراض على القاضي كما وهمه مولانا خالد * ثم اعلم ان القاضي استدل على مذهبه بالقياس ولذا اعترض عليه امام الحرمين بأن القياس انما يعتبر في العمليات دون الاسماء والصفات وأجابوا عنه بان التسمية (فعيل) عمل اللسان وذكر الفخر في تفسيره جملة أدلة للقائلين بأنه لاحاجة الى التوقيف منها ان الله تعالى قال (ولله الاسماء الحسنى) فادعوه بها والاسم لايحسن الا لدلالته على صفات المدح ونعوت الجلال فكل اسم دل على هذه المعاني كان اسما حسنا فوجب جواز اطلاقه في حق الله تعالى تمسكا بهذه الآية اه فما قاله مولانا خالد من أن مذهب القاضي مبني على التحسين والتقبيح العقليين الباطلين عند أهل السنة ومن ثمة نسب هذا المذهب في شرح المقاصد الى المعتزلة ثم قال واليه مال القاضي أبو بكر منا والمبني على الباطل باطل اه ان كان معناه ان جواز الاطلاق وعدمه مبني على ادراك العقل حسن معنى اللفظ وانه صفة كمال وقبحه وانه صفة نقص فالحسن والقبح بهذا المعنى عقلي اتفاقا كما انه بمعنى ملاءمة الغرض ومنافرته كذلك وان كان معناه انه مبني على ادراك العقل حسنه بمعنى كونه بحيث يمدح عليه في العاجل ويثاب عليه في الآجل وقبحه بعكس ذلك فقد علمت فساده مما سقناه من أدلة مذهب القاضي والله أعلم (قوله وفيهما نظر) أي في الجواب الثاني والثالث قيل في توجيهه ما علمت اندفاعه والظاهر ان وجه النظر في الاول منهما انه انما يتم لو ورد استعمال المرادف في ذات الله تعالى وغاية ما في الحديث قوله صلى الله عليه وسلم انه أهل الثناء والمجد ويجوز ان يكون لفظ الاهل مستعملا في معناه العام ذهابا الى انحصاره الى آخر ما قال المحشي في الجواب المختار ووجه النظر في الثاني ان مذهب القاضي ضعيف لان عظم الخطر في ذلك يوجب الاحتياط فلا يجوز الاكتفاء في عدم إيهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لابد من الاستناد الى اذن الشرع صريحاً وأيضاً لانسلم عدم الايهام في مستوجب لانه يراد منه من صار أهلا للشيء وهو محال عليه تعالى ومن زاد على هذا الاخير كيف وأصل اللفظ لم يثبت عند الجوهري ولو سلم فالكلام مع المذهب المنصور اه فقد ركب شططاً أفمن يمشي مكباً على وجهه أهدي أمن يمشي سويا على صراط مستقيم (قوله سيادة) ويقال سؤدداً بالضم وسيدودة بالفتح المجد والشرف وساد من باب كتب

(قوله فعيل)على وزن كريم وشريف استثقلت الكسرة على الواو فحذفت فاجتمعت الواو وهي ساكنة والياء فقلبت الواو ياء وأدغمت في الياء (قوله كبرى) هو الرئيس وقوله ولا نظير لهما أي باعتبار الهيئة المخصوصة فلا يرد عليه نحو خبيث وخبثة ووجهه ان فعلة انما يطرد في فاعل وصفاً لمذكر عاقل صحيح اللام نحو كامل وكملة وبار وبررة (قوله يدل على ذلك الخ) يريد الاستدلال به من حيث ابدال الياء بعد ألف مفاعل همزة لا من حيث زنة الجمع فان فعائل انما ينقاس في كل رباعي مؤنث بمدة قبل آخره مختوماً بالتاء أو مجرداً منها نحو رسالة وصحيفة وشمال وعجوز ووجه الدلالة انه لو جعل وزنه فعيلا كشريف كان ابدال الياء همزة قياساً لانها حينئذ حرف مد زائد ثالث بخلافه على مذهب البصري الآتي فان الواو عليه ليست حرف مد كما في قسور وقسورة اسم الاسد وجدول وفيه ان هذا الابدال كما ينقاس فيما ذكر يطرد أيضاً في الواو والياء اذا وقعا ثاني حرفين لينين بينهما ألف مفاعل سواء كان اللينان يائين كنيائف جمع نيف أو واوين كأوائل جمع أول أو مختلفين كسيائد وصوائد جمع صائد أصله صوايد قال في الخلاصة

كذاك ثاني لينين اكتنفا * مد مفاعل كجمع نيفا

ثم ذهب الاخفش الى أن الهمزة في الواوين فقط ولا يهمز في اليائين ولا في الواو مع الياء فيقول نيايف وسياود وصوايد على الاصل ومما رد به عليه قول العرب في سيقة سيائق وفي جيد جيائد وفي عيل عيائل فتأمل لتعلم ما في كلامه أولا وآخراً وان جيائد جيد ليس بشاذ (قوله وقال البصريون فيعل)أي بكسر العين فان هذا مختارهم وذهب البغداديون الى أنه فيعل كضيغم وصيرف نقل الى فيعل بكسرها على غير قياس كما قالوا في النسب الى بصرة بصري فكسروا قالوا لانا لم نر في الصحيح ما هو على فيعل بالكسر الا صيقل اسم امرأة وهذا ضعيف لان المعتل قد يتأتى فيه مالا يتأتى في الصحيح فانه نوع على انفراده فيجوز أن يكون هذا بناء مختصاً بالمعتل كاختصاص جمع فاعل منه بفعلة كقضاة ورماة وغزاة وكما (٧) اختص بفيعلولة نحو كينونة وأصله كيونونة ولو كان سيد فيعلا لقالوا سيد بالفتح اذ لاضرورة الى التزام خلاف الاصل (قوله كانهم جمعوا الخ) انما قال هذا لان فعلة انما ينقاس في نحوه كما علمت* واعلم انه لو التزم في سادة انه جمع سائد فانه يقال سائد قومه اذا أريد الحدوث وفي سيائد انه جمع سيدة المؤنث بناء على ان وزنه فعيل كان كل من الجمعين قياساً لكن صريح كلامهم خلافه (قوله وعلى سيائد بالهمزة الخ) علمت ما فيه فخذه وكن شاكراً (قال الخيالي) بسيد رسله فيه تلميح الى قوله عليه السلام أنا سيد الاولين والآخرين على الله ولا فخر لان من كان سيد الرسل يكون سيد جميع العالم (قوله قيل أتباعه) الظاهر ان المراد ما يعده العرف تابعاً من نحو صحبة أو خدمة والمراد من الامة أمة الاجابة وأهل بيته من يعولهم ويسوس شؤونهم والذين حرمت عليهم الصدقة أي وحل لهم خمس الخمس هم بنوا هاشم وبنو مطلب عند الشافعي رضي الله عنه*وأما عند الحنفية بنو هاشم فقط آل علي وآل جعفر وآل عقيل وآل عباس وآل حارث وجملة ماذكره سبعة معان الظاهر ان ما عدا الثاني والسادس والسابع المسوق له الحديث معان لغوية مشترك بينها اللفظ والخلاف فيما يناسب المقام قال الدواني آل الشخص ما يؤول الى ذلك الشخص وآل المصطفى من يؤول اليه بحسب النسب أو بحسب النسبة أما الاول فهم الذين حرمت عليهم الصدقة وهم مؤمنوا بني هاشم والمطلب* وأما الثاني فهم العلماء ان كانت النسبة بحسب الكمال الصوري أعني علم الشرائع والاولياء والحكماء المتألهون ان كانت النسبة بحسب الكمال الحقيقي أعني علم الحقيقة وكما حرم على الاول الصدقة الصورية حرم على الثاني الصدقة المعنوية أعني تقليد الغير في العلوم والمعارف الالهية فآل النبي من يؤول اليه بحسب نسبته لحياته الجسمانية كاولاده النسبية ومن يحذو حذوهم من أقاربه أو بحسب نسبته لحياته العلمية الصورية أو الحقيقية كاولاده الروحانية من العلماء الراسخين والاولياء الكاملين والحكماء المتألهين المقتبسين من مشكاة النبوة سواء سبقوه زماناً أو لحقوه ولاشك ان الثانية آكد من الاولى والثانية من الثانية آكد من الاولى منهما واذا اجتمع النسبتان بل النسب الثلاث كان نوراً على نور كما في الائمة المشهورين من العترة الطاهرة

فعيل جمع على سادة ككبرى وسراة ولا نظير لهما يدل على ذلك أنه جمع على سيائد بالهمزة مثل تبيع وتبائع وقال البصريون فيعل جمع على فعلة كأنهم جمعوا سائداً كقائد وقادة وعلى سيائد بالهمزة على خلاف القياس كجيد والقياس بلا همزة كذا في الصحاح (وآله) قيل أتباعه وقيل أمته وقيل أهل بيته وقيل آل الرجل ولده وقيل قومه وقيل أهله الذين حرمت عليهم الصدقة وفي رواية أنس سئل النبي صلى الله

(قوله من صحب) بابه سلم والصحبة بالضم مصدر وجمع لصاحب أيضاً مثل فاره كحاذق لفظاً ومعنى وفرهة وآلصحابة بالفتح مصدر وجمع له أيضاً ولم يجمع فاعل على فعالة الا هذا وهي لغة المعاشرة وكل شيء لازم شيأ فقد استصحبه وللاصولين فيه خلاف كثير (قوله الذين طالت صحبتهم الخ) اطلق الطول واعتبره بعضهم عاماً تاما وقوله وقيل بشرط الرواية أي مع الطول اطلق الرواية واعتبر بعضهم ان يكون المروي شيأ عزيز الوجود واعتبر بعضهم الغز ومعه واكتفى بعض بأدراك عصره ولولم يلقه وقوله وقيل هم مسلمون قيل هذا أرجح من غيره لكن شرط كونه صحابياً الموت على الدين ولو تخلل الردة فمن لاقى الرسول وآمن به ثم ارتد والعياذ بالله تعالى فان تاب عن الارتداد ومات مسلماً فهو صحابي سواء كانت توبته في عصره عليه السلام أو بعده وأدخلوا الجن الذين آمنوا به في عصره في الصحابة دون الملائكة والفرق ظاهر ومال بعض المحققين الى أن الانبياء عليهم السلام أصحاب له عليه السلام لملاقاتهم إياه في ليلة المعراج قيل فان كانت هذه الملاقاة كافية في اطلاق الاصحاب فلابد أن يطلق الاصحاب أيضاً على الاكابر والاولياء المكاشفين له صلى الله عليه وسلم وهو الموافق لتحقيق السادات الصوفية ألا تراهم يترضون عن الاكابر في كتبهم وفي محافلهم فرضي الله عنهم انتهى وغير خاف عليك ظهور الفرق بين الملاقاة الجسمانية في حال الحياة وتلك المكاشفة الواقعة بعد الممات وأي دليل على اختصاص الترضي بالصحابة (قوله فذكرها بعد الآل الخ) مثلا اذا حملت الآل على الامة أو على كل مؤمن تقي فأى معنى أريد من الصحب هو تخصيص بعد التعميم وان أردت الاتباع أو أهل بيته فتعميم بعد التخصيص وان أردت غيرهما فلك الاعتباران فأو في كلامه مانعة خلو (قوله يذكر ويؤنث) أي يجري عليه أحكام المذكر والمؤنث كما يرشد اليه كلامه بعد (٨) وقوله قل هذه سبيلي قيل الاولى التمثيل بقوله تعالى ولتستبين سبيل المجرمين اذ تأنيث اسم الاشارة وتذكيره لا يقتضي تأنيث المشار اليه ولا تذكيره والا لكانت الرحمة في قوله تعالى قال هذا رحمة من ربي مذكرة ولكانت الشمس في قوله تعالى فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي مذكراً وفساده ظاهر والاصل في ذلك ما ذكره البيضاوي من أن تثنية المضمرات والمبهمات وجمعها وتأنيثها ليست على الحقيقة ولذلك جاء الذي في قوله تعالى وخضتم كالذي خاضوا بمعنى الجمع انتهى وأنت خبير بانه لا وجه لتخصيص الاعتراض حينئذ بالشاهد الاول اذ الشاهد الثاني فيه الضمير وهو كاسم الاشارة كما تنطق به عبارة البيضاوي ثم غير خاف عليك أن لفظ هذه مثلا موضوعة للمفردة المؤنثة والافراد والتأنيث وان لم يعتبر الحقيقي منهما بل الاعم ولكن يعتبر غير الحقيقي عند الضرورة الداعية لذلك كما في لفظ الرحمة والشمس حيث تقرر فيهما التأنيث فلما استعمل لفظ هذا وجب اعتبار التأويل ولفظ السبيل لم يتقرر فيه شيء فلما استعمل فيه ما للمذكر والمؤنث علمنا أن وضعه على صحة اعتبار الامرين فيه اذ لا دليل على خصوصية أحدهما حتى يرتكب التأويل في الآخر وأنت بعد هذا لا يشكل عليك قول البيضاوي السابق وعبارة المحشي في الاستدلال هي عبارة المختار ثم ظاهر كلام المحشي أن السبيل بالاستعمالين يجمع على سبل وقال ابن السكيت والجمع على التأنيث سبول كما قالوا عنوق جمع عناق وعلى التذكير سبل وسبل وظاهره أيضا أن التذكير والتأنيث في لغة واحدة وقال الاخفش أهل الحجاز يؤنثون الزقاق وهو كغراب ما دون السكة والطريق والسبيل والسوق والصراط وتميم تذكر (قوله والمراد بها سننه الخ) قيل والظاهر أن المراد بها أقواله وأفعاله وأحواله انتهى ولعل وجهه أن السنن جمع سنة وهي بمعنى الطريق فلا يناسب أخذها في تفسير السبل ولكن المحشي يريد منها المعنى الاصولي أعني أقواله وأفعاله وتقاريره والمراد من ادابه أفعاله صلى الله عليه وسلم الخصيصي به التي لم يطلب اتباعه فيها كما أن المراد من أخلاقه صفاته الذاتية الظاهرة والباطنة فيكون هذا من المحشي اشارة الى وجه جمع السبل والى أن أصحابه صلى الله عليه وسلم أوضحوا كل شيء له علقة به سواء كان شرعا أو غيره

(جواب)

عليه وسلم من آل محمد قال كل مؤمن تقي كذا في الشفاء والصحب جمع صاحب كركب وراكب من صحب يصحب صحبة وصحابة بمعنى (صحبت كردن وياري كردن) والمراد هم الذين طالت صحبتهم مع الرسول عليه السلام مسلمين وقيل بشرط الرواية وقيل هم مسلمون رؤا النبي عليه السلام فذكرها بعد الآل تخصيص بعد تعميم أو تعميم بعد تخصيص (قوله والسبل) جمع السبيل وهو الطريق يذكر ويؤنث قال الله تعالى (قل هذه سبيلي أدعو) وقال تعالى (وان يروا سبيل الغي يتخذوه سبيلا) والمراد بها سننه وآدابه وأخلاقه (قوله فدونك)

(قوله جواب اما باعتبار الاخبار الخ) اعلم انك اذا قلت اما زيد فنطلق لا تريد سوى الاعلام بثبوت الانطلاق له على طريق
التأكيد وأما وان كان المشهور فيها انها للتفصيل مع التأكيد لكن أثبت الرضي جواز كونها لمجرد التأكيد كما في هذا المثال ووجه
افادتها التأكيد انها تعلق ثبوت الانطلاق لزيد على وجود شيء ما اذ التقدير مهما يكن من شيء فزيد منطلق ولا شك أن المعلق
عليه أمر محقق فالمعلق كذلك ولما لم يكن هناك علاقة بين وجود شيء ما وانطلاق زيد قيل ان الترتب باعتبار الاخبار والاعلام
والمراد علم المخاطب والمعنى حيث علمت بوجود شيء ما فقد علمت بانطلاق زيد وقريب من هذا ما يقال أن التعليق في أما بعد
جعلي* أن قلت الجملة الشرطية لا حكم في طرفيها حتى يكون الترتب باعتبار الاخبار والاعلام قلت علمت أنه ليس المقصود
حقيقة الشرط والتعليق بل التوكيد فتأمل (قوله وهو اما اسم فعل الخ) قال ابن مالك اسم الفعل على ضربين أحدهما ما وضع
من أول الامر كذلك كشتان والثاني ما نقل عن غيره فنه المنقول عن ظرف أوجار ومجرور نحو عليك بمعنى الزم ومنه (عليكم
أنفسكم) أي الزموا شأن أنفسكم ودونك زيداً أي خذه وأمامك أي تقدم ووراءك أي تأخر انتهى ومنه تعلم أن احتمال الظرفية
بعيد إذ هو المنقول عنه والنقل يستدعي هجره* فان قلت القطع بان كلة دون ووراء وعلى تستعمل في المعنى المنقول عنه من غير نظر
الى قرينة *قلت قال في شرح الكافية لا يستعمل اسم الفعل المنقول الا متصلا بضمير الخطاب وشذ قولهم عليه رجلا أي ليلزم
ولا نسلم أن المتصل بهذا الضمير يستعمل في المنقول عنه على الوجه الذي ذكرت (قوله فعلى الاول الخ) أي احتمال اسم الفعل وقد
تسامح المحشي فان المفعول اسم الاشارة والنبراس بدل أو نعت *أن قلت ما موضع الكاف في دونك* قلت ذهب بعضهم الى أنه حرف
خطاب والقائلون بانه ضمير بعضهم يقول مرفوع بالفاعلية وبعضهم مفعول به والصحيح أنه مجرور بالاضافة والتفصيل في مواد الالفية
(قوله من حد ضرب) يقال سرى يسري سري كهدى وسراية ومسرى وسرية بالفتح والضم ويجمع على سرى كمدية
ومدي قال أبو زيد يكون السري أول الليل واوسطه وآخره وفي القاموس السري سير عامة الليل (قوله

جواب اما باعتبار الاخبار والاعلام وهو اما اسم فعل بمعنى خذ أو ظرف بمعنى قدامك *
(والنبراس) بكسر النون وسكون الباء الموحدة المصباح فعلى الاول منصوب على المفعولية وعلى
الثاني مرفوع على الابتداء (*أيها الساري) من السراية بمعنى (شب رفتن) من حد ضرب
منادى بحذف حرف النداء وقع معترضاً * شبه طالب اسرار العقائد النسفية بدون هذا الكتاب

منادى بحذف الخ) جرى على رأي الاخفش في أن أيها التي تأتي للاختصاص منادى محذوف
الحرف والراجح مذهب الجمهور انه منصوب بفعل محذوف وجوبا على المحل وبناؤه على الضم استصحابا لحالة البناء أو تشبيها له بالمنادي
فيكون كغيره مما وقع في الاختصاص نحو بك الله نرجو الخير وسبحانك الله العظيم وذهب السيرافي الى أن أيا في الاختصاص معربة خبراً
أو مبتدا ولعله جعله من النداء ولم يجعله من الاختصاص لقلته بعد ضمير الخطاب ولذا جعلوا أهل البيت من قوله تعالى (انما
يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت) من باب النداء (قوله وقع معترضاً) أي بين المبتدإ والخبر أو اسم الفعل ومفعوله ونكتة
هذا الاعتراض هي نكتة الاختصاص هنا أعني بيان المقصود كما في المثالين ونحو نحن العرب أسخى من بذل وان كان
الاختصاص يأتي للفخر نحو على أيها الجواد يعتمد وللتواضع نحو اني أيها العبد ضعيف (قوله شبه طالب اسرار الخ) يريد أن
في الساري استعارة تصريحية تبعية وفي النبراس أصلية وهذا انما يظهر على رأي من يجيز جريان الاستعارة في نحو زيد أسد
من كل ماظاهره الجمع بين الطرفين على وجه ينبئ عن التشبيه لجريانها في الاول أن يقال شبه الاشتغال باي كتاب من كتب
التوحيد المغلقة التي لا يمكن الوصول الى أسرارها بدون ما علق عليها بالسري في الظلمة لغرض مخصوص واشتق من السرى
سارى بمعنى المشتغل باي الخ وهذا نظير استعارة الاسد لمطلق شجاع لا خصوص زيد وان كان هو المراد بمعونة الحمل وفي الثاني
أن يشبه أي تعليق يستعان به على تحصيل المغلق بالنبراس الخ وقد أرشد الى هذا في الاول بقوله شبه طالب أسرار العقائد النسفية
ولم يقل كما هو الظاهر المشتغل بشرح العقائد النسفية وأيضاً يشير بهذه العبارة الموجزة الى أن المشبه وهو المشتغل بشرح العقائد
الخ مطلوبه الذى تحير فيه هو أسرار العقائد فالمشتغل بالشرح والطالب لاسرار العقائد نظير قولك الحافر للبئر والطالب للماء وأيضاً
يشير الى أن الطالب لاسرار العقائد لاطريق له يسلكه الا شرح هذا المحقق فالطالب لاسرار العقائد هو المشتغل بالشرح وأنت

بعد هذا تعلم حال ما قيل ولا يخفى على أولي الالبـاب ركاكة القول بانه شبه طالب أسرار الخ اذ المقصود للخيالي مـدح كتابه لا شرح العقائد انتهى (قوله بالساري في ظلمة الليل) أن قلت هذه العبارة نظير قوله تعالى (أسرى بعبده ليلا) يحتاج معها الى اعتبار التجريد أو التأكيد *قلت كلا فان السائر ليلا يسري تارة في الظلمة بان لا يكون معه نبراس وأخرى به والمراد الاول تأمل (قوله ثم استعمل لفظ الخ) متعلق بالتشبيهين قبل (قوله ويجوز أن يكون استعارة تمثيلية الخ) أي في الاول والثاني بان يشبه في الاول الحال المعتبرة من ذات المشتغل بشرح العقائد بدون هذا الكتاب واشتغاله بذلك الشرح كذلك والارتباط الذي بينهما وعدم اهتدائه الى مقصده بالحال المعتبر من ذات السائر ليلا وسيره والارتباط بينهما وتحيره في مقصده بجامع الهيئة التي تجمعهما ثم استعير الساري للحال الاولى استعارة تبعية تمثيلية على ما هو التحقيق من مذهب السعد أو استعير المركب الدال على المشبه به للحال المشبه الا أنه صرح بما هو العمدة في الدلالة عليه أعني الساري على ما هو المختار للسيد ومثل هذا يقال في النبراس ويحتمل أن التمثيلية في قوله فدونك أيها الخ ولا يخفى عليك اعتبارها ثم إن بعضهم اعترض المحشي بما حاصله أنه لا ينبغي التعرض للاحتمال الاول حيث أمكن اعتبار التمثيلية وقد اعترض بعض المحققين على العصام حيث أجاز في اني أراك تقدم رجلا الخ أن يكون من المجاز المركب غير التمثيلية بانهم صرحوا بان التمثيلية مثار فرسان البلاغة فمتى أمكنت لا يعدلون عنها وغير خاف عليك افاضة مثل هذا من غير واحد تراهم يعمدون الى التركيب الواحد وكأنهم يغوصون بحر الاستخراج مكنوناته تلك هي الاعتبارات البيانية وهذا السيد يجيز في قوله تعالى (اولئك على هدى) ثلاثة أوجه المكنيه والتبعية والتمثيلية وأجاز غيره في قوله تعالى (لهم فيها زفير وشهيق) الحقيقة والكناية والتمثيلية وقد أجرى المكنية والتمثيلية والتصريحية في قولهم التمثيلية مثار فرسان البلاغة فمعنى قولهم فمتى أمكنت لا يعدلون عنها انه ان صح أن تكون التمثيلية طريقا لافادة المعنى لا يجوز ابراز الكلام على وجه يكون خلوا عنها وليس من حرج على المتكلم أن يلبس المعنى ثوبا له الوان عدة (قوله والجملة استئناف الخ)

بالساري في ظلمة الليل في تحيره وعدم الاهتداء الى مقصده وهذا الكتاب بالمصباح في كونه آلة الاهتداء ثم استعمل لفظ المشبه به في المشبه ويجوز أن يكون استعارة تمثيلية على تشبيه الهيئة بالهيئة (كتاب) خبر مبتدا محذوف أي هو كتاب والجملة استئناف لبيان كونه نبراساً (والمكامن) جمع مكمن من كمن كمونا اذا اختفى ووصفه بالخفية للمبالغة أي المواضع الخفية غاية الخفاء (والاوان) الحين والجمع آونة كزمان وأزمنة (والدعة) السكينة (والجادة) بالجيم وتشديد الدال معظم الطريق (والايجاز) (كوتاه كردن)

فهو استئناف بياني جواب عما يقال لم كان هذا نبراساً وكذلك قوله يرشدك جواب عما يقال لم كان فيه هدى للناس وفي قوله كتاب الخ اقتباس وتجريد وترشيح وقوله من كمن بابه دخل والمكمن مصدر أريد به الفاعل (قوله اذا اختفى) اعلم أنه منع قوم أن يقال اختفى بمعنى توارى واستتر وأجاز الفراء اختفى بمعنى استتر وقال الازهري واما اختفى بمعنى خفي فهي لغة ليست بالعالية ولا بالمنكرة فيتحرر لك من هذا ان اختفى يصح أن يكون بمعنى توارى واستتر وأن يكون بمعنى خفي ولما فسر كمن باختفى كما في المختار احتمل المعنيين وحمله المحشي على الثاني لانه أنسب بالمقام فقال ان وصفها بالخفية للمبالغة ويصح أن يحمل على الثاني ويكون الوصف للاشارة الى أنها في حد ذاتها خفية لم تظهر لاحد الى الآن وهذا المعنى لا يفهم من المكامن فلا وجه لما قيل الفرق بين الخفاء والاختفاء غير خاف وان خفي على المحشي لحمل الوصف على المبالغة انتهى (قال امليته) من الاملاء أصله أمللته قلبت اللام الثانية ياء دفعاً للاستثقال وقوله الاوان الحين الخ لو قال أوان كزمان لفظاً ومعنى وجمعاً لكان حسناً (قوله والدعة السكينة) في المصباح ودع زيد بضم الدال وفتحها وداعة بالفتح والاسم الدعة وهي الراحة وخفض العيش والهاء عوض من الواو وفي المختار الدعة الخفض تقول منه ودع الرجل بضم الدال فهو وديع أي ساكن وادع أيضاً مثل حمض فهو حامض واما دع بمعنى اترك فاصل مضارعه الكسر ومن ثم حذفت الواو ثم فتح لمكان حرف الحلق قال بعض المتقدمين زعمت النحاة أن العرب أماتت ماضي يدع ومصدره وأسم الفاعل وقد قرأ مجاهد ما ودعك ربك بالتخفيف وفي الحديث لينتهين قوم عن ودعهم الجمعات أي عن تركهم فقد رويت هذه الكلمة عن أفصح العرب ونقلت من طريق القراء فكيف يكون اماتة وقد جاء الماضي في بعض الاشعار وما هذه سبيله فيجوز القول بقلة الاستعمال ولا يجوز القول بالاماتة فقول بعضهم هنا الدعة بمعنى الترك والسكينة تخليط وقول الاصل والاستراحة الخ

تفسير لبعض المراد وقوله معظم الطريق أي أحسنه وهو الوسط ويجمع على جواد مثل دابة ودواب واضافته للايجاز يصح أن تكون على معنى اللام أو من فقوله من غير تعمية تأكيد وقوله وأصله عمى الخ أي قبل تعديته بالتضعيف وقوله والاسم اللغز مثل رطب وأرطاب وقوله الاصل أمليته الخ يصح أن يكون جوابا عما يقال كيف يرشد الى المكان الخ نقول لاغرو فاني ألفته في رغد من العيش وقت استراحة القريحة ذلك الوقت الذي ينشط فيه الانسان ويغار على الوقت الذى ذهب في الاستراحة ويحتمل أن يكون ترغيباً ثانياً للطالبين وتشويقاً للمستعدين بعدالترغيب الحاصل بقوله فدونك * ولما كان هذا الاهتمام مقتضياً لتطويل الكلام أشار الى دفعه بقوله سالكا فيه جادة الخ (قوله حام الطائر) بابه قال وقوله الحالية بالمسائل يقال حليت المرأة بالكسر حلياً بالسكون فهي حلية وحالية صارت ذات حلي والسين والشين على هذا استعارة أصلية شبهت المسائل الخالية عن الدلائل بالحرف المجرد من زينة النقط والمتحلية بالدلائل بالمزين بالنقط الثلاث وعلى الاحتمال الثاني مجاز مرسل وقوله ورمت الخ تفسير للفقرة الاولى ويصح أن يراد من احدى الفقرتين أحد المعنيين للسين والشين ومن الاخرى الآخر يقول بعد ماانتهيت من تأليف هذا النبراس وأردت أن يناله الحسن والزينة لم أجد طريقاً لذلك الا الحاقه الى خزانة من لامثل له الخ ففعلت ويحتمل أني بعد ما انتهيت منه ثم عاودته ثانية للتحسين والتزيين أعقب هذا الحاق إياه الى خزانة الخ حتى كأن الالحاق واقع زمان التحسين ومعنى تزيين المسائل المدللة وغيرها ترتيبهما (١١) على الوجه اللائق واسقاط الدخيل بينهما وايراد الامثلة لايضاحهما وغير ذلك قيل الاحتمال الثاني للسين والشين ليس بشيء جداً لانه مع كونه غير مطابق للواقع اذ لم يصحح كلمات الشرح الاقليلا غير لائق بمقام المدح قطعاً اه وهو وهم منشؤه تخييل أن الضمير في تحسينه وسينه وشينه للشرح وليس بصواب فتأمل (قوله هذا الكتاب من ملحقاتها الخ) قيل الظاهر أن اللحوق الذي أراده انما هو بالنظر الى كونه واقعاً بعدها لا من حيث الفضل والشرف على ماهو المناسب لقوله كتاب فيه نور وهدى ويحتمل أن يراد الثاني هضما لنفسه وهو المناسب لما سيأتي بعيد من المدائح اه ثم في تعدية الالحاق بالى اشارة الى أنه ضمن معنى الدفع دلالة على علو طبقة تلك الخزانة وهى بالكسر كما قيل لا تفتح الخزانة ولا تكسر القنديل جمعها خزائن (قوله اذ الاتحاف لا يكون الى الخ) بل يكون الى صاحبها كما تدل عليه عبارة الصحاح الآتية أيضا ولما كان ضعفه ظاهراً اذ لا مانع من أن يجعل تحفة وهدية الى الخزانة ولو على سبيل التنزيل ومثله ليس بعزيز وفي المصباح التحفة ما أتحفت به غيرك وأيضاً لا مانع من أن يراد من الخزانة احدى خزائن القوى الدراكة بادر الى التسليم (قوله فالواجب أتحفت به الخ) لايخفى أنه لو ضمن أتحف معنى رفع اندفع كل من الامرين ويكون المعنى جعلته تحفة للصاحب الاعظم ورفعته الى خزانته قيل وقد وقع فى القاموس ترك الباء حيث قال يقال وقد أتحفته فالظاهر أنه من قبيل أخذت الخطام وأخذت بالخطام والتحفة بفتح العين وسكونها والتاء أصلها واو كما فى تراث وتجاه (قوله فان ضمت الخ) يقال على بالكسر يعلى علاء بالمد والفتح وعلا بالضم والقصر وان رسم بالياء فجمع عليا كبكبرى وكبر وأما علا فى المكان فبابه سما (قوله بفتح الميم والثاء الخ) وأما بكسرها فيستعمل بمعنى الشبيه وبمعنى نفس الشيء وذاته وزائدة وقوله ليس كمثله شيء خرج على الثلاثة وقيل المثل بالفتح يستعمل كالمثل بالكسر وعليه قوله تعالى (كمن مثله في الظلمات) أى كمن هو

كردن سخن)(والتعمية) عميت معنى البيت تعمية (پوشيده كردن) ومنه المعمي من الشعر وأصله عمى الامر اذا التبس (والالغاز) من ألغز في كلامه اذا عمى مراده والاسم اللغز والجمع ألغاز (وحمت) على صيغة المتكلم من حام الطائر وغيره حول الشيء يحوم حوما وحومانا أي دار (وما) مصدرية (رمت) من رام يروم روما طلب عطفه عليه وأراد بالشين المسائل الحالية بالدلائل وبالسين الخالية عنها على ما ذكره قدس سره في حواشي المطالع أو أراد الحروف المنقوطة وغير المنقوطة بذكر الخاص وارادة العام والمعنى حين مارمت تصحيح الفاظه حرفا حرفا من سقيم اللفظ والمعنى وفي (ألحقته) اشارة الى أن في خزانته نفائس أخرى هذا الكتاب من ملحقاتها وتوابعها وفي بعض النسخ أتحفته وهو تصحيف اذ الاتحاف لا يكون الى خزانة ولو سلم فالواجب أتحفت به بزيادة الباء في الصحاح التحفة ما أتحف به الرجل من البر (والعلا) الرفعة والشرف فان ضممت قصرت وان فتحت مددت (المثل) بفتح الميم والثاء المثلثة الصفة اقتباس من قوله تعالى (وله المثل الاعلى في السموات

(قوله الصاحب مطلقا الوزير) وأما اذا قيد بالدار والكتب مثلا فلا يكون بمعنى الوزير وهذا الاطلاق على سبيل الغلبة ووصفه بالاعظم احتراز عن سائر الوزراء فلذا عطف الدستور عليه للتفسير (قوله وأصله الدفتر الخ) معناه ان كلة دستور كانت فارسية عربت وجعلت اسما للدفتر المخصوص الذى جمع فيه الخ فهو مجموع القوانين ولما كان الوزير الكبير مرجعا للكل فى اجراء تلك القوانين وكان حافظها ومنفذها قيل له دستور كانه عين ذلك الدفتر فوصفه بالمعظم للمدح والدفتر بالفتح وحكي الفراء فيه كسر الدال عربى لايعرف له اشتقاق وبعض العرب يقول تفتر على البدل ومعناه الكراسة قال(بابه كعبة الخ)تشبيه بليغ واضافة الكعبة الى الحاجات لعلة وجه الشبه الذي أشار اليه بقوله يطوي الى آخر الفقرتين فالضمير فيهما الى الباب المشبه (قوله الطريق الواسع الخ) يستعمل بمعنى مطلق الطريق توسعا (قوله ذو العمق الخ).هو كناية عن البعد كما يرشد اليه تفسيرهم إياه فى قوله تعالى (يأتين من كل فج عميق) بالبعيد اذ العمق أبعد أطراف البئر (قوله والفج الوادى) اطلاق آخر والوادي كل منفرج بين جبال أو آكام يكون منفذا للسيل (قوله وفى اختيار الفج اشارة الخ) إما على المعنى الثانى فظاهر لان الوادي الغالب فيه عدم الاستواء ولا يسلك الطريق الغير السوي الا لضرورة وهى ازدحام الطريق المستوي بالواردين على بابه وأما على الاول فلعله لاتساعه فكانهم لم يسلكوا غير الواسع لكثرتهم واعلم أن كلة كل أيضا تشير الى كثرة الواردين لكن ليس فيها اشارة الى تحمل المشاق كما ان اختيار الفج لايشير الا على المعنى الاول نعم فى وصفه بعميق اشارة لذلك (قوله وهو الرجاء)

كذا فى المختار وفرق في المصباح فجعل الآمل لما يستبعد حصوله والطمع لما يقرب والرجاء لما بينهما (قوله عبر عن ذوى الامال)الامل مصدر أمل يأمل أملا من باب طلب وأمله تأميلا مبالغة فيه استعمل هنا بمعنى الفاعل مجازا مرسلا (قوله اشارة الخ)حاصله

والارض)(الصاحب) مطلقا الوزير لانه يصاحب السلطان (الدستور) بضم الدال فارسي معرب وهو الوزير الكبير الذي يرجع في أحوال الناس الى ما يرسمه وأصله الدفتر الذي جمع فيه قوانين الملك وضوابطه (يطوي) على صيغة المجهول من الطي بمعنى (درنورديدن)من حد ضرب(الفج) بفتح الفاء وتشديد الجيم الطريق الواسع بين الجبلين (العميق) ذو العمق وهو قعر البئر والفج الوادى وفي اختيار الفج اشارة الى كثرة الواردين على بابه مع تحمل المشاق(يستقبله) من الاستقبال(پيشواشدن) (الآمال)جمع أمل وهو الرجاء عبر عن ذوى الآمال بالآمال اشارة الى انهم لاعتمادهم على مكارم أخلاقه يصيرون حين التوجه الى بابه أنفس الآمال (السحيق) البعيد (باهت) من المباهاة وهى المفاخرة (والتيجان) جمع التاج (والهامة) الرأس والجمع هام (والحلل) جمع حلة بضم الحاء وتشديد اللام إزار ورداء شبه التيجان والحلل بأشخاص ذوي مفاخرة بسبب كمالاتهم على طريق الاستعارة بالكناية وأثبت لها المباهاة تخييلا

أن الانسان كثيرا ما يترجى الامر ثم يزول عنه ذلك الرجاء لخيبة ظن الراجى (والمقصود) بالمرجو منه بخلاف هؤلاء الواردين فانهم لعلمهم بأنه لا يخيب رجاء راج عند ذلك الممدوح يلازمهم رجاؤهم فكأنه عينهم ويؤخذ من كلامه أن المجاز المرسل فيه للمبالغة التي فى الاستعارة (قال السحيق) يقال سحق يسحق سحقا كبعد وزنا ومعنى (قوله وهى المفاخرة) بيان لاصل المعنى فان المراد هنا حصول الفخر والشرف إذ لا معنى لكون بعض التيجان يفتخر على بعض بالهامة مع أن نسبتها الى الكل سواء وكذا يقال فى الحلل نعم اذا لوحظ أن تيجان الوزارة وحلل الامارة تفاخر غيرها صح بناء الكلام على ظاهره (قوله جمع التاج) هو الاكليل للعجم كالعمامة للعرب (قوله بضم الحاء) وأما بكسرها فالقوم النازلون وتطلق على البيوت مجازا وهى مائة بيت فما فوقها تجمع على حلل كسدر(قوله إزار ورداء) في المختار بعد هذا ولا تسمي حلة حتى تكون ثوبين وفي المصباح تقييد الثوبين بأن يكونا من جنس واحد ثم أن اضافة التيجان الى الوزارة والحلل الى الامارة من قبيل اضافة شعار الشئ اليه ويجوز أن تكون اضافة السبب الى المسبب بأن يراد بهما الامور التي تستحق بها الوزارة والامارة كما سيشير اليه فما قيل ان التيجان والحلل لا يضافان حقيقة الا الى لابسهما ففي كل من الوزارة والامارة استعارة مكنية ممنوع (قوله شبه التيجان الخ) قيل هذا سهو لانه حينئذ تكون الاستعارة مصرحة يراد بالتيجان والحلل أصحابهما بقرينة المباهاة اذ لا منع من ذلك اه وغير خاف عليك فساده

(قوله والمقصود ان الوزارة الخ) يريد انه بعد الاستعارة بالكناية يجعل الكلام كناية عن ذلك ووجهه ان الهامة والقامة ما كانا سببا لحصول الفخر للتيجان والحلل الا لان الوزارة والامارة قد استقرتا في مقرها وكملتا بذاته بخلاف غيره فانه الذي يفتخر ويكمل بهما وان تقلدهما لا يلبث ان ينتقلا منه الى غيره (قوله ولعل وجه جمع التيجان الخ) الظاهر ان المراد الاتيان بالتاج والحلة بصيغة الجمع ويحتمل ان المراد الجمع بينهما وعدم الاكتفاء باحدهما وقوله اشارة الى حيازته الخ حمل التيجان والحلل على الصفات التي توجب استحقاق الوزارة والامارة وحينئذ يراد بالتيجان الصفات الباطنية لمزيد اختصاصها بالهامة نحو كمال العلم وحسن السياسة وقوة البرهان ومن الحلل الصفات الظاهرة التي لها علاقة ما بالقامة نحو كمال الشجاعة وسلامة الحواس الظاهرة وصباحة الوجه والله أعلم (قوله من حد حسب) يقال وليت الامر اليه بكسرتين ووليت عليه وحاصل ماذكره ان الولاية تستعمل بمعنى تولي الشيء والقيام به وفتح واوها حينئذ هو الفصيح لغة وكسرها جائز واسم الفاعل منها حينئذ على فاعل تقول وليت الامر وعليه ولاية فانا وال والجمع ولاة وتستعمل بمعنى المحبة والنصرة وكسر الواو هو الفصيح والفتح جائز على العكس من الاول واسم الفاعل منه ولي ولا شك ان المناسب ههنا المعنى الاول فكان الصواب أن يقول والى الايادى الخ ثم استدرك على ما فى التاج بأن المعنى الاول يصح أن يكون الوصف منه على فعيل أيضا واستند الى ما ذكره العضد في المواقف في مبحث شرحه أسماء الله الحسنى من أن الولي قيل انه بمعنى المتولي للأمر والقائم به وفي المصباح والولي فعيل بمعنى فاعل من وليه اذا قام به ومنه (الله ولي الذين آمنوا) والجمع أولياء قال ابن فارس وكل من ولي أمر أحد فهو وليه اهـ ومنه تعلم أنه (١٣) معنى لغوى لا شرعي وفى كلام الغزالي ما يفيد أن ولي في الآية يصح أن يكون بمعنى المحب الناصر ثم انه لا مانع من أن يكون ولي هنا بمعنى المحب فمعناه انه يحب بذل الايادى وأنت بعد تفطنك لهذا تعلم حال ما قيل عقب

والمقصود ان الوزارة والامارة قد استقرتا فى مقرهما وكملتا بذاته ولعل وجه جمع التيجان والحلل الاشارة الى حيازته جميع وجوه الوزارة والامارة (ولي) فعيل من الولاية من حد حسب فى التاج الولاية (والى شدن) والنعت والى وفتح الواو حينئذ هو الوجه ويجوز كسرها والولاية (دوست شدن) والنعت ولى وكسر الواو حينئذ هو الوجه ويجوز فتحها فعلى هذا الصواب والى لكن ذكر في شرح المواقف في الاسماء الحسنى الولى النصير وقيل هو بمعنى المتولي للامر والقائم به (الايادي) جمع الايدي جمع اليد بمعنى النعمة فالتم عطف تفسيري له شبه هيئة تربيته للعلماء وترويجه للعلوم وحفظهما عن الضياع بهيئة من أخذ يد آخر عند المزلقة وحفظه عن الوقوع فيها فقوله آخذ أيدي العلماء والعلوم استعارة تمثيلية

قوله فعلى هذا الصواب والى ولم يتفطن المحشي ان هذا ما هو في أصل اللغة والشرع قد استعمل الولي بمعنى المتولي وههنا كذلك قال الله تعالى (الله ولي الذين آمنوا) أى متولي أمرهم كما صرح به البيضاوى انتهى كلامه (قوله فى الاسماء الحسنى) في نسخة الاسماء باسقاط في وهى الصواب فتذكر (قوله شبه هيئة تربيته للعلماء الخ) أى الصورة المنتزعة من المربى والتربية كما يدل عليه قوله بهيئة من أخذ يد آخر الخ وقول الاصل مربى أهل الفضل الخ تفصيل لبعض ما أجمل في قوله ولي الايادى الخ ولذا جاء بالفصل والمراد ما يشمل التربية الحسية والعقلية بتوضيح المشكلات وحفظ كيان العلوم وتهيئة سبل نوالها فقوله آخذ أيدى العلماء الخ بالفصل أيضا تفصيل له (قوله استعارة تمثيلية) قيل هذا الوجه ضعيف لكون بعض أجزاء المشبه مذكورا كالعلماء والعلوم وهو مانع للاستعارة كما حقق في محله الا أن يقال المقصود انما هو أخذ الايدى ولا يلزم أن يذكر جميع الفاظ المشبه به كما حققه السيد الشريف فى مثل قوله تعالى (أولئك على هدى من ربهم) وبعد فيه ما فيه اذ لا يرضى بذاك ولو سلم فالكلام انما هو فى كون بعض أجزاء المشبه مذكوراً لا في ترك بعض أجزاء المشبه به والفرق ظاهر انتهي وقوله اذ لا يرضى بذاك يريد أن المحشي لا يرضي بما اختاره السيد من أن الاستعارة التمثيلية يجب أن تكون الفاظا الا انه لا يلزم أن تكون محققة بل يجوز أن يكون البعض محققا والبعض مخيلا ينوى فى الارادة بلا ذكر ولا تقدير اذ تقديره قد يوجب تغيير النظم قال ان ماذهب اليه السيد من جواز الاقتصار على بعض الفاظ التمثيلية مع نية البعض لابد له من شاهد من كلامهم ولا يجوز اثباته بمجرد الرأى انتهي وأنت خبير بأن قوله آخذ أيدى ان لم يكن وحده كافيا في الدلالة على الهيئة المشبه بها فلا مانع من اجراء كلامه على مذهب السعد الذى اختاره المحشي وغيره من صحة أن تكون التمثيلية لفظا مفرداً بل هذا أولى وما قاله من أن فيه بعض

أجزاء المشبه ففيه انهم أجازوا الجمع بين المشبه والمشبه به اذا لم يكن على وجه ينبئ عن التشبيه كقوله سيف زيد في يد أسد وقوله قد زر أزراره على القمر فهذا أولى وقد أجاز الكشاف والسيد وغيرهم التمثيلية في قوله تعالى (ختم الله على قلوبهم) الآية وقوله (واعتصموا بحبل الله) وهو كما ترى لا ينقص عما نحن فيه وبالجملة فاضافة الايدى الى العلماء والعلوم قرينة التمثيلية وليت شعري اذا قيل آخذ أيدى الضعفاء العجزة عند زلق أقدامهم هل يكون تمثيلية هنا فتأمل (**قوله** اشارة الى احيائه مراسم الخ) يفيد أن الالوية استعارة لمراسم الشرع وقوله رافع ترشيح على حقيقته أو مستعار لمعنى الاظهار والمراد من الصغيرة ما يجوز تركه من المشروعات ومن الكبيرة ما لابد منه ويحتمل أن المراد من الكبيرة ما هو شعار للاسلام كأركانه الخمس والاذان واقامة الجماعات ومن الصغيرة ما عداها ولا شك أن اعتناء الامير بالصغيرة ورفعها يدل بالطريق الاولى على اعتنائه بالكبيرة ورفعها وبهذا ظهر قوله اشارة الخ وفيه انه يجوز أن تكون الكبيرة مرفوعة من قبل بخلاف الصغيرة كانت مندرسة لعدم اهتمام الناس بها فرفعها هذا الوزير (**قوله** عطف تفسيرى الخ) قال في الرسوم بدل من الضمير أي رسوم الشرع ثم يحتمل أن المراد من الرسوم المراسم الصغيرة فالتفسير ظاهر ويحتمل أن المراد المراسم مطلقا فالتفسير باعتبار ما أفاده قوله رافع ألوية الشرع من رفعه المراسم مطلقا (**قوله** ويجوز أن يخص الاول الخ) يحتمل أن يكون معناه ويجوز أن يلاحظ خصوص الالوية بما هو شعار الاسلام كما هو مقتضي الاضافة للشرع ويجعل الرسوم عامة لهذا وغيره فتكون ال فيها للاستغراق فيكون كما رفع مراسم الشرع رفع مراسم غيره من الحرف والصنائع والحكومات والدول ويحتمل أن يكون معناه تخص الالوية بما هو شعار الاسلام أعني الشعائر الصغيرة مثل الاذان والجماعة والاقامة ويراد من الرسوم ما يشمل ما عدا ذلك من المشروعات قال فيه بدل من الضمير * فان قلت فعلى كل في الكلام ما هو صريح في رفعه مراسم الشرع صغيرها وكبيرها فما معنى قوله اختار الالوية ليشير الى أحيائها مطلقا

(الالوية) جمع اللواء بكسر اللام ممدودا العلم الصغير ويقال له البيرق وفي اختيارها على الاعلام اشارة الى أحيائه مراسم الشرع صغيرها وكبيرها (والرسوم) جمع رسم وهي العلامة عطف تفسيري لالوية ويجوز أن يخص الاول بما هو شعار الاسلام (حائز) بالحاء المهملة والزاي المعجمة اسم فاعل من الحوز وهو الجمع حازه يحوزه حوزاً وحيازة (والمآثر) جمع مأثرة بفتح الثاء وضمها وهي المكرمة لانها تؤثر أي تذكر ويؤثرها قرن عن قرن يتحدثون بها (والمفاخر) جمع مفخرة بفتح الخاء وضمها المأثرة فهو تكرير الاول من غير لفظه للتقرير ويجوز أن يراد بالاول المكارم الحسبية ومن الثاني النسبية يقال فخرته أفخره فخراً اذا كنت أكرم منه أبا وأما (الاول والآخر) بدل (من)

قلت لعل المراد ليشير من ابتداء الكلام أوليشير بطريقة برهانية هذا *وفي بعض النسخ رافع ألوية الشرح المرسوم ففيه اشارة الى اعتناء الممدوح بهذا الشرح الجليل وما كتب عليه المحشي أولى ليفيد ان هذا الممدوح ممن بعثه الله ليجدد لهذه الامة أمر دينها (**قوله** اسم فاعل) هذا بيان له باعتبار أصله فان الظاهر انه هنا صفة مشبهة لمناسبة المقام وقوله وهو الجمع ظاهره مطلقا سواء جمعته الى نفسك أم لا لكن المراد هنا الاول وقوله حاز يحوز الخ فهو من باب قال وكتب ويقال حاز يحيز حيزاً من باب سار (**قوله** لانها تؤثر) يقال أثر الشيء يأثره أثراً كنصر ذكره عن غيره ونقله عنه وقوله يتحدثون بها أي ان الداعية التي تدعوا القرون لتناقلها حاجتهم الى التحديث بها في مجالسهم وارشاداتهم (**قوله** فهو تكرير للاول الخ) لا يخفى أن المكارم من حيث تذكر عن الشخص وينقلها قرن عن قرن تسمى مآثر ومن حيث يفاخر بها الشخص غيره ويعدها عليه مفاخر ومثل هذا لا يعد تكراراً كالكاتب والضاحك (**قوله** الحسبية) الحسب فعال الشخص مثل الشجاعة وحسن الخلق والجود والمكارم النسبية التي تكون من جهة الآباء (**قوله** فخرته أفخره الخ)في المختار فاخره ففخره من باب قطع أى كان أكرم منه أبا وأما انتهي ولعله مبني على ما ذهب اليه الكسائي من أن الفعل المبني للمغالبة يصاغ على فعل يفعل بالضم الا اذا كان فيه حرف حلق ففعل يفعل بالفتح والراجح انه بالضم مطلقا وقد نقل ابن الحاجب عن الثقات فاخرني ففخرته أفخره بالضم وحكي أبو زيد الضم فيه وفي شاعرني فشعرته أشعره وفي المصباح الفخار بالفتح المباهاة بالمكارم والمناقب من حسب ونسب وغير ذلك

(قوله واللام عوض الخ) فلا يقال بدل البعض لابد من اشتماله على ضمير المبدل منه على أن محله عند عدم استيفاء الابعاض وقوله وهو كناية الخ وجهه ان المراد من الرئاسة الاولى هي السيادة العظمي والمراد من آخرها الآخر في المرتبة ولا شك أن نواله الرئاسة العظمي وعدم تركه لغيره ادنى مراتب الرئاسة دليل على انه لم يدع لاحد رئاسة في فن من الفنون هذا* وفي بعض النسخ بالاول والآخر والظاهر ان الباء الملابسة أو السببية فتأمل قال(طبمه) أي ذهنه (قوله الدلالة الخ) هي اراءة الطريق وقوله الذكر الجميل أي دون القبيح يقال ذهب صيته في الناس وربما قالوا انتشر صوته بمعنى صيته والمراد من الوهم القوة الواهمة التي في البطن الاوسط من الدماغ تدرك المعاني الجزئية المأخوذة من الصور الحسية الموجودة في الحس أو الخيال والجلال العظمة وقوله والخيل الخ تقول خال الشئ يخاله خيلا وخيلة ومخيلة وخيلولة من باب نال اذا ظنه وخاله يخيله من باب باع لغة وخيل له كذا بالبناء للمفعول تخيله وتوهمه والخيال كل شئ تراه كالظل وخيال الانسان في الماء والمرآة صورة تمثاله يقول هذا الممدوح بلغت حاله وصفاته من الرفعة حدا يعجز العقل معه ان يحيط بها حتى في عالم الرؤية الذي فيه المجال لتصور الاشياء بعيدة المنال وانما يخيل للانسان ان صورة حاله الرفيع تمر به في حالة النوم وسبب هذا التخيل اشتهار صفاته بين الناس فبسبب هذه الشهرة ساغ للوهم الذي من شأنه تمثيل الممتنعات ان يخيل ويتوهم مرور هذا التمثال في حالة النوم وهو من نوع الاغراق المتقدم (قوله الدفتر المذكور) أي الذي جمع فيه قوانين الملك وضوابطه وقال بعضهم الدفتر الذي يكون فيه أسماء الجند وأرزاقهم ثم يطلق على مجلس المناظرة ودار الكتاب وموضع اجتماعهم فباعتبار المعنى الثاني والثالث يصح اطلاقه على الوزراء أياما كانوا بخلاف المعنى الاول فانما يناسب الوزير الاعظم كما تقدمت الاشارة اليه في الدستور فاذا حمل الديوان على الدفتر مطلقا فمعنى ناظورة الديوان انه المنظور اليه دائماً لاجراء ما فيه وظاهر معناه أن حمل على موضع الاجتماع وكذا ان أريد منه الوزراء مطلقا فان أريد به خصوص هذا الوزير فالاضافة للبيان أو اضافة الصفة للموصوف (قوله من دون الكتاب)فأصله دووان بواوين قلبت واوه الاولى ياء لسكونها وانكسار ما قبلها يدل عليه دواوين في الجمع ودويوين في التصغير (قوله يعني أن الوزراء الخ) أفاد بهذا أن معنى ناظورة من ينظر اليه خصوص الوزراء وان المبالغة فيه باعتبار كثرة النظر الواقع عليه حيث تعدد الناظرون وباعتبار دوام تعلقه به ولهذا عبر بالعناية (قوله وقد يقال الخ) يشير الى ضعفه فان الاول صرح به القاموس قال نظورة ونظيرة سيد ينظر اليه ولعل الالف من الحاقاتهم والثاني انما أشار اليه في الصحاح (قوله بمعنى الحافظ)ذكر هذا المعنى في المختار (قوله فالديوان بمعنى الدفتر)لا يخفى عليك امكان اعتبار بقية المعاني (قوله آصف) على وزن آدم(قوله باعتبار وصفه) أي لفظ آصف أي الوصف الذي يدل عليه وهو اشارة الى تحقق شرط استعارة العلم أعني أن يتضمن وصفا وأن يشتهر به قيل الاولى أن يحمل على التشبيه البليغ لان الضمير في عصره راجع الى الممدوح بل العصر مانع أيضا للاستعارة كما صرحوا في قوله * لاتعجبوا من بلى غلالته * قد زر ازراره على القمر * اهـ

من الرياسات واللام عوض عن الضمير أي حاوى أول الرياسات وآخرها وهو كناية عن احاطته بجميعها (والمدارج) جمع مدرجة بفتح الميم وهي المذهب والمسلك (النقاد) فعال للمبالغة من نقدت الدراهم اذا أخرجت عنها الزيف (والمعارج) المصاعد جمع معرج من عرج في الدرجة ارتقى (والوقاد) المشتعل من حد باب ضرب (الطوق) بفتح الطاء وسكون الواو الوسع والطاقة وقوله بل عن حد الامكان اغراق خارج عن حد الامكان (الدلالة) راه نمودن (والصيت) الذكر الجميل الذي ينتشر في الناس وأصله من الواوي انقلبت ياء لانكسار ماقبلها كأنهم بنوه على فعل بكسر الفاء للفرق بين الصوت المسموع والذكر المعلوم (وصيت جلاله) فاعل يدل (والوهم) مفعوله (وما) في ما خيل نافية والخيل والخيلة پنداشتن (وطيف الخيال) بحيثه بالنوم يقال طاف الخيال يطيف طيفا ومطافا والخيال(صورتي كه بخواب بينند)(والسامي) اسم فاعل من السمو وهو العلو (والناظورة) مبالغة في المنظور (والديوان) صاحب الدفتر المذكور وأصله ذلك الدفتر من دون الكتاب جمعته وقرنت بعضه الى بعض يعني أن الوزراء ينظرون اليه دائما مترقبين لما يأمرهم وقد يقال هو مبالغة في الناظر بمعنى الحافظ فالديوان بمعنى الدفتر كذا في حواشي المطالع (آصف) علم وزير سليمان عليه السلام استعاره للممدوح باعتبار وصفه المشهور من كونه وزيراً عظيما نافذ

يريد أن التركيب قد اشتمل على ذكر المشبه وهو يمنع الاستعارة وفيه انه لم يمنع أحد الاستعارة في البيت بل الكل متفقون على جوازها وانما ادعي قوم عدم حسنها من حيث اشتمال تركيبها على ما يشم منه رائحة التشبيه لفظا وهي الضمائر في غلائله وزر ازراره وقال المحشي لا بد لهذه الدعوى من شاهد فان الاستعارة انما تقتضي طي ذكر المشبه وعدم الاشعار بالتشبيه بحيث لو أقيم لفظ المشبه مقام لفظ المشبه به استقام الكلام ولم يفت الا المبالغة وهو متحقق في المثال المذكور اه وما قاله من ذكر المشبه فبعد تسليمه ليس على وجه ينبئ عن التشبيه وليت شعري ما وجه منافاة العصر للاستعارة (**قوله** والضمير في به الخ) حاصل المعنى على الاول ان كونه محمود أهل الفضل يكفي في تحقق البرهان الدال على حسن خصاله فاضافة البرهان على هذا من اضافة الدال الى المدلول وهو برهان إني وعلى الثاني يكفي البرهان الذي هو خصاله الحسنة فيما ادعيناه من كونه محمود أهل الفضل فاضافة البرهان بيانية وهو برهان لمي والظاهر أن الباء بمعنى في ولبعضهم هنا ظلمة أعرضنا عنها (**قوله** حالا من المبتدأ) وان ابيت هذا فأوله بالمحكوم عليه مثلا (**قوله** أو للسببية) والظاهر على هذا انه متعلق بالنسبة بين المبتدأ والخبر (**قوله** حال من ضمير) هو كذلك على كل من الاحتمالين في الباء وقد جعل المحشي قوله كامل جاريا على البدر ولو جعل وصفا آخر للمدوح أمكن أن يرتبط به قوله بكماله على كل من الاحتمالين وصح أن يكون قوله في الاوج مرتبطا بكماله (**قوله** للوزن) القصيدة من البحر الكامل (**قوله** من زخر الوادي) بابه منع وخضع يقال زخراً وزخوراً وهو تأكيد لما استفيد

(١٦)

من قوله محيط فانه كناية عن الاتساع أيضا يقال أحاط بالشيء استدار به (**قوله** كما عرفت في بكماله) فهي للسببية متعلقة بالنسبة بين المبتدأ والخبر أو للملابسة حال من المبتدأ المحذوف (**قوله** وفي فن متعلق الخ) معناه أنه لا يقابله ولا يشابهه في فن ونوع واحد مما اتصف

الحكم جامعا لمحاسن الافعال ومكارم الاخلاق (طرا) بضم الطاء وتشديد الراء المهملتين أي جميعا والضمير في به راجع الى كونه محمودا (أهل الفضل) فاعل كفى والباء زائدة (وبرهان) مفعوله ويجوز عكسه والباء حينئذ ليست بزائدة كما في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم كفى بالمرء كذبا أن يحدث بكل ما سمع والباء في بكماله إما للملابسة فيكون الجار والمجرور حالا من المبتدأ المحذوف أعني هو أو للسببية (وفي الاوج) حال من ضمير كامل قدم عليه رعاية للوزن (وبدر) خبر المبتدأ المحذوف أي هو متلبس بكماله او بسبب كماله بدر كامل حال كون البدر في الاوج (والزاخر) بالزاي والخاء المعجمتين والراء المهملة من زخر الوادي اذا امتد جدا وارتفع (والنوال) العطاء والباء كما عرفت في بكماله (في كل علم) متعلق بمتبحر يقال تبحر في العلم أي تعمق وتوسع و (في فن) متعلق بحياله أي بازائه (وعالم) بفتح اللام أي له من الحلم ما بكل العالم (سحبان) اسم رجل من بني وائل كان لسنا بليغا يضرب به المثل في البيان (عي) على وزن فعل من يعجز عن افادة المراد من العي وهو

به أغني الحلم الا عالم لا واحد مثلا أو اثنان وهذا لكونه جمع ما في العالم كله من الحلم فعالم مبتدأ خبره بحياله (**خلاف**) ويصح أن يكون المعنى هو عالم بسبب انفراده في الحلم بمعنى ان حلمه ليس من جنس حلم البشر فكان عالما على حدة فعالم على هذا خبر لمبتدأ محذوف والباء في بحياله سببية وهو بمعنى انفراده (قال سحبان) بوزن عطشان أصله الصائد رصيد كل ما مر عليه والمعاني صيد الفصيح فلما كان الفصيح المعهود الذي يضرب به المثل في البيان والفصاحة لا يعرض له معنى يريد أن يعبر عنه الا جعله في سلك عبارة تضبطه بحيث يتناول منها في أي وقت أريد تناوله بلا عسر ولا مشقة سمي بسحبان وهو سحبان بن زفر بن إياس الوائلي من وائل باهلة أدرك الاسلام وأسلم ومات سنة أربع وخمسين وعمر مائة وثمانين سنة وكان اذا خطب لا يتنحنح ولا يسعل ولا يعيد كلمة ولا يتوقف ولا يبتدئ في معنى فيخرج منه وقد بقي عليه منه شيء ولا يميل عن الجنس الذي يخطب فيه ولا يقعد حتى يفرغ ومن واقعاته انه وفد على معاوية رضي الله عنه فحضر الفصحاء في مجلس معاوية معه فاول ماتكلم لقد علم الحي اليمانيون انني اذا قلت أما بعد اني خطيبها * ثم أنشد من وقت الضحى الى قبيل المغرب من غير فتور ولا تلعثم وما قدر أحد على التكلم معه يقول هذا الممدوح بسبب فصاحة لفظه اذا قيس به سحبان كان بالنسبة اليه عيا (**قوله** لسنا) اللسن بفتحتين الفصاحة وقد لسن من باب طرب فهو لسن وألسن وفلان لسن القوم اذا كان المتكلم عنهم (**قوله** عي) في منطقه بالادغام وما بعده بالفك والاول أكثر (قال معن) يقال فيه حدث عن معن ولا حرج وهو الذي قيل فيه

أيا قبر معن كيف واريت جوده وقد كان منه البر والبحر مترعا

يقول ان الممدوح بسبب افضاله وجوده يكون معن حقيقا بنسبة البخل اليه وقوله وهو الوصول أى لا من البلاغة قال (الصائب) هو من صاب السهم يصوب صوبا من باب قال أو صاب يصيب صيبا من باب باع وصل الغرض فيكون بمعنى أصاب الرأي (قوله والتدبير في الامر الخ) يقال دبرت في الامر وتدبرت فيه بمعنى نظرت الى دبره وعاقبته وبمعنى تفكرت فيه والظاهر هنا الثاني (قوله والثاقب المضيء) يقال ثقبت النار إتقدت وبابه دخل وشهاب ثاقب مضيء يقول هذا الممدوح اذا أراد التدبير في أمر وقعت أفكاره على الوجه الصواب بلن يكون كل من الحركتين صحيحا فينتج عن تلك الافكار آراء ثاقبة مضيئة لترتبها على الافكار الصحيحة فقوله الثاقب الاراء معلول لما قبله والظاهر أن الاقوال جمع قول بمعنى الاعتقاد فمعناه الذى ثقبت آراؤه في وقت تحصيلها (قال للناس يبذل) يقال بذله بذلا من باب قتل سمح به وأعطاه وبذله أباحه عن طيب نفس وبذلت الثوب لم أصنه وأل في الناس للاستغراق (قوله قصدا الى التعميم) أى يبذل كل شيء مالا أو الفاظا وقوله مؤكدة له أى التعميم حيث ذكر الفرد المتوهم عدم تعلق البذل به أعني الالفاظ وقوله وفيه اشارة الخ وجهه انه شبه الالفاظ بالمال ووجه الشبه البذل والانتفاع والتشبيه يقتضي أن يكون وجه الشبه مقرر الثبوت في المشبه به كما لا يخفى هذا والظاهر أن الخيالي لا يريد التعميم في قوله يبذل لان بذل المال استفيد من قوله (بحر محيط زاخر بنواله) وقوله (معن بليغ البخل في افضاله) (١٧) وانما يريد تعلق البذل

خلاف البيان وقد عي في منطقه وعي أيضا فهو عي على وزن فعيل وعي على وزن فعل و(معن) بفتح الميم وسكون العين المهملة معن بن زائدة الشيباني كان أجود العرب و(البليغ) من البلوغ وهو الوصول من حد نصر (والبخل) ضد الجود (والافضال) الاحسان (والتدبير) في الامر أن ينظر الى ما يؤل اليه عاقبته (والثاقب) المضيء ترك مفعول يبذل قصدا الى التعميم (ليس يمسك لفظه) مؤكدة له ولذا ترك العطف (فكأنما الفاظه من ماله) في حق الانتفاع والبذل وفيه اشارة الى أن انتفاع الناس بماله وبذله اياه أمر مقرر لاريب فيه (والتزاحم) انبوهى كردن (الوجنات) جمع وجنة مثلثة الواو وساكنة الجيم ما ارتفع من الخدين و(متبرقع) اسم فاعل من تبرقع أى لبس البرقع وفي جعل أفعاله مطلقا برقع الانوار اشارة الى أن جميع أفعاله جميلة (فشا) ماض من الفشو (پراكنده شدن) من حد نصر وترك المتعلق للتعميم (الغرة) بياض في جبهة الفرس فوق

بالالفاظ ووجهه ان عادة الامراء والكبراء اذا كانوا كرماء تنتفع الفقراء باموالهم ولكنهم لا يسمحون بمشافهة أحد الا الندر من الناس فكأن الالفاظ عندهم أعز عليهم من المال ولذلك ترى الناس يبذلون الجهد في سبيل مشافهة السلطان أو الامير ولا يطمع فيها كل احد وتأمل كرم الله فانه لم يخص به أحداً من عباده بخلاف مكالمته اختص بها من شاء يقول هذا الممدوح يبذل الفاظه لكل الناس ولا يستنكف من مشافهة ضعفاء العقول قليلي الاستعداد فكان الفاظه بعض ماله في سهولة بذلها يرشدك الى هذا ذلك التفريع في (قوله فكأنما الخ) فقوله لفظه تنازعه كل من يبذل ويمسك وقوله ليس يمسك أتى به دفعا لتوهم أن بذل الالفاظ بمعنى عدم صونها عن الفحش كما في قولك بذلت الثوب والله أعلم (قوله ما ارتفع من الخدين) والمراد ههنا جميع أجزاء الوجه فلذا جمع (قوله وفي جعل أفعاله مطلقا الخ) جعل الفعال بمعنى الافعال والظاهر انه جمع فعل بمعنى الشأن ثم انه مما جرت به العادة ان المرء تكون فيه علامات ظاهرة تنبئ عن أوصافه الباطنة حسنة أو قبيحة وأكثر ما تكون في الوجه مثل اتساع الجبهة دليل الذكاء وضيق العين على شدة المكر يقول هذا الممدوح تكاثرت في أجزاء وجهه العلامات الدالة على حسن شؤونه ولما كان وجود دليل الشيء يعتبر وجوداً لذلك الشيء كما في الاشارة والكتابة كانت تلك الشؤون الحسنة في وجهه فكأنه متبرقع بها فالانوار استعارة لتلك العلامات التي يهتدى بها الى تلك النعوت الحسنة كما ان النور كذلك ولما جعل الفعال برقعا لوجهه الذى تزاحمت فيه الانوار وكان المراد بها آثار تلك الانوار كان فيه اشارة الى أن جميع شؤونه حسنة (قوله من حد نصر) ويأتي من باب سما معناه الظهور والانتشار (قوله وترك المتعلق الخ) أى متعلق عم وهو كل أحد وانعامه وهو بكل شيء وفشا وهو في جميع الناس وقوله وأكرمه أى أعلاه وأرفعه

(قوله استعارة بالكناية الخ) حيث شبه العزة وهي ضد المذلة بالفرس صاحب الغرة فى توجه الرغبات الى كل وأضاف الغرة اليها على سبيل التخيل فيصح أن تستعار للطرق الموصلة الى العزة كما أن غرة الفرس أمارة عليه وقول الاصل (بضيائه) ترشيح يصح أن يستعار لارشادات الممدوح الى تلك الطرق (قوله والمقصود دعاؤه الخ) أى فايضاح الله غرة العزة كناية عن ذلك على كل من الاحتمالين وقوله دائما هذا الدوام مستفاد من مقام المدح وسباق الكلام ولاحقه وأيضا كل أحد فى حاجة على الدوام الى العزة أو الارفع منها فتدوم الحاجة الى ايضاح غرتها بضياء الممدوح فتدوم الحاجة اليه (قوله وفيه من المبالغة ما لا يخفى)وجهه انك قد علمت ان الكلام كناية عن احتياج الناس اليه وهي أبلغ من الحقيقة وأيضا تضمن هذا الدعاء ان الغرة وهي البياض الذى في جبهة الفرس أو النوع الاعلى من أنواع العزة فى حاجة الى أن يتضح بضياء هذا الممدوح وكانه بدون هذا الضياء يكون مظلما (قال ورفع علم الخ) العلم يطلق على الراية وعلى الجبل وعلى العلامة ولا يخفاك توجيه الكلام على كل (قوله قرية شعيب) سميت بمدين بن ابراهيم عليه السلام ولم تكن فى سلطان فرعون بينها و بين مصر مسيرة ثمان وقوله مأربة بالفتح والضم (قوله من قبيل لجين الماء) شبه المآرب بمدين وأشار الى وجه الشبه بقوله يوجد عليه الخ يقول اللهم اجعل على الدوام موارد إفضاله أعني الامور التي يرد عليها احسانه ويتعلق بها هى الحاجات الشبيهة بمدين أعني الحاجات التي تقصدها الناس على اختلافهم للارتفاق بالاغراض المترتبة عليها كما ان مدين يقصدها الناس للماء الذى فيها وفى التشبيه اشارة الى أن تلك المآرب ليس للشيطان فيها منزع كما ان مدين لم يكن لفرعون عليها سلطان (قوله والماء والسقي الخ) فليس الماء مقصوداً بالنسبة والظاهر ان هذا الترشيح

ليس باقيا على حقيقته بل الماء مستعار لتلك الاغراض المترتبة على الحاجات والسقي مستعار لمعنى الامداد والتنمية يرشدك الى هذا قوله (يسقون منه المطالب) فان الظاهر ان المراد منها غايات تلك الاغراض

الدرهم وغرة كل شيء أوله وأكرمه فعلى الاول استعارة بالكناية وتخييلية وعلى الثانى حقيقية والمقصود دعاؤه باحتياج الغير اليه دائما وفيه من المبالغة مالا يخفى (مدين) قرية شعيب عليه السلام (والمآرب) جمع مأربة وهى الحاجة واضافة المدين اليه من قبيل لجين الماء والماء والسقي ترشيح لذلك التشبيه (والامة) الجماعة وضمير منه للماء وفيه تلميح الى قوله تعالى (ولما ورد ماء مدين وجد عليه أمة من الناس يسقون) (فان رفعه) عطف على الحقته (والسما كان) كوكبان نيران (من)

والحاصل ان الانسان يحتاج فى تربية بدنه وروحه الي أمور هي المراد من المارب مثل الاموال والمأكل والمشرب وغير ذلك ومثل العلوم والمعارف والاغراض المترتبة على المآرب المرادة من الماء هي بقاء البدن والروح على الوجه الاكمل وهناك مطالب وراء ذلك هي السعادة الدنيوية والاخروية ويندرج فيها التحلي بالاخلاق الجميلة ويحتمل انه شبه المورد بماء مدين واضافة مدين حينئذ الي المآرب اضافة لما يتحقق به وجه الشبه المشار اليه بقوله يوجد عليه الخ والظاهر على هذا ان الضمير فى عليه يعود على المورد (قوله والامة الجماعة) أى كثيفة العدد وقول الاصل من الناس أى من أناس مختلفين فهو ظاهر الفائدة وقوله يسقون بالبناء للفاعل (قوله عطف على الحقته) يقول انه عقب الحاقه هذا الكتاب المنعوت بما علمت بخزانة هذا الممدوح بما سمعت يترتب حصول السعادة لي بنوالي مأمولي من تمام الانتفاع به على قبول هذا الممدوح له وانما أتى بان التي للشك مع أن الكتاب والممدوح كليهما اذ كانا على ماوصف البتة من حصول القبول هضما لنفسه حيث رأى أن كتابه مع أن فيه نورا وهدى للناس الخ ربما لايحظى بقبول هذا الممدوح أو ان المراد من القبول القبول الذي يحمل هذا الممدوح على حمل العامة على الاشتغال بكتابه وذب الحسدة عن تنفير الناس عنه كما يرشد اليه سماك القبول وهذا ليس مقطوعا به * ان قلت لم تجعل الفاء هي المفصحة عن المقدر فيكون المعنى اذا كان الممدوح على ماذكرنا فان قبله حصل بقبوله السعادة (قلت) فى العطف غني عن هذا التقدير وأيضا فى تشبيه القبول بالسماك فى الرفعة وبعد المنال وانه طريق لهداية الناس وانه ثابت لايزول لبنائه على أسباب متينة ثم الاشارة الى ذلك بقوله (رفعه الى) ما يجعل ترتب السعادة على هذا الشرط المذكور واضحا غنياً عن ذلك الشرط المقدر قيل أي اذا كان الحال ما ذكرنا فاني أريد أن أهدي هذا الكتاب الى جناب الممدوح فان رفعه الى سماك القبول فهو غاية المأمول ان لم يرفعه فلا بأس فيه أيضاً لان الله تعالى ولى الاعانة على كل حال وهو الكافي لكل مهم فقوله والله ولى الاعانة الخ جملتان انشائيتان اشارة الى الشق الآخر

من الشرطية ثم هذا حاصل قوله فان رفعه الخ وليت شعري ما معنى قول قائل هنا هذا عطف على الحقته ولعل الباعث على ذلك ان الترديد المذكور ينافي المدائح السابقة ولذلك جعله عطفاً على الحقته لكن لم يتفطن ان الترديد الملحوظ ليس بالنظر الى الممدوح بل بالنظر الى كون كتابه مقبولا عنده اذ الكريم لا يقبل الا ما هو كريم مثله فيحتمل ان يصرف الله تعالى نظره عنه فلا يكون مقبولا عنده ولا يكون هذا نقصاً للممدوح * ثم ان هذا عادة المؤلفين تواضعاً منهم واستمداداً من الواجب جل جلاله وقصراً لهمهم عليه فصرف الكلام عنه وجعله عطفاً بعيد جداً انتهى وأنت خبير بان الكلام على ما ذكره لامحيص فيه عن العطف لان قوله اذا كان الحال الى قوله فان رفعه هو معنى قول الاصل وحين ماحمت حول تحسينه ورمت تزيين سينه وشينه ألحقته الى خزانة هذا المنعوت بتلك الصفات الجسام وقوله فان رفعه الخ هو في كلامه عطف على تلك الشرطية قطعاً فلتكن في كلام الاصل كذلك نعم لو جعل التقدير ما أشرنا اليه في السؤال السابق لكان له وجه وعلمت مافيه وأيضاً الكلام على ما ذكره مع مافيه من تكلف تقدير الشرط يدل كما هو المعتاد في مثله على عدم الاهتمام بقبول الممدوح كقول لمن ترجوا منه أمراً ان أعطيتني إياه فبها والا فالله هو الولي وأيضاً لا يصح ان يكون والله ولي الاعانة الخ جملتين انشائيتين على المعنى الذي ذكره قطعاً حيث جعلهما في معنى التعليل وأيضاً اذا كان الباعث على العطف هو أن الترديد المذكور ينافي المدائح السابقة فهل بالعطف يزول ذلك الترديد كلا وقد أرشدناك الى حقيقة الباعث على العطف المذكور وليت شعري مامعنى قول هذا المتفطن ثم ان هذا عادة المؤلفين تواضعاً الخ وهل هو الا صرير باب أو طنين ذباب يريدون أن يطفؤا به نور الله (قوله السماك الاعزل) بكسر السين والاعزل الخالي عن الرمح والرامح الذي له ماهو شبيه بالرمح والاول من (١٩) منازل القمر بخلاف الثاني ويقال

من الثوابت السماك الاعزل والسماك الرامح واضافته الى القبول كلجين الماء وكذا (كوكب الامل) ولا يخفى مافي ذكر السعادة والكوكب والبرج والشرف من لطافة التلازم الشعرى (والله ولي الاعانة وكفى به وكيلا) جملتان انشائيتان لبيان إنشاء الاستعانة به تعالى والتوكل عليه أورده دفعا لما يوهمه ما سبق من التجائه فى حصول الامل الى قبول الممدوح كتابه رب يسر بالخير (قوله التحرير) في الصحاح النحرير العالم المتقن ونقل عنه النحرير البليغ فى العلم كأنه ينحر الشيء علما وعملا وقد

انهما رجلا الاسد وقوله واضافته الى القبول الخ علمت وجه الشبه ووجهه في كوكب الامل الرفعة والشرف والتركيبان تصح فيهما المكنية وفي اسناد سعد الى الامل مجاز عقلي من نسبة الشيء الي سببه (قوله ولا يخفى مافي ذكر الخ) يريد ان بين السعادة والشرف لزوما من الجانبين وكذا بين الكوكب والبرج وهو واحد البروج الاثنى عشر المختلفة شرفاً ونحوسة بالنسبة الي ابعاض الكواكب (قوله أورده) أي بيان انشاء الخ (قوله دفعاً الخ) أي ففيه من المحسنات التكميل والاحتراس (قال قال الشارح النحرير) هو الفاضل العلامة مسعود التفتازاني أسعده الله بفوز الاماني على ماصرح به كثير من الفضلاء ههنا وقد صرح به المحشى أيضاً في مبحث الايمان بل صرح به الشارح في شرح قول المصنف والمجتهد قد يخطي ويصيب حيث أحال تحقيق بحث الاجتهاد الي التلويح فقال وتمام تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا التلويح في شرح التنقيح وهو أدل دليل على ان الشارح المذكور هو صاحب التلويح وان غفل عنه من غفل عن الصريح وهو المصرح أيضاً في التواريخ الصحيحة ويؤيده أسلوب عبارة الشارح أيضاً على مالا يخفى على من تتبع كتب التفتازاني فلا يلتفت الي ماقيل ههنا كذا أفيد بزيادة وهو يدل على ان هناك نزاعا في نسبة ذلك الشرح الي سعد الدين وهو من الغرابة بمكان (قوله النحرير العالم المتقن) أي المتقن لكل شيء علماً كان أو عملا فلذا حذف المتعلق (قوله البليغ في العلم) أي البالغ الي الكمال فيه فهو من البلوغ كما سيشير اليه لامن البلاغة وخصه بالعلم لانه المناسب المقام أو نظراً الي أن العلوم التي تقصد للعمل لايحصل الكمال فيها الا بكمال العمل كما يشير اليه قوله صلى الله عليه وسلم من عمل بما علم ورثه الله تعالي علم مالم يعلم وقال سفيان بن عيينة أجهل الناس من ترك العمل بما يعلم واعلم الناس من عمل بما يعلم وأفضل الناس أخشعهم لله تعالي وهو صريح في أن العالم اذا لم يعمل بعلمه فليس بعالم في القاموس النحر والنحرير بكسرهما الحاذق الماهر العاقل المجرب المتقن الفطن البصير بكل شيء لانه ينحر العلم نحراً اه وهو ظاهر في ان النحرير يتناول كمال العلم والعمل فلذا قال كأنه ينحر الشيء علماً وعملا أي كأنه مأخوذ من قولك نحر

الشيء الخ على ما سيأتي وعلما وعملا منصوبان على التمييز قيل من نسبة ينحر الى الفاعل أي ينحر علمه وعمله الشيء والاظهر كما يرشد اليه عبارة القاموس انه من النسبة الى المفعول وقوله وقد يقال الخ تحقيق لاستعمال مثل قولك يحر الشيء الخ وقوله أي علمته الخ بيان لحاصل المعنى ويستفاد منه أن استعمال يحر أو نحرت مأخوذا من النحر المماثل للذبح لا شك فيه أنما الكلام فى التحرير فيحتمل أن يكون كذلك ويحتمل أن يكون وضع اصالة لمعنى البليغ فى العلم وأنت خبير بان يحر ونحر أيضا يجوز أن يكونا موضوعين اصالة لمعنى العلم فيكون معنى قولك نحرت الشيء علما علمته علما كاملا ونحرته عملا عملته عملا متقنا فعلما وعملا على هذا نصب على المفعول المطلق (قوله فى اللبة) حال من المبتدا وهو وزان حبة وهى المنحر كاللب وهما أيضا موضع القلادة من الصدر تجمع اللبة على لبات واللب على ألباب والمنحر الوهدة التي فوق الصدر وفيها يحر الابل ومنه الحديث ما يكون الذكاة الا في الحلق واللبة (قوله والمناسبة الغلبة) أى العلاقة بين المعنى المنقول عنه وهو قطع لبة الابل والمنقول اليه وهو كمال العلم الغلبة الموجودة فيهما اذ كما أن قاطع اللبة غالب على ما ينحره ويذبحه كذلك كامل العلم بالشيء غالب على ذلك الشيء فاخذ التحرير للكامل فى العلم من النحر بمعنى قطع اللبة وفى كلام بعض المتأخرين ما يستفاد منه أن المناسبة هى أن النحر يظهر به ما في باطن الحيوان كما ان كمال العلم ينكشف به باطن الشيء وهو أظهر مما ذكره فان هذا المعنى أمس بالمنقول عنه (قوله وانما قال كأنه لعدم الجزم الخ) ان قلت لو قال الخيالي كأنه من ينحر الشيء الخ لكان الامر كما ذكره لكنه لم يقل كذلك بل قال كأنه ينحر الشيء الخ والظاهر من هذا الكلام ان كأن فيه للتشبيه لا للظن فيكون اشارة الى وجود العلاقة التامة بين المعنى المأخوذ منه والمعنى المراد حتي أن الكامل في العلم بشيء لغلبة علمه بذلك الشيء أو لاطلاعه على مافي باطن المعلوم كأنه

ينحره أي يذبحه فلم يعدل عن هذا المتبادر قلت لامرين الاول لو جعلت كأن للتشبيه أفاد الكلام الجزم بان التحرير مأخوذ باعتبار أصل اللغة من النحر وهو في حيز المنع ولو جعلت للظن أفاد الاخذ على سبيل الاحتمال مع الاشارة الى العلاقة فلا يتوجه عليه المنع والثاني أن قول الخيالي وما يقال انه لفظ يوناني فغير ثابت يدل على ان كأن للظن ليفيد احتمال ما ذكره القائل ولو جعلت للتشبيه لكان المناسب أن يقول فباطل بدل قوله فغير ثابت (قوله مما لا يظهر لموجه) نفى الظهور ولم ينف أصل الوجه لما سيذكره من التوجيه وقد علمت توجيه العموم فقوله لان المأخوذ في التحرير الخ ممنوع وعلى تسليمه نقول ان اعتبار العمل لكون كمال العلم لا يحصل الا بالعمل بموجبه ومقتضاه ألا ترى أن عالم الطب لا يكون متقنا في علم الطب الا بالعمل به واستعماله مسائله في المعالجة وكذا عالم معاملات الفقه وعباداته أوان المراد من العمل عمل القوة المفكرة أي تصرفاتها بتركيب المقدمات وتحليلها ومن العلم في قوله علما نفس العلم بالمعلومات لا مع الترتيب وهذا اولى مما ذكره كما لا يخفى وان كان صحيحا فان المراد من مزاولة العلم وتكراره كثرة التفاتات النفس الى الصور المخزونة في خزائنها ولا شك أن هذه الالتفاتات عمل من أعمال النفس فانها توجهاتها نحو العلوم وقد توهم مولانا خالد فساد ماقاله المحشي فقال وما ترجاه لا يرجى عندي صحته وهو غير صحيح والله أعلم (قوله أى جازاه على عمله) فسره بذلك لان عامل لا يصح أن يكون من عاملت كذا بمعنى سلومته بالعمل كما فى القاموس ولا من المعاملة التي هي العمل من الجانبين لان العمل وان كان هو الفعل ولله أفعال كثيرة فاسناده اليه صحيح كما في قوله مما عملت أيدينا واختصاصه بعمل الجوارح انما هو في المسند الى غيره كما صرح به فالمشاركة فيه متصورة على معنى أن للعبد فعلا هو الطاعة كالتأليف ولله فعلا هو المجازاة الا أن المشاركة ههنا غير مرادة قطعا لان عامله الله جملة دعائية لطلب المجازاة من الله تبارك وتعالى فتأمل فانه دقيق وبالتأمل حقيق (قوله على عمله) يشير بهذا الى أن المشاكلة هنا تقديرية كما في قوله

يقال نحرت كتاب كذا علما أى علمته حق العلم كذا ذكره الجاربردى فى شرح الكشاف وما يقال انه يوناني فغير ثابت انتهى يعني ان التحرير بالمعنى المذكور مأخوذ باعتبار أصل اللغة من النحر وهو فى اللبة مثل الذبح فى الحلق والمناسبة الغلبة وانما قال كأنه لعدم الجزم بالاخذ لجواز أن يكون موضوعا لهذا المعنى بالاصالة لكن تعميم التحرير بحيث يشمل العلم والعمل مما لا يظهر له وجه لان المأخوذ فى التحرير ليس الا كمال العلم ولعل المراد به مزاولة العلم وتكراره فان الاتقان والبلوغ الى الكمال لا يحصل الا بهما (قوله عامله الخ) أى جازاه على عمله

تعالى صيغة الله لاتحقيقية كما في ومكروا ومكر الله وكما في قوله الله يستهزئ بهم فان معناه يجازيهم على استهزائهم فسمي جزاء الاستهزاء استهزاء مشاكلة (قوله المعاملة هنا بمعنى العمل) يريد أن هيئة فاعل هنا ليست للمشاركة كما في كارمته وجاذبته الثوب بل بمعنى فعل وهو نسبة أصل الفعل الى فاعله كما في سافرت وجاوزت وواعدت وداضت وظاهر كلامهم أن استعمال هيئة فاعل بمعنى فعل حقيقة فقول مولانا خالد فيه أنه لم يسمع عامل بمعنى عمل غير صحيح لان الكلام باعتبار الهيئة وهو مسموع كما علمت وكذا ما ذكره في الجواب بقوله انه مجاز وهو غير موقوف على السماع لانك علمت أنه حقيقة مسموعة (قوله اختارها للتعدية الخ) يحتمل أن معناه اختار التعبير بعامل عن التعبير بعمل للمبالغة فان زيادة الحروف تدل على زيادة المعنى وللتعدية فان عمل لا يتعدى الى الشخص المجازى وان كانت متعدية فصيغ عامل ليتعدى هذه التعدية المخصوصة المفقودة في عمل وهذا نظير جاذبته الثوب فان جذب يتعدى وهيئة فاعل اكسبته تعدية أخرى ويحتمل أن معناه اختار التعبير بعامل دون عمل ودون جازاه أما الاول فللتعدية وأما الثاني فللمبالغة فان في عامل المشاكلة الآتية وهي أبلغ كما سيأتي وعلى كل يسقط قول مولانا خالد فيه ان العمل ايضا متعد ولا حاجة لما ذكره في الجواب بقوله ان وجه اختيار المعاملة مجموع التعدية والمبالغة لا التعدية فقط فانه دغدغة لا تخفاك (قوله ملتبسا بلطفه) من ملابسة العام للخاص ان أريد من اللطف الاحسان وان أريد ارادة الاحسان فمن ملابسة المسبب للسبب فاذا حمل اللطف على معنى الحسنات والنعم المجزى بها فالظاهر أن الباء لمجرد التعدية (قوله بطريق المشاكلة) هي هنا مجاز من باب اطلاق اسم الملزوم على لازمه أو السبب على المسبب وتسمية الجزاء على الفعل باسم الفعل مشاكلة كثيرة كما في قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به وقال الشاعر

﴿ الا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا ﴾

ونكتته الاشارة الى تمام الارتباط بين الفعل وجزائه وان الثانى لا يتخلف عن الاول فكانه عينه * ان قلت

المعاملة هنا بمعنى العمل اختارها للتعدية والمبالغة ملتبسا بلطفه سمي جزاء العمل عملا بطريق المشاكلة ثم بني منه صيغة المفاعلة

كيف تصور المشاكلة والعمل كما فى القاموس يطلق على مطلق الفعل كما يطلق على المهنة وهي الخدمة وفي المصباح عملته اعمله عملا صنعته والصنعة تنسب اليه تعالى كما في الحديث ان الله صانع كل صانع وصنعته وقوله جل شأنه واصطنعتك لنفسي وفيه ايضا الفاعل عامل قلت لما كان العمل يطلق على معنى أخص من مطلق الفعل حتى ادعى بعض اللغويين انه ما يصدر عن الحيوان بقصده كما نقله السعد في شرح الاربعين صح أن يلاحظ هذا المعنى في جريان المشاكلة كما ذكروه في قوله تعالى تعلم مافي نفسي ولا أعلم ما في نفسك فان النفس تطلق بمعنى الذات وحينئذ لامشاكلة كما في الحديث سبحانك لا نحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك والمشاكلة انما هي باعتبار أنها تطلق بمعني القلب والضمير فمحصله أن اطلاق العمل على الجزاء مجاز باعتبار أنه منقول من المعنى الذي يخص الحيوان فلامعنى حينئذ لايراد مولانا خالد على قول المحشى المعاملة بمعنى العمل ان العمل انما يستعمل في الجوارح كما صرح به شراح الحديث حتى يحتاج الى الجواب عنه بقوله اللهم الا أن يقال المراد من العمل جزاؤه كما نص عليه لكنه يستلزم التجوز في المجاز فالاولى أن يقول المعاملة بمعنى جزاء العمل والاعطاء مثلا انتهى على أن قوله يستلزم التجوز في المجاز غير مسلم فانك علمت أن استعمال فاعل بمعنى فعل حقيقة لامجاز كما هو ظاهر كلامهم ولو سلم فليس هذا من باب التجوز في المجاز فان مورد المجازين مختلف فان الاول باعتبار هيئة عامل والثاني باعتبار مادته ولو سلم فنقول التحقيق جواز التجوز في المجاز كما هو مقرر في محله وليت شعري ما وجه قوله فالاولى الخ وهو بمعنى كلام المحشي وعبارته أولى لجريانها على قانون التفسير فانه بين أولا معنى الهيئة ثم اشتغل ببيان معنى المادة وبتقرير هذا المقام على ذلك الوجه تعلم حال قوله على أنه لا حاجة الى هذه التكلفات تفاديا عن المشاركة فقد صرحت الايات والاخبار بنسبة البيع والشراء اليه تعالى على طريق التمثيل قال الله تعالى ان الله اشترى من المؤمنين وفي الحديث تأجرهم فأغلي لهم الثمن فراجع الكشاف في تفسير الآية المارة وسائر التفاسير فاني لم أر أحداً منهم أول المعاملة بالعمل انتهى كلامه فانك قد علمت ان الداعي لجعل عامل لمعنى عمل ليس عدم وجود المشاركة بل انه جملة دعائية لطلب المجازاة وقد راجعنا الكشاف وسائر التفاسير فلم نر أحداً تعرض لكون المعاملة بمعنى العمل أم لا واى

داعية لهم في ذلك وكأنه اشتبه عليه لفظ المعاملة بمعناها بقي أن بعض الناظرين هنا قال والظاهر أن لفظ عامل مولد اذ الموجود في الصحاح وغيره من لفظ العمل التعمل والتعميل والاستعمال اهـ وهو باطل في القاموس عامله سامه بالعمل وفي المصباح وعاملته في كلام أهل الامصار يراد به التصرف من البيع ونحوه وقال الصغاني المعاملة في كلام أهل العراق هي المساقاة في لغة الحجازيين اهـ فكيف مع هذا يدعي أنه مولد اللهم عاملنا بلطفك (قوله والخطير ما له قدر) في المصباح خطر الرجل يخطر خطرا وزان شرف شرفا اذا ارتفع قدره ومنزلته فهو خطير ويقال أيضا في الحقير حكاه أبو زيد اهـ (قوله لفظ التيمن) أي تلك المادة سواء كانت في هيئة الفعل أو اسم الفاعل أو غيرهما (قوله اشارة الى أن المتعلق الخ) اعلم أن جميع حروف الجر مشتركة في الدلالة على افضاء معنى الفعل وايصاله الى مجرورها فان تمحض لذلك الافضاء من غير دلالة على خصوصية زائدة كالابتداء والظرفية والاستعلاء فذكر الحرف يسمي صلة عندهم وان دل على خصوصية زائدة فهو مسمي باسم تلك الخصوصية كباء الالصاق وباء المصاحبة والاستعانة الى غير ذلك وباء الملابسة هي باء المصاحبة وهي ما يدل على مصاحبة أحد المعمولين بالآخر الذى هو المجرور مطلقا سواء كانت تلك المصاحبة في معنى العامل وان لم يكن في زمانه كما في قولهم خرج زيد بعشيرته اذا خرج هو قبل الظهر وعشيرته بعد العصر مثلا أو كانت في زمان العامل وان لم يكن في نفس العامل كما في باء البسملة المتعلقة بالافعال الخاصة نحو اقرأ أو آكل بسم الله فان الاسم لا يكون قارئا أو آكلا لكن يكون مصاحبا للمتكلم في زمان القراءة والاكل وباء الالصاق هو القسم الثاني أعني ما يدل على التصاقهما في زمان العامل سواء اشتركا في نفس العامل كما في قولك اشتريت الفرس بسرجه اذا اشتريتهما بصفقة واحدة أو لم يشتركا كما في قولهم مررت بزيد فان زيدا ليس بمار كالمتكلم لكنهما متلاصقان في وقت المرور ولذا قالوا أن باء المصاحبة أعم من باء الالصاق اذا تقدر هذا فاعلم أن الباء ان قدر متعلقها متلبسا

(٢٢)

لا تكون للملابسة والا لزم أن الشخص ملابس للاسم في معنى التلبس أو زمانه ولا يحصل له واذا

والخطير ماله قدر كذا في الصحاح (قوله بعد ما تيمن بالتسمية) كلمة ما مصدرية وفي زيادة لفظة التيمن اشارة الى أن المتعلق الحقيقي للباء في بسم الله متروك أعني ملتبسا ومتبركا وما قيل ان متعلق الباء ابتدئ ليس معناه أن الجار والمجرور ظرف لغو واقع موقع المفعول لابتدئ بل المراد به ظرف مستقر واقع موقع الحال والعامل فيها ابتدئ كذا أفاده الشارح في حواشي التلويح

تعلقت بمتبركا لا تكون للاستعانة كما في قولك استعنت بالقلم بخلاف كتبت بالقلم بل هي فيهما لمجرد الصلة وكلام المحشي (هي) مفروض فيما اذا قدر ابتدىء ونحوه لا اقرأ أو أؤلف أو آكل ونحوه من كل ما يدل على ما جعلت التسمية مبدأ له فانك اذا قدرت شيأ من هذه الافعال الخاصة وعلقت الباء به على معنى الملابسة أو الاستعانة أو الالصاق حصل المقصود من التبرك بالاسم في جميع أجزاء الفعل من غير حاجة الى جعل الباء واقعة موقع الحال بخلاف ما اذا قدرت ابتديء كما سيتضح ووجه الاشارة انه لما علق الباء بتيمن دل على أنها ليست باء الاستعانة كما علمت وهذا انما يكون عند تقدير ابتدىء اذ لو قدر اقرأ أو نحوه صح كونها للاستعانة ومتى قدر ابتدء كان هو المتعلق في الظاهر والمتعلق الحقيقي وهو لفظ التيمن متروكا (قوله ظرف لغو) منظور فيه الى ما بعد التصريح بالمتعلق أعنى ابتديء فعلى تقدير كونه عاملا فيه يكون الظرف لغواً لذكر عامله وقوله واقع موقع المفعول لم يقل مفعول لان المفعول في الاصطلاح اسم منصوب وكذا قوله موقع الحال و(قوله بل المراد به ظرف مستقر) أي محذوف العامل وهذا مبنى على ما حققه السيد السند في حاشية الكشاف من أن الظرف المستقر ما كان متعلقه مقدرا سواء كان عاماً كقولنا زيد في الدار أي حاصل أو خاصا كقولنا زيد على الفرس أو من العلماء أو في البصرة أي راكب أو معدود أو مقيم لانه استقر فيه معنى العامل وفهم منه واللغو ما يقابله لا على ما هو المشهور بين النحاة من أن الظرف المستقر ما كان متعلقه مقدرا عاماً واللغو ما يقابله ثم اعلم أن كون الظرف لغواً لابتدأ زعمه بعض النحويين وقال ان تقدير الابتداء أولى فيقال مثلا بسم الله ابتدأ القراءة أو الحلول أو الارتحال واستشهد لذلك بوجهين ذكرهما السيد الشريف مع ردهما في الحواشي المذكورة مختارا أولوية تقدير اقرأ أو نحوه قال ان تقدير خصوصيات الافعال أمس بالمقام وأوفى بتأدية المرام فانك اذا قدرت اقرأ دل على تلبس القراءة كلها بالتسمية على وجه التبرك أو الاستعانة وان قدرت ابتدىء القراءة أفاد تلبس ابتداء القراءة بها اهـ وعلى ما

ذ كره صاحب التلويح من جعله ظرفا مستقراً اذا قدر ابتدئ يستوى التقديران في افادة المعنى المقصود فانظر (قوله ووجه ذلك) أي كونه ظرفا مستقراً لا لغواً وحاصله أنك اذا قدرت أبتدىء وجعلت الظرف لغوا على معنى الاستعانة أفاد ان المستعان فيه هو ابتداء القراءة أو الاكل مثلا أو على معنى الملابسة أفاد ان مصاحبة الفاعل للمجرور انما هو في معنى العامل أعنى الابتداء أوفي زمانه والمقصود الاستعانة في جميع أجزاء الفعل وكذا المصاحبة فاذا جعل الظرف مستقراً كان المعنى ابتدى متلبسا بالاسم فى التأليف أوزمانه لامتلبسا به فى الابتداء أوزمانه أومستعينا به في التأليف لافي ابتدائه وهذا هو المقصود وانت بعد هذا تعلم ان ماقيل هنا من أن ماذكره المحشي فيه اختلال من وجوه فرية بلا مرية والله أعلم (قوله أي فى ذكر الحمد بعد الخ) أي بعدها من غير فاصل وقوله فان مدخول الباء هو المعقب علة للتفسير والمعقب بالكسر معناه الآتي عقب الشيء وان كان أصله الذي يفعل التعقيب (قوله فان قلت الخ) حاصله ان قول المحشى قال الشارح بعدماتيمن الخ يغنى عن قوله في تعقيب التسمية الخ اذ هو بمعناه فيكون الثاني مستدركا والاولى أن يقول عقب قوله الحمدلله اقتداء الخ وما قيل ان غايته انه من وضع الظاهر موضع المضمر وليس من الاستدراك في شيء مدفوع بانه محض تكرار لاغناء الاول كما علمت بخلاف وضع الظاهر موضع المضمر فانه لا يكون الاحيث تدع الضرورة لاعادة المذكور أولا كما في قوله الحاقة ماالحاقة وما أدراك ماالحاقة نعم يقال ان قوله بعد ماتيمن الخ أعم من قوله فى تعقيب التسمية الخ وهذا وجه لدفع الاستدراك حاصله ان النكتة الاولى وكذا الثانية لما لم ينتظما مع قوله بعد ماتيمن الخ فان اسلوب الكتاب وماانعقد عليه الاجماع هو التعقيب والبعدية مطلقة تصدق بصورتين في احداهما الاقتداء والعمل بهما انعقد عليه الاجماع دون الثانية فيكون قوله في تعقيب الخ جاريا مجرى تقييد المطلق وليس هذا من الاستدراك في شيء وأيضا لواقتصر على قوله قال بعدماتيمن الخ لربما توهم منه ان للتيمن مدخلا فى تحقيق

هذه النكات وليس كذلك فان النكتة الاولى أعنى الاقتداء باسلوب الكتاب وطريقته ان أريد من الاسلوب طريقته

ووجه ذلك بان المقصود التبرك فى تصنيف الكتاب كله باسم الله لامجرد اوله (قوله فى تعقيب الخ) أي في ذكر الحمد بعد التسمية فان مدخول الباء هو المعقب فان قلت هذه العبارة بعد قوله بعد ماتيمن بالتسمية مستدركة قلت ربما يتوهم من ذلك ان النكات انما هي فى ايراد الحمد لله بخصوصه وليس كذلك فان ايراد التحميد مطلقا بعد التسمية يتضمن النكات المذكورة وان تلك النكات انما

في ذكر الحمد والتسمية بان يكون الاول عقب الثاني فناطها نفس التعقيب وان أريد طريقته فى البدء بان يذكر الحمد والتسمية مع كون الاول عقبا فناطها ذكرهما مع التعقيب والنكتة الثانية مناطها نفس التعقيب فانه الذى انعقد عليه الاجماع ومناط الثالثة ذكرهما ولما قال فى تعقيب التسمية الخ واصدر الكلام بكلمة فى انتظمت النكات فان فى التعقيب نفسه العمل بما انعقد عليه الاجماع والاقتداء بالاسلوب على الاحتمال الاول فيه وفى التعقيب ومايتضمنه أعنى ذكرهما الاقتداء بالاسلوب على الاحتمال الثانى فيه وفيما يتضمنه التعقيب فقط أعنى الذكر الامتثال للحديثين (قوله قلت ربما يتوهم من ذلك الخ) حاصله دفع الاستدراك بامرين الاول انه لواقتصر على قوله قال بعد ماتيمن بالتسمية الخ لربما توهم منه ان مناط تحقيق النكات المذكورة ذكر الحمد بخصوص الجملة الاسمية أعنى قوله الحمد لله فانه مقول قال وليس كذلك فان ذكر الحمد بعد التسمية بأي صيغة سواء كانت اسمية أوفعلية أولم يذكر مادة ح م د بل ذكر بعض الصفات الكمالية على مافى عنوان بعض الخطب وان كان الحمد بهذا المعنى حاصلا فى التسمية اذ الكلام فى ذكره بعدها يحقق تلك النكات بخلاف قوله فى تعقيب الخ فان معناه فى ذكر الحمد باي صيغة كانت بعد التسمية فنزله مماقبله منزلة تحرير المدعي منه فلا استدراك فقوله يتضمن النكات معناه يحققها ويفيدها على الوجه الذي علمته (الامر الثاني) ان قوله قال بعدماتيمن الخ لنظير قول الشارح فى المطول (افتتح المصنف كتابه بعدالتيمن بالتسمية بحمد الله) وقدقررها بعض المحققين على معنى ذكر الحمد بعد التسمية دون أن يذكر شيئا آخر بدله فيكون محصلها انما وجب ذكر الحمد للاقتداء وللعمل مما انعقد عليه الاجماع ولامتثال الحديثين فيكون المقصود بهذه النكات توجيه ذكر الحمد فقط دون غيره بدله من غير تعرض لذكر التسمية وليس كذلك فان الاجماع لم يحقق انعقاده الا على انه اذا ذكر الحمد لايذكر الاعقب التسمية ومحصله انعقد الاجماع على التعقيب وأما وجوب أن يذكر الحمد بعد التسمية ولايترك الى غيره فلم تحقق انعقاد الاجماع عليه ألا ترى ان كثيراً من

المصنفين يقتصرون على التسمية ودعوى انهم آتوا بالحمد لفظا لادليل عليها وحينئذ لم ينتظم قوله وعمل بما انعقد عليه الاجماع على هـذا المعنى الذي احتمله قوله قال الخ بخـلاف قوله في تعقيب التسمية الخ فانه صريح في جريان هـذه النكتة على نفس التعقيب وأما نكتة أمتثال الحديثين فناطها ذكرهما معا لاخصوص ذكر الحمد فنظرا لهذا الاحتمال كان اللازم أن يقول وامتثال لحديث الحمد والمقال في تعقيب التسمية الخ وظاهر ان التعقيب يتضمن ذكرهما معا فهو باعتبار مايتضمنه ينتظم مع قوله وامتثال لحديثي الابتداء ولم يتعرض لنكتة الاقتداء لظهور انتظامها أيضا على هذا الاحتمال فان الاقتداء يوجب ذكر الحمد دون غيره فقوله وان تلك النكات عطف على قوله ان النكات فيلاحظ فيه مالوحظ في المعطوف عليه وهو قوله وليس كذلك على ماقال الشارح في المطول (اذا عطف على مقيد بشيء فالظاهر تقييد المعطوف أيضا بذلك الشيء) فقوله اذ لاخفاء في ان الاجماع الخ كما في بعض النسخ علة لذلك المقـدر وفي بعضها ولاخفاء وهو واضح وانت بتدبرك فيما تلونا تعلم فساد ماقيل فيه مافيه أما أولا فلان قياس العبارة المذكورة هاهنا على مافي المطول قياس مع الفارق لان المعنى الذي أشار اليـه الفاضل الهروي هو مقتضى قوله هنالك افتتح وقد فات هاهنا وأما ثانيا فلئن سلم ان المعنى المذكور محتمل هاهنا فذلك مستفاد أيضا من التعقيب الذي ذكره ثانيا اذ التعقيب يقتضي أن يذكر المعقب بكسر القاف بعد المعقب ولايذكر بعده شيء آخر والا لفات التعقيب فما هو جوابه فهو جوابنا وأما ثالثا فلانا لانسلم عدم انعقاد الاجماع على انه لابد من ذكر الحمد بعد التسمية من غير أن يذكر بعـدها أمر آخر وانا لانسلم ان ليس الامتثال بالحديثين في ذكر الحمـد دون أمر آخر بل في ذكرهما لانك اذا فتشت تجد الخطب كلها إما أن يكون الحمد فيها مذكوراً بعد التسمية بدون أن يذكر بعد التسميـة هنالك شيء آخر أصلا كما هو الاكثر أو ذكر فيها أشياء بعـد التسمية ثم ذكر الحمـد لكنها أي الاشياء المذكورة متعلقة بالحمد المذكور بعدها بوجه من الوجوه فالتعقيب متحقق أيضا قطعا انتهى فانك قد علمت ان محصل المعنى الذي أشار اليه الهروي هو وجوب ذكر الحمد وعدم العدول عنه الى غيره لاذكره من غير أن يذكر قبله شيء حتى يكون مقتضي قول المطول افتتح على ان المراد الافتتاح الاضافي كما هو ظاهر فسقط الاعتراض الاول وكذا الثاني وأما قوله وأما ثالثا فلانا لانسلم الخ فقد علمت انا ندعي عدم العلم بتحقق انعقاد هذا الاجماع لاالعلم بعـدم تحققه فلا وجه لهذا المنع ولوادعيناه فوجهه اقتصار كثير من المصنفين على التسمية الى آخر ماسمعت وقوله وانا لانسلم ان ليس الامتثال بالحديثين الخ من مفاسد قلة التدبر نعوذ بالله من ظلمات الاوهام (قوله قال المحشي الخ) هو قول احمد الشرواني احمـد بن خضر كما نبهناك في الديباجـة وحاصله ان قوله بعد التيمن بالتسمية ربما أوهم أن التيمن مدخلا في الاقتداء وقد علمت ان مناطه على مجرد تعقيب التسمية بالتحميد أو ذكرهما على وجه التعقيب فلا اقتداء في تعقيب التيمن من حيث انه تعقيب التيمن لان التيمن ظاهر عدم تصوره في حق الله سبحانه ونحن لوفرضنا أن بسملة الكتاب وحمده على لسان الله جل شأنه بان يكون الغرض من البسملة لازمها من الثناء عليه تعالى كان الاقتداء بحاله فان مداره على أن يكون صورة فعل المقتدي هي صورة فعل المقتدي به وان تباعد الغرض من الفعلين كما في اقتداء النافل بالمفترض ولما قال في تعقيب التسمية بالتحميد وأصدر الكلام بكلمة في يندفع هذا ولو صرح معه بلفظ التيمن بان يقول في تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد لان المعنى حينئذ ان في تعقيب التيمن الخ اقتداء أعم من أن يكون الاقتداء في نفس مدخول الباء أو في مضمونه وكما اندفع بهذا ذلك التوهم اندفع به أيضا توهم ان لكون ذكر الحمد بعد التيمن مدخلا في الامتثال بالحديثين وليس بلازم بل مداره ذكرهما وبتقرير كلامه على هـذا الوجه يندفع عنه ما أورده عليه المحشي وغيره فتدبر

هي في ايراد التحميد بعد التسمية واختياره على شيء آخر من غير ان يكون لذكر التسمية مدخل اذ يجوز أن يكون معني العبارة المذكورة قال الشارح بعد التسمية الحمد لله ولم يورد بعده شيئا آخر لكذا على ماقاله الفاضل الهروي في حواشيه على المطول ان معني قوله افتتح كتابه بعد التيمن بالتسمية بحمد الله انه افتتح بعد التيمن بالتسمية بالحمد لله ولم يورد بعـده شيئا آخر الى آخره اذلا خفاء في ان الاجماع لم ينعقد على انه لابد من ذكر الحمدلله بعد التسمية ولايذكر بعدها أمر آخر بل على انه اذا ذكر الحمد ذكر بعد التسمية على مايدل عليه كلام الشارح في التلويح وان ليس الامتثال بالحديثين في ذكر الحمد دون أمر آخر بل في ذكرهما * قال المحشي المدقق انما ذكره بعد قوله بعد التيمن بالتسمية

(وانه)

(قوله ذكر الفاضل البيضاوي الخ) عبارته بعد ان اختار ان الباء في بسم باء الالة وقيل الباء للمصاحبة والمعنى متبركا باسم الله تعالى اقرأ وهذا وما بعده مقول على السنة العباد ليعلموا كيف يتبرك باسمه ويحمد على نعمه ويسأل من فضله اه ومراده من المصاحبة الملابسه كما أشار عليه المحشي ونبهاك عليه وملابسة القراءة للاسم انما هي على وجه التبرك والتيمن به فلذا قال والمعنى متبركا باسم الله تعالى فالتحميد في الكتاب المجيد على هذا القول يكون بعد التيمن بالتسمية كما فيما نحن فيه فلذا قال المحشي بعد حمل الباء في التسمية على الملابسة أى بعد ذكره القول بانها للملابسة وقول البيضاوي وهذا وما بعده مقول الخ جواب سؤال نشأ من الكلام السابق فانه لما بين أن الباء للاستعانة والمصاحبة ورد كيف تصح الاستعانة والتيمن من الله تعالى أجاب بانه مقول على السنة العباد تعليما لهم فكانه تعالى قال لهم قولوا باسم الله والحمد لله واياك نعبد الخ فمثله مثل انشاد الشعر على لسان الغير قوله فعلى هذا يتحقق الخ حاصله انك قدعلمت من جواب البيضاوى صحة ان يكون التحميد فى كلام الله تعالى بعدالتيمن بالتسمية والخيالى انما يقول اقتداء باسلوب الكتاب المجيد فلا يضرنا عدم تصور التيمن في حقه تعالى وقد علمت عدم نهوضه فانه على فرض ان التسمية وكذا الحمد مقول على لسان الله يتحقق الاقتداء باعتبار صورة الفعل مع أنه حينئذ لا تيمن لعدم تصوره فى حق الملك المجيد فلا يكون في تعقيب التيمن من حيث أنه كذلك اقتداء تأمله فانه نفيس (قوله ان كل واحدمن النكات مستقل) أي كل واحد من الثلاث مستقل فى توجيه مدعى المحشي بخلافه على ما قيل فان المفيد توجيه المدعي بمجموع الثلاثة وكل واحد مرتبط بجزء المدعي (قوله فان التعقيب الخ) هذا مبنى على أول الاحتمالين في الاسلوب (٢٥) لا يقال الاقتداء باسلوب الكتاب نفس التعقيب على هذا وكذا العمل بما انعقد عليه الاجماع فيلزم ظرفية الشئ فى نفسه لانانقول يكفى التغاير الاعتباري كما في قولك ضربت ابني تأديباً فالتعقيب باعتبار ذاته ظرف وسبب وباعتبار محاكاته لهيئة الكتاب المجيد مظروف وغاية وكذا يقال في قوله وعمل

لانه لا اقتداء فى تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد اذلا معني للتيمن فى حق الملك المجيد * أقول ذكر الفاضل البيضاوي فى تفسير الفاتحة بعدحمل الباء فى التسمية على الملابسة هذا أي التسمية وما بعدها الى آخر السورة مقول على السنة العباد فعلى هذا يتحقق تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد في الكلام المجيد بدون لزوم التيمن في حق الملك المجيد ثم لايخفى على ذي فطنة ان كل واحد من النكات مستقل فان التعقيب أسلوب الكتاب المجيد ومما انعقد عليه الاجماع وان لم ينعقد على ذكرهما وفيه امتثال بحديثي الابتداء فلا حاجة الى ماقيل ههنا أمور ثلاثة (أحدها) الابتداء بالتسمية (الثانى) تأخير التحميد عن التسمية (والثالث) جمع التسمية والتحميد وفى الاول عمل بما شاع وفي الثاني اقتداء باسلوب الكتاب وفي الثالث امتثال بالحديثين ومما ذكرنا ظهر انه ليس ترك التحميد بعد التسمية على ما فعله بعض

ولو لوحظ أن المعنى قصد الاقتداء وقصد العمل انعكست الظرفية وكان التغاير بين الظرف والمظروف ذاتيا فيصح أن يكون النكتة سببا أو غاية وانما قال وفيه امتثال الحديثين ولم يقل كسابقه وامتثال الحديثين لانك علمت أن مناط الامتثال ذكرهما لا التعقيب نعم التعقيب يتضمن الذكر فيكون الامتثال فيه (قوله فلا حاجة الى ما قيل) القائل هو الفاضل الحلبي بالحاء المهملة في حاشيته بحر الافكار وادعى بعضهم نسبة هذا القول للخيالى وقد نقل هذا القيل هكذا الاول التسمية الثانى الجمع بينها وبين التحميد الثالث تعقيبها به فالاقتداء اشارة الى علة الاول والعمل اشارة الى علة الثالث والامتثال اشارة الى علة الثانى وانما أخر الامتثال عن العمل لارتباط قوله وما يتوهم الخ به وعلى ما قال المحشي لا وجه لتقديم الاقتداء على العمل والذي دعى هذا القائل الى ذلك ما ذكره من أن النكتة الاخيرة لا تستقل في توجيه التعقيب لان الامتثال يكون بذكرهما ولو من غير تعقيب وهذا لا يصلح أن يكون وجها لتفريق النكتة الاولى والثانية فحيث صلح كل منهما لما يصلح له الآخر وهو التعقيب كما أشار له المحشي فالتخصيص بلا مخصص وايضا نحن انما جعلنا الامتثال توجيها لما يتضمنه التعقيب أعنى ذكرهما لا لنفس التعقيب وقد أشار المحشي الى هذا أيضا بقوله وفيه امتثال الحديثين والله أعلم (قوله ومما ذكرنا ظهر الخ) من قولنا سابقا بل على أنه اذا ذكر الحمد ذكر بعد التسمية ولا حقا وان لم ينعقد على ذكرهما وهذا شروع في الجواب عما يقال كلام الخيالي يتضمن أن فى ترك تعقيب التسمية بالتحميد مخالفة لاسلوب الكتاب المجيد وخرقاً للاجماع وتركا لامتثال الحديثين أما مخالفة الاسلوب

فلا شيء فيها سوى ترك المستحسن لانه فرق بين مخالفة الكتاب ومخالفة اسلوبه ومن هنا تبين لك نكتة قوله اقتداء باسلوب الكتاب دون قوله اقتداء بالكتاب وأما خرق الاجماع وترك امتثال الحديث فلا يليق وقوعه من الاجلة الذين اقتصروا على البسملة مثل الامام المزني في مختصره والبخارى في جامعه وحاصل ما ذكره أن الاقتصار على التسمية ليس خرقا للاجماع لانه انما انعقد على التعقيب لاعلى ذكرهما ولا يلزم منه ترك الامتثال اما أولا فلان حديث التحميد ضعيف كما صرح به بعض المحدثين فلا ينهض حجة على طلب الابتداء بالتحميد حتى يطلب امتثاله واما ثانيا فعلى تسليم صحته نقول ان التسمية فيها امتثال حديث التحميد اما لان التحميد محمول على مطلق ذكر الله كما قاله الامام النووي واما لان التحميد حقيقته اظهار صفات الكمال وهو حاصل في التسمية قال الشريف في حواشي المطالع اعلم ان القول المخصوص ليس حمدا بخصوصه بل لانه دال على صفة الكمال ومظهر لها ومن ثمة قال بعض المحققين من الصوفية حقيقة الحمد اظهار الصفات الكمالية وذلك قد يكون بالقول كما عرفت وقد يكون بالفعل وهذا اقوى لان الافعال التي هي آثار السخاوة تدل عليها دلالة قطعية لايتصور فيها تخلف بخلاف الاقوال فان دلالتها عليها وضعية قد يتخلف عنها مدلولها ومن هذا القبيل حمد الله تعالى وثناؤه على ذاته وذلك انه تعالى حين بسط بساط الوجود على ممكنات لاتحصى ووضع عليه موائد كرمه التي لاتتناهى فقد كشف عن صفات كماله واظهرها بدلالات قطعية تفصيلية غير متناهية فان كل ذرة من ذرات الوجود تدل عليها ولا يتصور في العبارات مثل هذه الدلالات ومن ثمة قال النبي صلى الله عليه وسلم لااحصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك (**قوله** فمدفوع لانه صرح بعض الخ) هو شيخ الاسلام خاتمة الحفاظ ابن حجر العسقلاني اعلم ان ابن السبكي في طبقاته بعد ان اطنب البيان في توجيه صحة حديث التحميد وصلاحيته للحجية وذكر ان الاضطراب الذى وقع في سنده ومتنه لا يؤثر في ذلك قال وليس لاحد ان يقول ان البخارى لم يحمد عند ابتدائه الا ان ثبت عنده انه لم يقل ذلك لا لفظا ولا غير لفظ وانقلاب البحر زئبقا في نظر ذى النهي أقرب من ثبوت ذلك على البخاري والمزني

المصنفين خرقا للاجماع لانه انما انعقد على التعقيب واما لزوم عدم الامتثال فمدفوع لانه صرح بعض شراح البخاري بان في صحة حديث التحميد مقالا فلا يصلح للحجية وقد وقع كتب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الى الملوك وكتبه للقضاة مفتتحة بالتسمية دون التحميد ولانه ذكر الامام النووي

في

وقد قال الخطيب ابو بكر الحافظ رحمه الله في جامعه انه رأى كثيرا من خط الامام احمد رضى الله عنه فيه ذكر النبي صلى الله عليه وسلم وليست الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم مكتوبة معه قال وبلغني انه كان يصلى عليه لفظا والاعتذار عن البخارى والمزني بما ذكرت اولى من الاعتذار عنهما بعدم صحة الحديث عندهما فانه بتقدير تسليم أنه لم يصح يقال اليس هو في فضائل الاعمال وعندهما من الورع ما يحمل على اعتماده وان لم يصح انتهى لكن فيه انه يجوز ان يكون البخارى والمزنى حملا حديث التحميد على مطلق الذكر أو رأيا أن حقيقة الحمد اظهار صفة الكمال وهو حاصل بالتسمية فلم يلزمهما اهمال العمل بالحديث وهذا بخلاف الصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم فتدبر ثم رأيت صاحب الطبقات قال بعدما نقلناه عنه والمرضي فى الجواب عندى ان الحمد اما ان يعنى به ماهو اعم من لفظه وهو الذكر او خصوصه وايا ما كان فالمأمور به الذكر اما على الاول فواضح واما على الثانى فلان رواية الحمد معارضة برواية البسملة لان البداء انما تكون بواحد ولو وقع الابتداء بالحمد لما وقع بالبسملة وعكسه فيسقط القيد ان ويرجع الى أصل الاطلاق وهو الذكر والبسملة ذكر وقد ابتدأ بها البخارى والمزني انتهى وهو حسن (**قوله** وقد وقع الخ) تاييد لما قال من ضعف الحديث حيث ان عمل النبى على خلافه وقد علمت مافيه والاظهر انه ذكره بيانا لانه ليس هناك حديث يدل على طلب البدء بالتحميد سواء كان الحديث قولا أو فعلا فتأمل وسمى الرسايل والوثايق كتبا مبالغة (**قوله** ولانه ذكر الامام الخ) هذا وقوله الآتي ولان الحمد حقيقة الخ عطف على قوله لانه صرح فوجوه الدفع ثلاثة وقد علمت ان مبنى الاول منع حجية حديث التحميد ومبنى الاخيرين تسليمها ومحصل هذا الدفع ان المراد من الحمد الواقع فى حديث ابى هريرة ذكر الله فمداره قوله ثم ذكر فى باب كتابه الخ ان المراد بالحمد الخ وانما تعرض لبيان اختلاف الروايات لانها تؤيد ذلك التأويل كما سيأتى وفى الحديث اختلاف فى روايته غير ماذكره استوفاها صاحب الطبقات قوله وفى

رواية اجذم بالجيم والذال المعجمة من جذمت يده كفرح فهو اجذم وكذا الاقطع والابتر فالكل لازمة من حد علم مطاوعة للمتعدى من موادها اعنى جذمت يده كضرب ونصر وقطعت يده كمنع وبترت ذنبه كنصر فيقال بترت ذنبه فبتر وجذمت يده فجذمت وقطعت يده فقطعت والمراد من الكل في الحديث النقصان شرعا بعدم البركة أو قلتها اما الجذام فالفعل منه على صيغة المفعول كجن واخواته والصفة مجذوم قال الجوهري ولايقال اجذم ووهمه المجد في القاموس انتهى مولانا خالد (قوله ان المراد بالحمد ذكر الله لانه الخ) قال في الطبقات ويدل على ان المراد بالحمد مطلق الذكر ان غالب الاعمال الشرعية لم يشرع الشارع افتتاحها بالحمد بخصوصه كالصلاة فانها مفتتحة بالتكبير والحج وغير ذلك انتهى وأيضا كثير من الامور ذوات البال لا يطلب الابتداء فيها بالحمد مثل الاكل والشرب واللبس واعتبار التخصيص بعيد وهذا الوجه يجرى في حديث البسملة ايضا فيراد منها مطلق الذكر لذلك وايضا اللازم عند اختلاف عبارات متن الحديث الواحد توحيد معناها متى أمكن والا كان يضطرب المتن غير صالح للاحتجاج به والعبارات هاهنا منها المطلق ومنها المقيد فاما ان يحمل الاول على الثاني عملا بالقاعدة او يجعل ارتباط الحكم بالمقيد الا باعتبار قيده بل باعتبار اطلاقه وهذا انما يكون عند وجود دليل يدل على ذلك لما فيه من الغاء القيد وقد وجد الدليل هاهنا وهو عمل النبي صلى الله عليه وسلم والاعمال الشرعية التي لم يشرع الشارع الخ وذكر بعضهم ان المطلق اذا قيد بقيدين متنافيين لم يحمل على واحد منهما ويرجع الى اصل الاطلاق وما هنا كذلك لان البداءة انما تكون بواحد ولو وقع الابتداء بالحمد لما وقع بالبسملة وعكسه انتهي وهو مبنى على أن الابتداء حقيقي ثم ان يحمل البسملة والحمدلة على مطلق الذكر يندفع التعارض بين الحديثين (قوله وهذا ذهب الشيخ الخ) أي ولانه صلى الله عليه وسلم صدر كتابه الى هرقل بالتسمية دون التحميد ومثله كتابه للقضاة ومحصله أن معنى قوله صلى الله عليه وسلم كل أمر ذى بال لا يبدأ فيه بحمد الله أي كل خطبة كما في الحديث الآخر كل خطبة لا تحميد فيها فهى كاليد الجذماء) أولا يبدأ خطبته التي جيء بها لاجله ووجهه زيادة عما تقدم أن كثيرا من الامور لا يطلب الحمد فيها كالاكل والشرب واللبس وان كان ينبغي عند ذلك حمد الله وثناؤه لكن على أنه شكر للنعمة لا على وجه انه يبدأ به الفعل للتبرك واعتبار تخصيص حديث الحمدلة بغير نحو الاكل أخذا من الاجماع الفعلي يؤدي الى أن الباقي بعد التخصيص أقل وهو بعيد ولا يخفى أن ما ذهب اليه الشيخ تكلف ينبو عنه ظاهر الحديث وفيما تقدم من القضاء للمطلق غنى عنه ولكنه مع ما فيه من التكلف يصلح أن يكون وجها لدفع التعارض فان المطلوب بالنسبة للامر ذي البال هو بدؤه بالبسملة والمطلوب بالنسبة لخطبته هو بدؤه بالحمدلة فالمبدوء بالبسملة هو الامر والمبدوء بالحمدلة خطبته وكل من الابتدائين حقيقي ولو أخرت البسملة عن الخطبة فضلا عن تأخرها عن الحمد تدبر (قوله اظهار صفات الخ) سواء كان الاظهار بالقول أو بالفعل كما علمت مما نقلناه عن الشريف (قوله على هذا الوجه) أي الاخير وانما اختص هذا الاعتراض بالوجه الاخير لان محصل ما تقدم عن النووى عدم اعتبار القيد وإناطة الحكم بالمطلق وغاية ما في قوله بالحمد لله أن فيه خصوصية باعتبار مادته وحينئذ يجوز الغاؤها ومحصل الاعتراض أن الذهاب الى أن حقيقة الحمد اظهار صفات الكمال وهو يؤدي بعبارة التسمية ففيها امتثال الحديثين انما يتم لو لم يكن بعض عبارات حديث التحميد مقيداً لكن مما رويناه عن المشايخ لا يبدأ فيه بالحمد لله وهو مقيد يحمل عليه المطلق وهو قوله بحمد الله عملا بالقاعدة فلا بد في امتثال حديث التحميد من عبارة الحمد لله كما ان في بعض عبارات حديث التسمية بسم الله الرحمن الرحيم وهو أيضاً مقيد يحمل عليه المطلق مثل قوله لا يبدأ فيه باسم الله فلا يتحقق امتثال الحديثين الا بعبارة بسم الله الخ وعبارة الحمد لله وبتقريره على هذا الوجه تعلم سقوط ما أورده عليه مولانا خالد قال فيه ان كونه لم يسمع من أساتذته الا الحمد لله لا يستلزم

في أول شرح مسلم انما بدأ بالحمد لحديث أبى هريرة رضي الله عنه كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه بحمد الله فهو أبتر وفي رواية بالحمد فهو أقطع وفي رواية اجذم وفي رواية بذكر الله وفي رواية بسم الله الرحمن الرحيم * ثم ذكر في باب كتابه صلى الله تعالى عليه وسلم الى هرقل بالتسمية فقط فعلم ان المراد بالحمد ذكر الله تعالى لانه صلى الله تعالى عليه وسلم صدر الكتاب بالتسمية دون التحميد ولهذا ذهب الشيخ ابن الحاجب الى ان لفظ الحمد انما يحتاج اليه في الخطب دون الرسائل والوثائق ولان الحمد حقيقة ليس الا اظهار صفات الكمال وهو حاصل في التسمية واعترض الفاضل الحلبي على هذا الوجه

ما ادعاه لوروده بلفظ بحمد الله في لفظ البغوي ومسلم والنووي في أول شرحه كما مر هذا عن المحشي أيضاً وفي الاذكار وحسنه واللقاني في شرح الجوهرة والرملي في النهاية والقسطلاني في أوائل شرح البخاري والسيوطي في الجامع الصغير قال المناوي في شرحه هي الرواية المشهورة وما عداها وردت باسانيد واهية وكذا أورده العلامة ابن حجر في الايعاب والتحفة وشرحه على اربعي النووي وغير ذلك فالعجب من أساتذته كيف لم يقرع سمع واحد منهم الرواية القوية المشتهرة واتفقوا على الرواية الواهية عند رجال الحديث انتهى (قوله الاستاذين) جمعه هكذا لانه ان لم يكن صفة في لغة العجم فقد أجري مجراها في استعمال العرف وأمره سهل وان أطال فيه مولانا خالد (قوله بل مايؤدي مؤداه) أي لفظ ما يدل على حقيقة الحمد من ذكر المقيد وارادة المطلق ومحصله ان القاعدة وان كانت حمل المطلق على المقيد واعتبار القيد لكن اذا دل الدليل على الغاء القيد وان مناط الحكم الاطلاق وجب العمل به وهنا كذلك فان الاتفاق بيننا وبينكم على أن القائل أحمد الله أو أنا حامده أو نحو ذلك ممتثل حديث التحميد ولاوجه له سوى عدم اعتبار القيد وجعل مدار الامتثال حقيقة الحمد أعني اظهار صفة الكمال وزعم بعض الناظرين ان في قوله بل مايؤدي مؤداه حذف المعطوف عليه والعاطف اعتماداً على الظهور أي هو وما يؤدي ولا داعي اليه كما لايخفى (قوله على انك قد سمعت الخ) علاوة على الدليل المشار اليه بقوله والا لم يكن المبتدي الخ ان قلت الجمع انما يطلب عند التعارض ولا تعارض هاهنا فان قوله لايبدأ بذكر الله باعتبار ظاهره معناه ترتب النقص على عدم ذكر الله مطلقا وهو أخص من ترتبه على عدم البسملة والحمدلة وباعتبار ما يتضمنه من الامر معناه ابدؤا بذكر الله وهو مطلق بالقياس الى قوله ابدؤا بالبسملة والحمدلة وعلى كل لا تعارض بين الخاص والعام والمطلق والمقيد حيث اتحد (٢٨) الحكم قلت الكلام باعتبار المعنى الضمني اذ هو المقصود كما لايخفى فان حمل الابتداء على الابتداء الحقيقي فظاهر تحقق التعارض بين قوله ابدؤا بالبسملة وابدؤا بالحمدلة وان لم يحمل الابتداء على الحقيقي فقد أرشدناك الى أن الحديث الواحد اذا اختلفت عباراته يجب توحيد معناها دفعاً للاضطراب ولا يصح اختلافها حتى بالاطلاق والتقييد فاما أن يحمل المطلق على المقيد أو يلغي اعتبار القيد وقد دل الدليل على الثاني فقولكم ان الجمع انما يكون عند التعارض ممنوع بل قد يكون عند اختلاف المعنى من غير تعارض تأمله فانه نفيس وقوله ان يحمل أي المراد وقوله اظهار صفات الكمال أي اظهارها بالعبارة فيرجع الى ان المراد مطلق ذكر الله اذ كل ذكر لله فيه الدلالة على صفة من صفات الكمال وتوهم بعض الناظرين مغايرته للحمل على مطلق الذكر وليس كذلك (قوله قيل أن المأمور به الخ) معارضة تقديرية لقول الخيالي في التعقيب امتثال الحديثين بقياس من الشكل الاول نظمه التعقيب غير مأمور به بالحديثين ولا شيء من غير المأمور به بالحديثين يتحقق به امتثالهما أما الكبرى فظاهرة لان حقيقة الامتثال انما هو فعل المأمور به وأما الصغرى فلان المأمور بالحديثين انما هو الابتداء بالبسملة والحمدلة لا التعقيب فقوله ان المأمور به في الحديثين الخ دليل الصغرى وقوله فلا يتحقق الامتثال اشارة الى الكبرى (قوله اقول ان اراد الخ) محصله ان اردتم بالابتداء المأمور به ماهية الابتداء لابشرط شيء تحققت في ضمن التعقيب أوغيره كالبعدية من غير تعقيب فان جرينا على أن الامر بالماهية المطلقة أمر بجزئي أي جزئي كان التعقيب مأمورا به فالصغرى ممنوعة وان جرينا على ان الامر بالماهية ليس أمرا بجزئي سلمنا الصغرى ومنعنا الكبري فان غير المأمور به اذا كان مستلزما للمأمور به فلا شك انه يتحقق به الامتثال فقولكم ولاشيء من غير المأمور به الخ ممنوع فان التعقيب وان لم يكن مأمورا به لكنه يستلزم امتثال المأمور به على هذا التقدير أعني الابتداء المطلق فقوله بهذا المعنى حال من المضاف اليه الذي نابت عنه ال في الامتثال أي امتثال المأمور به حال كون المأمور به ملتبسا بهذا المعنى أعني اطلاق الابتداء واقتصر المحشي رحمه الله على هذا الشق الاخير لانه مبني على ماهو الراجح أعنى ان الامر بالماهية المطلقة ليس أمر بجزئي من جزئياتها كما هو مقرر في الاصول وان أردتم من الابتداء المأمور به ماهيته بشرط عدم التعقيب فممنوع والسند ان هذا تكليف

بأنه انما يتم لو كان عبارة الحديث بحمد الله واما اذا كان بالحمد لله على ماسمعنا من الاستاذين فلا يتم الامتثال الا بذكر العبارتين أقول لايخفى انه ليس المراد بالحمد لله هذا اللفظ خاصة بل مايؤدي مؤداه والا لم يكن المبتدئ باحمد الله وغيره مبتدئا بالحمد لله وممتثلا مع انه خلاف المقرر عند الكل على انك قد سمعت اختلاف الروايات فوجه الجمع ان يحمل في كلها على اظهار صفات الكمال قيل ان المأمور به في الحديثين هو الابتداء بهما دون التعقيب فلا يتحقق الامتثال به اقول ان اراد بقوله

بالمحال لان البسملة والحمدلة عمل لساني ولا يمكن للسان الاشتغال بعملين في ان واحد الا تري ان بعضهم لعدم تحقق الابتداء بهما بدون التعقيب ادعي ان المأمور به في الحديثين نفس التعقيب وان كان هذا القيل ضعيفاً لان التعقيب ان كان سبباً للابتداء بهما فالراجح ان الامر بالمسبب ليس أمراً بالسبب ان كان شرطا فالامر بالمشروط ليس أمرا بالشرط نعم يستلزمه ولذا قال قيل والله أعلم (**قوله** وجه التعارض الخ) محصل السؤال معارضة لقوله في تعقيب التسمية الخ امتثال للحديثين بقياس انظمه الحديثان متعارضان وكل ما كان كذلك لا يمكن امتثالها أو لا يكون في التعقيب المذكور امتثالهما أما الكبري فلان معني تعارض الحديثين كما سيشير اليه ان يكون العمل باحدهما مفوتا للعمل بالاخر فلا يمكن امتثالهما والعمل بهما وأما الصغرى فهى مبنية على مقدمتين المقدمة الاولى ان البدء في الحديث بمعني التصدير في المختار صدرت الكتاب بكذا جعلته صدره أى أوله لان صدر كل شيء أوله كما فى المختار أيضاً والبدء لغة فعل الشيء ابتداء أى سابقا على غيره كما في القاموس فما قيل لم نجد في كتب اللغة البدء بمعنى التصدير وهم المقدمة الثانية ان الباء فى قوله صلى الله عليه وسلم لا يبدء فيه بسم الله الخ وبالحمد لله الخ لتعدية الفعل للاستعانة ولا للملابسة وعليه قائب الفاعل ضمير مستتر يعود على الامر والباء لتعدية الفعل الى مفعول ثان تقول بدأت الامر بكذا أي جعلته مبدأ للامر فمعنى بدء القراءة باسم الله جعل اسم الله سابقا على غيره في كونه متعلقا للقرآءة التي اعتبر الابتداء ابتداء لها ومعنى بدء الركوب أو السفر باسم الله جعل الاسم سابقاً على الركوب أو السفر الذى اعتبر الابتداء ابتداء له وفى في قوله فيه حينئذ سببية ولا معنى للظرفية لو جعلت ظرفية متعلقة بالفعل فان جعلت حالا مقدمة من بسم الله الخ والحمد لله الخ اقتضي ان البسملة والحمدلة جزء من الامر المبدوء فيشكل مالا يمكن اعتبارهما جزاء منه كالا كل وبالجملة فالمبدئية لا تقتضي جزئية ولا عدمها فمعنى الحديث كل أمر ذي بال لا يجعل باسم الله الخ مبدأله بسببه أي بسبب مراعاة حقه من بدئه بالبسملة امتثالا وانما قدر (٢٩) مراعاة حقه لان السبب الحامل هو ذلك لا نفس الفعل وفائدة قوله فيه التنبيه على أن مجرد جعلها مبدأ له بان يقصد ذلك باتيانه بها بدون أن يكون سبباً فى جعلها مبدأله لا يكفي وأما جعل فائدته الاحتراز عما اذا أتي بها عند الشروع في السفر مثلا لكن لا بقصد السفر أصلا فغير صحيح اذ لا يصدق جعلها مبدأ للسفر مثلا الا اذا قصد بها ذلك فلا حاجة للاحتراز عن ذلك فان قلت كما يتوقف التعارض على هاتين المقدمتين يتوقف على مقدمات أخر مثل أن يكون الحديثان في مرتبة واحدة ليس أحدهما أرجح من الآخر من حيث الصحة وان لا يكون المراد من البسملة والحمدلة مطلق الذكر وان لا يكون المراد في حديث الحمدلة من لا يبدء لا يبدء خطبته اذا خطب لاجله ويقدر فيه مثل ذلك المضاف أيضاً بعد لفظ فى فيكون المطلوب بالنسبة للكتاب هو بدؤه بالبسملة والمطلوب بالنسبة لخطبته هو بدؤه بالحمدلة كما اختاره ابن الحاجب وتقدم شرحه وان تكون آلة الامتثال بالحديثين متحدة بان يكون امتثالهما معا باللسان مثلا لا أن أحدهما باللسان والآخر بالجنان فلم اقتصر على ذكر هاتين المقدمتين قلت لانه الذى يقتضيه صنيع الخيالي فانه جعل فى تعقيب التسمية بالتحميد امتثال الحديثين وهو يتضمن طلب امتثال الحديثين وفيه تسليم لصحتهما وان امتثالهمـا يكون باللسان حيث جعل التعقيب متضمنا له وان البسملة والحمدلة ليسا بمعنى الذكر والا كفي في امتثال الحديثين البسملة فقط أو الحمدلة كما لايخفى ولو جري على ماذهب اليه ابن الحاجب لقال فى افتتاح الكتاب بالبسملة والخطبة بالحمدلة امتثال الحديثين وبالجملة ماذكره الخيالى فى الجواب الاول والثانى منع للمقدمة الاولى محصله لا نسلم أن البدء فى الحديثين بمعنى التصدير أي الابتداء الحقيقي وهو سبق الشيء على جميع ماعداه لم لا يجوز ان يكون فيهما بمعنى الابتداء العرفى أو هو في أحدهما حقيقي والاخر أضافي وما ذكره فى الجواب الثالث والرابع منع للمقدمة الثانية محصله لا نسلم ان الباء فى الحديثين للتعدية لم لا يجوز أن تكون للاستعانة أو للملابسة ولم يقل المحشي كما قال قول أحمد وجه التوهم ان المفهوم الظاهر من البدء المذكور هو الابتداء الحقيقى وليس له زمان ينقسم ويتجزى فلا تمكن مقارنته لامرين مرتبين أصلا فالابتداء باحدهما ينافي الابتداء بالآخر انتهي لانه مبنى على اعتبار

ان المامور به الابتداء مطلق الابتداء سواء كان في ضمن التعقيب اولا فلا شك ان التعقيب يستلزم الامتثال بهذا المعني وان اراد الابتداء بشرط عدم التعقيب فهو باللسان ممتنع ولهذا قيل ان الامر بالابتداء بهما امر بالتعقيب اذ لا يتحقق الابتداء الذكري بهما بدون التعقيب (**قوله** وما يتوهم من تعارضهما الخ) وجه التعارض ان البدء والابتداء معنا التصدير ومعني بدأت الكتاب بكذا جعلته في اوله بناء على

الابتداء الحقيقي آنياً وهو غير مرضي عند المحشي كما سيأتي فما قيل الاولى ماصنعه قول أحمد بناء على زعم ان البدء لايكون لغة بمعنى التصدير من بناء الفاسد على الفاسد فتأمل قوله وهو لايتصور بالامرين أي التصدير الحقيقي بالمعنى الذى اختاره المحشي لايتصور بالبسملة والحمدلة معا وانما يتصور باحدهما وهذا بخلافه على ماذكره قول أحمد فان الابتداء الحقيقي عليه لايتصور حتى أحدهما فما قيل ان هذا يرجع الى ما قاله قول أحمد غير صحيح (قوله فالعمل باحد الحديثين يفوت الخ) افاد بهذا ان معنى تعارض الحديثين عدم امكان امتثالهما فلا حاجة الى ماقيل لايقال الحاصل من أحد الحديثين الابتداء بالبسملة واجب ومن الآخر الابتداء بالحمدلة واجب وهما موجبتان ومن شرط التناقض الاختلاف ايجابا وسلبا لانا نقول يتحقق التعارض أيضاً بان يكون احدي القضيتين مساوية لنقيض الاخرى أوأخص كما هاهنا انتهى على أن اعتبار التناقض في هاتين القضيتين مع انه باعتبار لازم الحديثين لامنطوقهما غير صحيح لانه يلزم في التناقض على الاقل أن يكون صدق أحد النقيضين مستلزما كذب الآخر وما هنا ليس كذلك لان ايجاب أحد الابتدائين يجامع ايجاب الآخر اذ هو خطاب الله المتعلق بفعل المكلف الخ نعم مباشرة أحد الابتدائين لايجامع مباشرة الاخر فتأمل (قوله يعنى ان المراد بالابتداء الخ) اعلم أن الابتداء أمر نسبي لكونه بمعنى التقديم على ماقال في المغرب بدأ بالشيء إذا قدمه لكن اذا أخذ باعتبار تقديم الشيء على جميع ماعداه كان ابتداء حقيقياً كانه حقيقة الابتداء واذا أخذ بالقياس الى بعض ماعداه كان ابتداء أضافياً أي بالاضافة الى ذلك البعض واذا أخذ بالقياس الى شيء مابقطع النظر عن كونه جميع ماعداه او بعضه كان عرفياً نسبة الى العرف العام لانه لما كان ماهية الابتداء لابشرط شيء من اعتبار خصوصية الجميع أو البعض كان هو المتبادر الى العرف فنسب اليه فالفرق بين الابتداء الحقيقي والاضافي والعرفي كالفرق بين القضية الكلية والجزئية والمهملة

(٣٠)

فقوله وهو ذكر الشيء قبل المقصود ليبين معناه ان الابتداء العرفي مأخوذ بالقياس الى المقصود والا كان أضافياً بل المراد تعيين ظرف الابتداء العرفي ليتضح كونه أمراً ممتداً فقوله قبل المقصود معناه ان ظرف الابتداء يكون من حين الشروع الى التلبس بالمقصود فالابتداء في الحديثين يحتمل أن يكون اضافي حقيقياً فقط أو أضافياً فقط أوعرفياً فقط أو اثنين من تلك الثلاثة ويندرج فيه ثمانية صور يندفع التعارض بماعدا الاول لان مبناه كما علمت على أن البدء حقيقي فيهما قال الخيالي فيما نقل عنه والمعتبر الشائع أن يكون الابتداء في الحديثين عرفياً أوحقيقياً في الاول أضافياً في الثاني انتهى فاقتصر الخيالي على هاتين الصورتين من تلك الصور الاحدي عشر لكونه بصدد تقرير المشهور كما أفاده بقوله كما هو المشهور ومنه يتبين لك أن الضمير في قوله كما هو المشهور يرجع الى أحد الدفعين المذكورين لا الى الثاني فقط كما توهم وأن مراد الخيالي بالأحد الذي يكون الابتداء فيه حقيقياً حديث البسملة بقرينة قوله كما هو المشهور وان كان دفع التعارض لايتقيد به كما علمت فتأمل (قوله وغيرهما) كالتشهد والصلاة وبيان سبب التأليف (قوله وهذا المعنى قد يحقق في ضمن الخ) يريد أن الابتداء العرفي يحقق في الحقيقي من حيث هو حقيقي وفي الاضافي من حيث هو أضافي لانه الماهية لابشرط شيء وهي تتحد مع الماهية بشرط شيء وهذا بخلاف صدق الاضافي بالحقيقي فانه مثل صدق القضية الجزئية بالكلية وصدق العرفي بهما كصدق المهملة بالكلية والجزئية ومراده بقوله وهذا المعنى قد يحقق الخ دفع ماقيل إن حمل الابتداء على العرفي يستلزم جوازتأخير البسملة عن الحمدلة وهو باطل ومحصل الدفع أن الابتداء العرفي من قبيل المطلق فيصح تحققه في الابتدائين أو أحدهما فهو انما يستلزم جوازتأخير البسملة ان لم يوجد مقتض للتقييد أومانع من اعتبار الاطلاق والمقتضى هاهنا الكتاب والاجماع والمانع مخالفتهما ولك أن تقول الخيالي بصدد دفع التعارض بمنع ما انبنى عليه من المقدمتين لابصدد تحقيق المراد من الحديث على انك قد علمت مما أشرنا اليه في تقرير كلامه انه مانع وما ذكره من تلك الوجوه الاربعة حينئذ يكون كل واحد منها من قبيل السند الاخص كما لايخفى فابطاله لايفيد كما هو مقرر في الآداب

ان الجار والمجرور واقع موقع المفعول به وهو لايتصور بالامرين فالعمل باحد الحديثين يفوت العمل بالآخر (قوله فمدفوع اما بحمل الابتداء على العرفي الخ) يعني ان المراد بالابتداء في الحديثين العرفي وهو ذكر الشيء قبل المقصود وهذا أمر ممتد يمكن الابتداء بهذا المعنى بامور متعددة من التسمية والتحميد وغيرهما وهذا المعنى قد تحقق في ضمن الابتداء الحقيقي وقد يحقق في ضمن الابتداء

(قوله فلا حاجة الى ماقال الخ) هذا مفرع على قوله وقد يحقق الخ يعنى ان ما قاله الفاضل الحلبى وأن كان يندفع به الاعتراض السابق فان حديث البسملة عليه يكون محمولا على الابتداء الحقيقي فلا يقتضي هذا الجواب جواز تاخير البسملة لكن لاحاجة اليه حيث علمت اندفاع الاشكال بما ذكرنا مع مخالفته لظاهر العبارة ان قلت مع مخالفة كلام الحلبى لصريح المنقول عن الخيالي فيما تقدم كيف اقتصر على نفى الحاجة وهلا حكم عليه بالفساد قلت عبارة الخيالي هاهنا هي عبارة غيره وما نقلناه عنه رأى له فيها لايلزم متابعته فيه وبالجملة ماذكر الحلبي حسن لولا بعده من العبارة فما قيل انه فاسد اذ لايبقى حينئذ بين هذا الوجه والوجه الثاني تقابل أصلا اذ لامعنى للعرفي حينئذ الا الاضافى فالواجب على المحشي أن يقول بحمل أحدهما على الحقيقي والا خر على الاضافي العرفي فليت شعري ماذا أراد عبد الحكيم هاهنا انتهى جزاف من القول منشاؤه الغفلة عن الفرق بين الاضافى والعرفى وقد أوضحناه لك وذكر بعضهم في الفرق بينهما أن في العرفي زيادة اعتبار ليست في الاضافي وهي أن المفهوم والمذكور أعنى ذكر الشيء قبل المقصود موضوع له لفظ الابتداء عند أهل العرف انتهى وغير خاف عليك انه لامحصل له (قوله اذ هو تخصيص بلا فائدة)قيل لقائل ان يقول كون الابتداء الحقيقي هو المتبادر فما أمكن لايصار الي غيره فايدة للتخصيص انتهى وانت خبير بان المتبادر من اللفظ المعنى الذى يفهمه منه عرف عامة الناس كما في الدابة لذوات القوايم الاربع فتأمل (قوله اذ المناسب حينئذ أن يقول الخ) بل المناسب ان يقول بحمل الابتداء فى حديث البسملة على الحقيقي وفي حديث الحمدلة على العرفي أو الاضافي (قوله المراد بالابتداء الحقيقي الخ) أعلم ان العصام قد دفع التعارض بجعل الابتداء في الحديثين اضافياً وابطل مااشتهر في دفع التعارض من جعله في حديث البسملة حقيقياً وفي حديث الحمدلة أضافياً بناء على زعمه ان الابتداء الحقيقي سبق الشيء على غيره بحيث لايسبقه شيء أصلا حتي جزئه وهوبهذا المعنى لايتحقق بالبسملة ضرورة تقدم أجزائها عليها وهي ليست ببسملة بل انما يتحقق باول جزء من أجزائها وهذا مع كونه كلاما على السند الاخص كما علمت قد دفعه المحشي بقوله المراد بالابتداء الخ ومحصله انا لانسلم أن الابتداء الحقيقي معناه أن لايسبق الشيء غيره حتي جزئه لم لايجوز ان يكون معناه سبق الشيء على جميع ماعداه من الامور المغايرة المنفصلة عن الشيء فان الابتداء أمر نسبي يتوقف في تعلقه ووجوده على تعقل الطرفين ووجودهما وليس بلازم فى طرف الابتداء ان يكون أمراً بسيطاً فالمركب كالبسملة اذا سبق جميع ماعداه من الامور المنفصلة عنه كان مبتدأ به ابتداء حقيقياً ويؤيد كون الحقيقي بالمعنى الذي ذكرنا انه حينئذ يكون نظير ما اعتبروه في القصر الحقيقي والاضافي فان القصر الحقيقي اختصاص الشيء بامر ونفيه عن جميع ماعداه من الامور المنفصلة فمعنى قولك انما حسن زيد ثبوت الحسن لزيد ونفيه عن المباينات له وربما كان الحسن في وجهه فقط فلو اعتبر نفيه حتي عن اجزاء زيد كذب الحصر باعتبار الثبوت والنفي جميعاً نعم لو قلت أنما حسن وجه زيد استلزم نفيه عن بقية الاجزاء أيضاً ولا يلزم ان يكون جميع أجزاء الوجه حسن وعلى قياسه لو اعتبرت الابتداء نسبة بين اجزاء البسملة كان الابتداء الحقيقي فى سبق الجزء الاول فانه متقدم على جميع ماعداه حتي عن مجموع البسملة فاعتبار البسملة بتمامها طرفا للابتداء الحقيقي لاينافى أن أول اجزائها طرفا لابتداء حقيقي آخر كما أن اعتبارك القرآن بتمامه طرفا للحكم عليه بكونه أعلى مراتب البلاغة لاينافي ان تلك النسبة متحققه لجزء من أجزائه فقوله لان الابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور الخ علة لعدم الورود قيل لايخفى عليك أن الابتداء بهذا المعنى اضافي أوعرفي وليس ابتداء حقيقياً وكلام العصام فيه ويظهر ذلك بالنظر لكلامه فيما سبق ان الابتداء معناه التصدير والقياس على القصر قياس مع الفارق فالصواب في دفع كلام العصام ان يقال ان الباء للالصاق والبدء الحقيقي الذى لم يسبق عليه شيء ملتصق بالبسملة لصوق الداء بالرجل في قولك به داء ولا ينافيه حصول الابتداء الحقيقي باول اجزاء البسملة ولا لصوقه به أولا وبالذات انتهى قلنا لامعنى بالحقيقي الا هذا المعنى وما اعتبره العصام فى الابتداء الحقيقي ممنوع وقول المحشي فيما سبق انه التصدير يريد به جعل الشيء صدراً

الاضافى فلا حاجة الى ماقال الفاضل الحلبي من أن المراد حمل الابتداء الواقع في حديث الحمد على العرفي اذ هو تخصيص بلا فائدة بعيد عن عبارة المحشى اذ المناسب حينئذ أن يقول اما بحمل الابتداء في أحدهما على الحقيقي وفي الآخر على العرفى أو الاضافى (قوله أو بحمل أحدهما على الحقيقي) المراد بالابتداء الحقيقي ما يكون بالنسبة الى جميع ماعداه وبالاضافي ما يكون بالنسبة الى البعض على قياس

أى سابقا على جميع ماعداه بالمعني الذي صرح به هاهنا كما أشرنا اليه وقد أوضحنا لك وجه القياس وأما حديث جعل البـاء للالصاق فقد أرشدناك فيما سبق ان باء الالصاق هي التي تدل على التصاق أحد المعمولين بالآخر فى زمان العامل سواء التصفافي نفس العامل كما في قولك اشتريت الفرس بسرجه أولا كما في مررت بزيد وظاهران البسملة هاهنا لاتلتصق بالمبتدئ فى زمان الابتداء الحقيقى بل الذي يلتصق به أول جزء من اجزائها بقي أن بعضهم ذكر ان حمل الابتداء في حديث البسملة على الحقيقي مبنى على كون البسملة جزأ من المبتدأ واذا لم تكن جزاء بل كان أول الاجزاء هو الحمدلة كان الابتداء الحقيقى بالحمدلة وأما البسملة فلا يكون الابتداء بها حقيقيا ولا أضافياً اذ تحققها قبل تحقق الابتداء بالمبتدء حينئذ والكلام في الابتداء بها انتهي وقد أرشدناك فيما سبق أن معنى ابتداء الشيئ بالبسملة مثلا أن تقع البسملة أول متعلق لذلك الشيء ان كان مما يتعلق بها فان لم يكن مما تعلق بها فمعناه سبق البسملة عليه كابتداء الاكل أو الركوب بها فقولك ابتدئ التأليف بالبسملة ان لاحظت تعلق التأليف بها فمعناه ان البسملة أول متعلق للتأليف وان لم تجعل التأليف متعلقا بها فمعنى ابتدائه بها سبقها عليه وهو ابتداء حقيقي وكانه اشتبه عليه ابتداء التأليف بالبسملة بالشروع في التأليف فان الشروع في الشيئ هو التلبس بجزء من أجزائه مع قصد تحصيل بقية الاجزاء كما صرحوا به والله أعلم (قوله فيصير المعنى ان كل أمر الخ) اعلم انه يقال بدأت فى الامر بمعنى شرعت فيه وبدأت الامر بكذا جعلته بداية له وبدأت بكذا ابتدأت به وكلة في على تقدير جعل الباء للاستعانة تحتمل الظرفية والسببية كجعلها صلة كما بيناه والاولى أن تكون سببية بتقدير المضاف السابق لتكون احترازا عما اذا جعلت البسملة والحمدلة واسطة في بدء أمر بان قصد ذلك بهما من غير أن (٣٢) يكون الامر سببا في جعلهما واسطة فى بدئه لاعن الاستعانة بهما في بدء أمر من غير أن يقصد ذلك اذ لا يتحقق جعلهما واسطة في بدء أمر الا حيث يتحقق القصد فقوله في الحديثين لايبدأ ان كان من المعنى الاول وجعلت في سببية قدرت فى أخرى معدية ظرفية ولا مانع هناك من التصريح بها لاختلاف معني الحرفين وكان نائب الفاعل قول بسم الله وبالحمد لله لاقول فيه المذكور واذ المقيد فى الحقيقة بقوله فيه هو الاستعانة لا البدء ونائب الفاعل قيد في الفعل لا في قيده كما هو مقرر فالمعنى كل أمر ذي بال لا يستعان بالبسملة والتحميد في الشروع فيه بسبب مراعاة حقه من اقتضائه الاستعانة بهما فهو أقطع وان جعلت فى ظرفية صح أن تكون مع مجرورها نائب الفاعل فيكون المعني كل أمر لا يكون الشروع المستعان بالبسملة والحمدلة واقعاً فيه فهو أقطع وان يكون نائب الفاعل قول بسم الله الخ فالمعنى كل أمر لا يكون الشروع الواقع فيه مستعانا بالبسملة والتحميد فهو أقطع وان كان يبدأ من المعني الثاني كما أشار اليه المحشي وجعلت فيه سببية فنائب الفاعل ضمير هو المفعول الاول والثاني محذوف مع الباء الجارة له ولامانع من التصريح به لاختلاف معنى البائين وان جعلتها ظرفية تعين تنزيل الفعل منزلة اللازم فيكون معنى بدات في الشيئ شرعت فيه اذلامعنى لقولك بدأت الامر بكذا فيه أى الامر سواء جعلته متعلقاً بالفعل أو بمحذوف قيدا له وصح أن يكون نائب الفاعل قول فيه أو قول بسم الله الخ وان كان يبدء من المعني الثالث كان المفعول مقررا مع الباء الجارة له ويصح التصريح به فان جعلت فى سببية كان نائب الفاعل قول بسم الخ لاقول فيه اذهو قيد للاستعانة لاللبدء على نحو ماتقدم في الاحتمال الاول وان جعلت فى ظرفية صح ان يكون نائب الفاعل قول فيه أوقول بسم الخ من غير حاجة الى تنزيل الفعل منزلة اللازم وجميع ماتقدم يأتى على احتمال ان تكون الباء للملابسة غير ان السببية عليه تجعل احترازا عن صورتين فان ملابسة البسملة والتحميد للبدء تصدق مع القصد وبدون قصد أصلا بخلاف الاستعانة بهما في البدء وجعلهما مبدأ وغير خاف عليك أن البسملة والتحميد على تقرير الاستعانة انما هما واسطة للبدء بما تقع البداءة به أعني أول جزء من المشروع فيه لا البسملة

معنى القصر الحقيقي والاضافي فلا يرد ماقيل ان كون الابتداء بالتسمية حقيقيا غير مطابق للواقع اذ الابتداء الحقيقي انما يكون باول أجزاء التسمية لان الابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور لاينافي أن يكون بعض أجزائها متصفا بالتقديم على البعض كما ان اتصاف القرآن بكونه فى أعلى مرتبة البلاغة بالنسبة الى ماسواه لاينافى ان يكون بعض سوره ابلغ من بعض (قوله ولك ان تجعل الباء الخ) يعنى ان المراد بالابتداء فى كلا الحديثين الابتداء الحقيقي والباء في قوله بسم الله وبحمد الله ليس صلة للابتداء بل هو للاستعانة فيصير المعنى ان كل امر ذي بال لم يبدأ ذلك الامر باستعانة التسمية والتحميد يكون اجذم

والحمدلة وما يتبعهما ولا شك ان البدء باول جزء بدء حقيقي فما قيل الظاهر ان الابتداء على جعل الباء للاستعانة أعم من ان يكون حقيقياً أوغيره اذ ربما يكون ههنا بعد التسمية والتحميد أشياء خارجة عن المبتدأ المقصود كالديباجة مثلا فلا ضرورة في حمل الابتداء ههنا على الحقيقي انتهي لاتحصل له فتأمل (قوله أيضاً) منصوب بمحذوف من لفظه أي أئيض تقول آض يئيض أيضاً مثل باع أي رجع يعني أرجع الى الحكم بجواز ان يستعان في الابتداء بأمور متعددة من البسملة والتحميد والصلاة والسلام علي الآل والاصحاب بعد أن حكمنا بالجواز في ضمن عموم قولنا ولا خفاء في انه يمكن الاستعانة الخ قال في المصباح أفعل ذلك أيضاً معناه أفعله عودا الى ما تقدم فما قيل قوله أيضاً أى كالاستعانة في الامور المحسوسة كالكتابة يستعان فيها بالقلم والحبر واليد فاتضح أمر التشبيه ويجوز ان يكون معنى أيضاً أي كالمبتدأ به الذي هو التصنيف هنا يستعان فيه بالكتب والعلماء المعاصرين والتأمل الوافر وتشبيه الابتداء بالمبتدأ به لكونه تابعا له انتهى دغدغة لاداعي اليها (قوله لكن يلزم الخ) اعلم أن كلام الخيالى يتضمن أمرين الاول صحة ان تكون الباء في الحديثين للاستعانة واشار له بقوله ولك أن تجعل الباء للاستعانة والثاني استلزام الاستعانة لدفع التعارض المتوهم في الحديثين واشار له بقوله ولا شك أن الاستعانة بامر الخ والمحشي ذكر اعتراضين على الاول يريد دفعهما وسيذكر اعتراضا على الثاني بقوله قيل فيه نظر ومحصل الاعتراض الاول لوكانت الباء للاستعانة لما صح أن يكون التلفظ بالبسملة والحمدلة جزأ مقصودا من الفعل المشروع فيه والتالى باطل وجه الملازمة انه لايجوز الاستعانة في ابتداء وجود الشيء بجزء ذلك الشيء اذ لا يكون جزء الشيء الاصلى واسطة لابتداء وجود الشيء لان التلفظ بالبسملة لو كان واسطة في ابتداء وجود الشيء كان متقدما عليه وجزء الشيء يتوقف بالضرورة على ابتداء وجود الشيء * لايقال سيذكر المحشى عن السيد ان البسملة ليست آلة حقيقية بل ترجع الاستعانة بها الى معني التبرك * (٣٣) قلت محصله كما صرح به المحشي

واقطع ولا خفاء في انه يمكن الاستعانة في امر بامور متعددة فيجوز أن يستعان فى الابتداء أيضا بالتسمية اوالتحميد بل بامور أخر لكن يلزم أن لا يكون شيء من الحمدلة والبسملة جزأ من المبتدا اذ لايجوز لاستعانة فى الشيء بجزئه اذ لا يكون جزء الشيء آلة له ويمكن أن يلتزم ذلك ومن ادعي الجزئية فعليه

في بعض كتبه ان المستعان به في الحقيقة التبرك بالبسملة ولا يخفى أن التبرك يكون واسطة فى الابتداء والتبرك موقوف على التلفظ بالبسملة

فالملازمة صحيحة فقوله يلزم أن لا يكون شيء من البسملة والحمدلة أي التلفظ بهما وقوله اذ لايجوز الاستعانة في الشيء أي في ابتداء وجوده وقوله اذ لا يكون جزء الشيء آلة له أي واسطة لابتداء وجوده فما قيل ان المبتدأ هو الفعل كالتصنيف والقراءة وغيرها وليس شيء من البسملة والحمدلة جزأ منه وان كانا جزئين من المصنف والمقروء انتهى مدفوع وكذا ما قال مولانا خالد هذا انما يسلم فى الآلة الحقيقية كآلة النجار مثلا لامطلقا ولا آلية ههنا حقيقية كما سيذكره عن السيد قدس سره انتهى وكذا ماقيل لامنع في أن يكون التحميد جزأ من المبتدا وأى استعانة أولى من استعانة الجزء للكل انتهى فانا لا نمنع الاستعانة بالجزء في الكل وانما تمنع الاستعانة بالجزء في ابتداء الكل والفرق واضح كما بينا وأما بطلان التالي فلانا نقطع بان البسملة والحمدلة جزء من القرآن فقراءتهما جزء من قراءته مع أنهما بدايته ولا شك أن الابتداء بهما في القرآن كالابتداء بهما في غيره كما تقدمت الاشارة اليه من المحشى (قوله ويمكن أن يلتزم ذلك الخ) محصله لا نسلم بطلان التالي وما ذكرتم في بيانه لايفيد فان غايته أن قراءة البسملة والحمدلة جزء من قراءة القرآن بالمعنى الشامل لقراءتهما ولكن ليست قراءة القرآن بهذا المعنى مبتدأة بهما بل المبتدأ بهما قراءة ماعداهما وهي المبتدأة ولا نمنع تسمية ماعداهما كل القرآن على المجاز فما قيل كفى في البيان شهرة كون الكتاب عبارة عما بين الدفتين الشامل للتسمية والتحميد انتهى غير صحيح ومن العجيب ما وقع لمولانا خالد حيث ذكر محصل ما أراده المحشي في الجواب اعتراضاً عليه وتبعه فيه غيره وأعجب منه قوله فالاولى أن يقول المحشي هذا التوجيه مبني على أن لا يكون شيء منهما جزأ من المشروع فيه لانه يستلزم الابتجداء باحدهما وهو يفوت الابتداء بالآخر على ما مر في بيان وجه التعارض لكن يمكن التفصي بحو ما سيجيء في الملابسة وبما سيذكره جوابا عن القيل فابقاء كلام الخيالى على اطلاقه ليعم حالة الجزئية وغيرها لا محيد عنه ولا غبار عليه انتهى فانه مع فساده حيث علمت أن اعتبار الجزئية غير ممكن فيه التفات الى اعتبار

الباء صلة فتنبه (قوله ويلزم ترك التأدب الخ) عطف على يلزم الاول اشارة الى الاعتراض الثاني وحاصله لو كانت الباء في الحديثين للاستعانة لزم ترك التأدب مع الله تعالى والتالى باطل وجه الملازمة ان باء الاستعانة هي باء الآلة الدالة على أن مدخولها واسطة بين الفاعل ومنفعله في وصول أثره اليه أو هي الدالة على أن مدخولها واسطة في الفعل اذا قلنا بشمولها باء السببية فيلزم بالنسبة لحديث البسملة أن يكون اسم الله تعالي آلة أي واسطة فيكون غير مقصود لذاته ضرورة أن المقصود بالذات حينئذ ما جعل الاسم وسيلة اليه أعني الفعل *لايقال انما يلزم ماذكر لو قيل بالله أو بالرحمن مثلا *قلت قال السيد في حاشية الكشاف تصدير الفعل باسم الله يقع على وجهين أحدهما ان يذكر اسم خاص من اسمائه تعالى كلفظ الله مثلا والثاني أن يذكر لفظ دال علي اسمه فان لفظ اسم مضاف الى الله يراد به اسمه تعالى فقد ذكر ههنا أيضاً اسمه لكن لابخصوصه بل بلفظ دال عليه مطلقا فيستفاد أن الاستعانة بجميع اسمائه تعالى انتهى *ثم اعلم ان هذا الاشكال على تقدير تمامه لايضرنا فى دفع التعارض لاندفاعه بحمل الباء في حديث الحمدلة فقط على الاستعانة اذ مبنى التعارض على ان الباء فى الحديثين صلة ومنه تعلم انه يندفع أيضا بجعل الباء في أحدهما صلة وفي الآخر للملابسة وبجعلها في أحدهما للاستعانة وفي الآخر للملابسة ثم ان بيان الملازمة بما تقدم وان كان مشهورا لكن في النفس منه شيء فانه لايلزم من كون اسم الله غير مقصود بالذات بالقياس الى أمر مخصوص دعت الضرورة لتوجه القصد اليه بالذات وجعل الاسم وسيلة اليه ان يكون مبتذلا في ذاته لايتعلق به القصد بالذات أصلا فرب وسيلة تكون في ذاتها خيراً من المتوسل اليه الا ترى ان الايمان رأس العبادات وأساسها ومع ذلك يقصد لاجل العبادات ضرورة جعله شرطا لها ولم يمنع هذا من قصده بالذات كيف وقد أمرنا بالاستعانة بذات الله تعالي وبالصبر والصلاة نعم هذا انما يتم في الآلة التي لايتعلق بها غرض آخر مثل المنشار والقدوم ولكن لادلالة للباء على خصوصية تلك الآلة والله أعلم (قوله لكن قال السيد

البيان ويلزم ترك التأدب فى اسم الله بجعله آلة لكن قال السيد الشريف قدس سره فى حواشى الكشاف ان كون اسم الله آلة ليس الا باعتبار انه يتوسل اليه ببركته فقد رجع الى معنى التبرك وقد رجح الاستعانة بانه يدل على ان الفعل بدون اسم الله كلا فعل فهو أولى من هذه الحيثية من الحمل على التلبس *قيل فيه نظر لان الكلام في أن الابتداء مستعينا بامر ينافي الابتداء مستعينا بامر آخر

الخ) محصله جواب بمنع الملازمة فان المحذور انما يلزم لو كان المتوسل به الى الفعل حقيقة اسم الله تعالى وليس كذلك فان المتوسل به حقيقة بركة الاسم حتى يكون معنى قولك باسم الله أي ببركته فضمير يتوسل اليه يرجع الى الفعل وهو مذكور في عبارة السيد حيث قال كون اسم الله تعالى آلة للفعل ليس الخ ما نقله المحشي وانت خبير بأن هذا الجواب يلتحق بالجواب المشهور من ان باء الآلة لها جهتان فى انه لايجدي نفعا اذ الشيء الذي يتوسل ببركته الى أمر لا يكون مقصودا لذاته أيضا بل يقصد لتحصيل البركة المتوسل بها فالتعويل على ماذكرنا (قوله وقد رجح الخ) أى السيد يعنى ان باء الاستعانة أرجح من غيرها فضلا عن عدم صحتها فهو تأييد للجواب وقوله فهو أي حمل الباء على الاستعانة وقوله من هذه الحيثية قيد للاولوية لاتعليل لها لاستفادته من التفريع وأشار به الى ان باء الملابسة فيها أرجحية من جهة أخرى مثل كونها أكثر استعمالا من باء الاستعانة لاسيما فى المعاني وما يجري مجراها من الاقوال ولهذا قال في الكشاف ان باء الملابسة أعرب أي ادخل فى لغة العرب وأفصح وأبين (قوله قيل فيه نظر الخ) هذا هو الاعتراض الثالث الوارد علي دعوى استلزام حمل الباء فى الحديثين على الاستعانة دفع التنافى بينهما والقائل حسن جلبى ومحصله أن هذا التوجيه انما يفيد عدم تنافى الاستعانتين فى الابتداء لان الشيء الواحد يجوز أن يستعان عليه بأمور متعددة تتقدم عليه ويتقدم بعضها علي بعض فلو أن المفهوم من الحديثين استعينوا بالبسملة والحمدلة فى الابتداء صح ماقاله المحشي ولكن محصل الحديثين طلب الابتداء فى حال الاستعانة بهما لاستعانة بهما فى الابتداء فمحصل الكلام فى التعارض الابتداء بالشيء مستعينا بأمر ينا فى الابتداء به مستعينا بآخر اذا كان الامران المستعان بهما لايتحققان فى آن واحد والامران ههنا فى الحديثين كذلك لايجتمعان فى آن فان الابتداء بالشيء اذا تحقق فى حال الاستعانة بالتسمية أعنى زمن التلفظ بها لا يمكن تحققه في حال الاستعانة بالحمدلة أعنى التلفظ بها وبالعكس فاذا كانت الامور المستعان بها تتحقق الاستعانة بها في آن واحد كالاستعانة فى ابتداء الكتابة بالقلم وباليد وبالدواة وبالبسملة أو الحمدلة لا اشكال في امكان تحقق الابتداء بالشيء فى حال الاستعانة بتلك

الامور فا ذكره الخيالي من قوله ولا شك أن الاستعانة الخ انما يفيد عدم تنافي الاستعانة بأمور متعددة على الابتداء ولا كلام لنا فيه وانما كلام السائل حسبما ينطق به الحديثان ان الابتداء مستعينا بامر ينافي الابتداء مستعينا بآخر حيث ان الامرين لا يتحققان في آن كما ههنا ولا يذهب عليك أن مبني هذا النظر ان الباء عند حملها على الاستعانة تتعلق بمحذوف حال من ضمير ابدأ والحال تقترن بعاملها في زمنه وأن الاستعانة بالبسملة والحمدلة دائرة على التلفظ بهما ومنه يتبين أيضا ان حمل الباء على الاستعانة يستلزم عدم امكان امتثال شيء من الحديثين فيما اذا كان الامر المشروع فيه مما يشغل الفم كالاكل والشرب والقراءة اذ لا يمكن الابتداء بشيء منها في حال الاستعانة بالتسمية أو التحميد وما قيل ان مبنى السؤال على أن البسملة جزء من المشروع فيه فيكون الابتداء به أعني الاتيان بالبسملة في حال الاستعانة بها فهو موهم عدم الضرورة الداعية الى بناء السؤال عليه قاصر بالنسبة لما لا يمكن اعتبارها جزأ منه وفاسد أيضا اذ قد علمت انه لامجال لاعتبار المستعان به في ابتداء وجود الشيء جزأ منه وبتقرير كلام المعترض على هذا الوجه لايتوجه عليه قول المحشي المدقق هذا القائل ان سلم إمكان الاستعانة بشيئين في آن واحد فلم لم يسلم ذلك في آن الابتداء وان لم يسلم ذلك فوجه النظر هـذا لا ماذكره انتهي فانه مبني على ان قول المعترض وان لم يكن بين الاستعانتين تناف تسليم امكان الاستعانتين في آن واحد يعني حيث سلم ذلك ما كان يتوجه الاعتراض وحيث منع كان حق الاعتراض المنع وما كان يصح التسليم ولكنك قد علمت تقرير الاعتراض فتأمل (قوله لانسلم ان الابتداء بشيء الخ) محصله منع ما انبني عليه النظر من ان الاستعانة بالبسملة دائرة على التلفظ بها كما سيوضحه بقوله (٣٥) ولو كان الاستعانة في آن التلفظ فقط

وان لم يكن بين الاستعانتين تناف وههنا كذلك لان الابتداء مستعينا بالتسمية يوجد في آن التلفظ بالتسمية دون الابتداء مستعينا بالتحميد وبالعكس *أقول لا نسلم ان الابتداء بشيء باستعانة التسمية يوجد في آن التلفظ بها فقط فان الاستعانة بها تبقى وتستمر الى تمام الأمر المشروع فيه وكذا الحال في الاستعانة بالتحميد اذ ليس الاستعانة بهما الا الاستعانة بالتبرك الحاصل بذكرهما وهو باق من اول المشروع فيه الى آخره ولو كان الاستعانة في آن التلفظ فقط يلزم ان لايكون الامر الذي شرع فيه متصلا بذكر البسملة مستعانا بها لعدم وجود التلفظ بالتسمية في وقت الشروع في ذلك الامر نعم هذا الاعتراض جار على تقدير الملابسة على ما يأتي مع دفعه ولعل منشأ الاعتراض توهم ان الاستعانة بهما مثل الاستعانة بالآلات الصناعية حيث تنقطع الاستعانة بها عند تركها واجاب المحشي المدقق بان

يلزم الخ بل الاستعانة بها استعانة ببركتها كما تقدم فحينئذ لا نسلم ان الابتداء في حال الاستعانة بها انما يكون في آن التلفظ بها حتى يلزم انه لا يكون في آن التلفظ بالتحميد وحتى يلزم انه لا يمكن الابتداء بشيء يشغل الفم في حال الاستعانة بالبسملة بل يصح ان يكون الابتداء في حال الاستعانة واقعا في آن التلفظ وبعده كما اذا كان المشروع فيه لا يشغل الفم فان كان مما يشغل الفم يكون الابتداء في حال الاستعانة بعد التلفظ بالبسملة فان الاستعانة بها تستمر الى تمام الامر المشروع فيه فضلا عن استمرارها حتى يتحقق الابتداء به فما قيل هذا الجواب مبنى على ان تكون التسمية جزأ من الكتاب ويكون الابتداء بالكتاب بالابتداء بالتسمية وعلى ان لا يكون الابتداء في الحديثين حقيقيا اذ لا يتصور الابتداء الحقيقي مستعينا بالتحميد في آن التلفظ بالتحميد وكلا الامرين خلاف ماصرح به المحشي سابقا فالصواب اسقاط كلمة فقط كما في بعض النسخ فيكون المعنى لانسلم ان ابتداء شيء باستعانة التسمية يوجد في آن التلفظ بل بعده كما هو الواقع انتهى غير وجيه * واعلم ان كلام المحشي مبني على التنزل من تسليم الحالية والا فهي غير صحيحة فان الاستعانة بأمر مقدمة من مقدمات وجود الشيء المستعان فيه فالابتداء بالشيء المستعان عليه بالبسملة لا يكون في حال الاستعانة بها بل عقبها فالباء ظرف لغو متعلق بابدأ لا مستقر متعلق بمحذوف حال فتأمل (قوله نعم هذا الاعتراض الخ) لاوجه لهذا الاستدراك والمناسب وهذا الاعتراض كما في عبارة المحشي المدقق ودفع هذا الاعتراض يأتي في كلام الخيالي وسيدفعه المحشي بنظير ماذكره ههنا (قوله واجاب المحشي الخ) محصله تسليم ما انبنى عليه النظر من المقدمات المذكورة ولكن الحالية يجب أن تكون على ضرب من التأويل فمعنى الابتداء في حال الاستعانة أنه يبتدأ في حال كونه متصفا بسبق الاستعانة بهما وانما وجب ارتكاب هذا التأويل لما سمعت من أن الاستعانة بامر مقدمة من مقدمات وجود الشيء يجب تقدمها على الابتداء المستعان فيه فقولنا مستعيناً مؤول بسبق الاستعانة وهو مقارن للابتداء وان لم يكن نفس الاستعانة مقارنا فاندفع ما أورد عليه من انه يستلزم جواز جاء زيد

راكبا اذا ركب أمس وجاء اليوم وقول المحشي لعدم تخلل ثالث بين الابتداء وذكرهما زيادة على كلام المدقق لاحاجة اليها الا عند عدم ارتكاب التأويل السابق حتى تكون توجيها للحال مع انه سابق على عامله فتأمل فما قيل جواب المحشي المدقق عين الجواب السابق مآلا فلا وجه لذكره أولا ثم ذكر ذلك الجواب ثانياً انتهى غير صحيح والله أعلم (قوله فالابتداء محمول في كليهما الخ) قيل الابتداء على هذا الوجه كالوجه الثاني أعم من أن يكون حقيقياً أو غيره والبسملة حينئذ تحتمل أن تكون جزاء كالحمدلة انتهى وقد علمت مافيه فتذكر وسيأتي بيان عدم صحة اعتبار البسملة جزأ على هذا الوجه (قوله أي لو بدئ ذلك الامر ولا يكون الخ) أشار بهذا الى أمرين الاول أن باء الملابسة هنا لافادة اتصال أحد المعمولين سواء كان الفاعل أو المفعول بالآخر أعني مجرور الباء في زمان العامل أعني الابتداء اشتركا في نفس العامل أم لا والثاني ان مرجع النفي في الحديث القيد أعني ملتبساً وقوله بهما ظرف متعلق بقوله ملتبسا لا بقوله الابتداء (قوله دفع لاعتراض مقدر) أي يستلزم اندفاع هذا الاعتراض لا أن المقصود منه هذا الدفع فان الظاهر أن قوله ولا يخفى الخ) على نمط قوله سابقاً ولاشك ان الاستعانة الخ لمجرد بيان ستلزام جعل الباء للملابسة دفع التعارض وهذا الاعتراض نظير الاعتراض الثالث على الوجه المتقدم ومحصله تلبس المبتدي أو المبتدا حين الابتداء بالبسملة والحمدلة محال وكل ما كان كذلك لايندفع به التعارض أما الصغري فدليلها قياس من قبيل المساواة بأن يقال التلبس بهما حين الابتداء انما يكون بذكرهما معا وذكرهما معاً محال فالتلبس بهما حين الابتداء محال

معنى الابتداء مستعينا بالتسمية والتحميد الابتداء حال كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما لعدم تخلل ثالث بين الابتداء وذكرهما (قوله أو للملابسة الخ) أي يجوز أن تكون الباء في الحديثين للملابسة فالابتداء محمول في كليهما على الحقيقي فيكون المعنى كل أمر ذي بال لم يبدأ ملتبسا باسم الله وبحمده يكون أجذم وأقطع أي لو بدئ ذلك الامر ولا يكون ذلك الشخص أو ذلك الامر ملتبسا حين الابتداء بهما يكون أجذم وأقطع (قوله ولا يخفى أن الملابسة الخ) دفع لاعتراض مقدر وهو أن يقال ان التلبس بهما حين الابتداء محال لان التلبس بهما لايتصور الا بذكرهما وذكرهما معا محال فلو ابتدأ حين ذكر التسمية والتلبس بها لايكون متلبسا بالتحميد ولو عكس لا يكون متلبسا بالتسمية وحاصل الدفع أن الملابسة معناها الملاصقة والاتصال وهو عام يشمل الملاصقة بالشيء على وجه الجزئية بان يكون ذلك الشيء جزأ لذلك الامر المبتدأ ويشمل الملاصقة بان يذكر الشيء قبل ذلك

وأما الكبري فأشار الى دليلها بقوله فلو ابتدا حين ذكر التسمية الخ وتقريره ظاهر (قوله وحاصل الدفع أن الخ) اعلم أنه قد تقدم أرشدناك الى ان باء الملابسة تستعمل للدلالة على مصاحبة أحد المعمولين للمجرور في نفس العامل وان لم يقترنا في زمانه نحو خرج زيد بعشيرته اذا خرج هو قبل الظهر وعشيرته بعد العصر مثلا وتستعمل للدلالة على المصاحبة في زمان العامل وان لم يصطحبا في نفس العامل كما في نحو سافرت باسم الله فان المتكلم صاحب الاسم في زمان السفر وليس الاسم مسافرا وباء الالصاق تستعمل للدلالة على التصاق أحد المعمولين للمجرور في زمان العامل وان لم يلتصقا فيه سواء اتصال المعمولين على وجه المقارنة أم بمجرد الاتصال من غير فاصل وذكرنا أن باء الملابسة هي باء المصاحبة والمصاحبة أعم من الالصاق والمراد العموم الوجهي كما لايخفى فان أراد السائل بالتلبس الواقع في الصغري المصاحبة سلمنا موجب الدليل ولا يضرنا وان أراد التلبس الذي هو معنى باء الالصاق منعنا الصغري قوله لان التلبس بهما أي حين الابتداء انما يكون بذكرهما معاقلنا ممنوع فان التلبس بهذا المعنى هو الاتصال والاتصال كما يكون بالمقارنة يكون بالارتباط بين الشيئين من غير فاصل بينهما (قوله يشمل الملاصقة بالشيء) أشار بهذا الى ان الباء في قول المحشي وقوع الابتداء بالشيء باء الملابسة وهي متعلق العموم في قوله تعم وقوله بان يكون ذلك الشيء جزأ بدل من قوله على وجه الجزئية أشار به الى أن كلمة على في قوله على وجه الجزئية تعليل للملابسة التي هي معنى الباء وقوله ويشمل الملاصقة بأن يذكر الشيء اي يشمل الملاصقة بالشيء بسبب ذكره قبل ذلك الامر الخ ففيه اشارة الى أن قول الخيالي وبذكره عطف على قوله على وجه الجزئية والباء فيه للسببية وهو أظهر من عطفه على قوله بالشيء بان تكون الباء فيه للملابسة وان نقل هذا عن المحشي أيضاً كما لايخفى وهما أظهر من جعله معطوفا على قوله وقوع الابتداء

(قوله متوسط) قيل الاولى اسقاطها (قوله فحينئذ يجوز ان يجعل الحمد الخ) أشار به الى أن هذا التوجيه مبنى على جعل الحمدلة جزأ والبسملة خارجة فانك لو جعلت البسملة جزأ وقدمتها سواء جعلت الحمدلة جزأ ام لا كان آن الابتداء هو ان التلفظ بالباء من باسم فلا يكون آن الابتداء آن التلبس بهما وان أخرت البسملة مع جعل الحمدلة جزأ أيضاً فكذلك مع فوات التعقيب وان لم تجعل الحمدلة جزأ أمكن أن يكون ان الابتداء آن التلبس بهما لكن يفوت التعقيب المجمع عليه فما قيل يفهم منه انه لا يحصل الامتثال اذا لم يجعل أحدهما جزأ وجعل كلاهما جزأ وليس كذلك كما لا يخفى انتهي غير صحيح (قوله فيكون آن الابتداء الخ) واتحاد الآنين يستلزم المقصود أعني تلبس المبتدى بهما فى حين الابتداء واقتصر على المبتدى مع صحة اعتبار تلبس المبتدأ بهما وان كان تلبسه بالحمد براعي فيه انه من تلبس الكل بالجزء لظهوره كما لا يخفى (قوله أما التلبس بالتحميد الخ) أى أما تلبس المبتدى من حيث انه مبتدي حين الابتداء فظاهر لاتحاد الآنين وانما اتحد الآنان لان ابتداء الامر الخ وزعم بعض الناظرين أن التقدير اما أن آن الابتداء يكون آن التلبس بالتحميد فاعترض بان الاظهر ترك قوله لان آن الابتداء الى قوله لان ابتداء الامر الخ اذ هو من قبيل تعليل الشيء بنفسه وهو من بناء الفاسد على مثله (قوله وأما بالتسمية فلكونها مذكورة الخ) توضيحه على ما في بعض الحواشي أن التسمية وان حدثت حين تلفظها لكنها باقية الى آن تلفظ همزة الحمدلة ما لم يفصل أجنبي ففي آن تلفظ الهمزة اجتمعت أمور ثلاثة الابتداء في المقصود والتلبس بالتسمية بقاء والتلبس بالحمدلة ابتداء فاتصال البسملة بالحمدلة بحسب اتصال الآن بالآن واتصال آن آخر التسمية بآن الهمزة انما يتحقق عند المتأخر (قوله قال المحشي المدقق وفيه الخ) اعلم أن المحشي قول أحمد (٣٧) اختار فى توجيه كلام الخيالي

ذلك الامر بدون تخلل زمان متوسط بينهما فحينئذ يجوز أن يجعل الحمد جزأ من الكتاب ويذكر التسمية قبل الحمد لله ملاصقا به بلا توسط زمان بينهما فيكون آن الابتداء آن تلبس المبتديء بهما أما التلبس بالتحميد فظاهر لان آن الابتداء بعينه آن التلبس بالتحميد لان ابتداء الامر بعينه ابتداء التحميد لكونه جزأ منه وأما بالتسمية فلكونها مذكورة قبله بلا توسط زمان ولم يرد المحشي بقوله فيكون آن الابتداء آن التلبس بهما ان آن الابتداء آن المصاحبة والمقارنة بهما حتى يرد عليه ان كل واحد من التسمية والتحميد زماني لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد فالتلبس باحدهما قبل التلبس بالاخر فكيف تصور مقارنتهما ومصاحبتهما فى آن واحد قال المحشي المدقق وفيه ان كون الملابسة التي هى معنى الباء بمعنى الاتصال محل بحث مع ان الظاهر ان المقصود من الحديثين على تقدير

ماسينقله عنه المحشى لان للملابسة عليه تكون بمعنى المصاحبة والمقارنة وهي متعلقة بالمبتدى لا بالابتداء ثم قال ونقل عن بعض من تصدى لهذا البحث أنه يعنى ان الملابسة تطلق على معنيين أحدهما مشهور وهو المقارنة والمصاحبة والآخر غير مشهور وهو الاتصال والمراد ههنا المعنى الثاني لا الاول فعلى هذا يكون آن وقوع الابتداء آن ذكر الحمد بل آن ذكر الهمزة من الحمد لله أو أحمد الله فيصدق على ذلك الابتداء الواقع في ذلك الآن انه ملابس أي متصل بالحمدلة وهو ظاهر وبالبسملة لان الحمدلة متصلة بالبسملة بمعنى أنها ذكرت عقيبها بلا فصل بينهما بشيء فيلزم أن يكون الابتداء متصلا بالبسملة والحمدلة لان آن وقوعهما واحد انتهي قال المدقق وفيه أن كون الملابسة الي أخر ما نقله المحشى فانت تراه يعترض على المتصدى في توجيهه كلام الخيالي بما ذكر وفيه التصريح بأن الملابس هو الابتداء فكان المناسب للمحشي الاقتصار على الاعتراض الاول اذ هو الذي يتوجه على بيانه أو عدم التعرض فى البيان لكون الملابس هو المبتدى ليصح توجيه الاعتراض الثانى وليت شعري كيف أتي هذا على المحشى مع وضوحه اللهم الا ان يكون قد قصد به الاشارة الى أن ما ذكره المدقق من الاعتراض الثانى لا يضر المتصدي لامكان أن ما ذكره فى التقرير من جعل الملابس الابتداء مجرد احتمال ويمكنه العدول عنه بجعله المبتدي مثلا كما جرينا عليه فتدبر (قوله محل بحث) وجهه ما وقع في كلامهم من التصريح بان باء الملابسة هي باء المصاحبة ولا شك ان المصاحبة والاتصال وان اجتمعا لكن بينهما مغايرة جزئية (قوله مع أن الظاهر ان المقصود الخ) محصله أن باء الملابسة وان صح أن تكون لملابسة الفعل بالمجرور أو الفاعل أو المفعول به ولكن الظاهر أن المقصود فى الحديث ماعدا الاول لان مساق الحديث لبيان ما به يقع الفعل المشروع فيه على الوجه الاتم وهذا انما يكون بملابسة الشروع فيه بتمامه لاسم الله تبارك وتعالى أو الفاعل مادام فاعلا ولتوقف هذه الملابسة على وجود الاسم في ابتداء الفعل ورد الحديث ببيانه فليس المقصود بيان حال البدء في الامر ذى البال حتى ترجع اليه الملابسة وليس مبنى هذا

الاعتراض ان باء الملابسة لا تكون لملابسة الفعل بالمجرور كيف وقد علمت ان من أمثلتها نحو خرج زيد بعشيرته اذا خرج هو قبل الظهر وعشيرته بعد العصر يرشدك الى هذا قول المدقق مع أن الظاهران المقصود الخ ولم يقل مع أن الملابسة على تقديرها هي ملابسة المبتدي أو المبتدأ فما أجيب به عن المدقق من ان النحاة وصاحب التلويح صرحوا بان معنى قولك مررت بزيد الصقت مروري بمكان يقرب منه وفيه تصريح بصحة اعتبار الملابسة بين الفعل والمجرور اذ الالصاق نوع من الملابسة مبنى على عدم فهم مغزى كلام المدقق ولله در المحشي حيث سلم له أن الظاهر المقصودذلك وأجابه بماسترى (قوله أو المبتدأ)أرادبه الفعل المشروع فيه الذي تقع الحمدلة جزأمنه فملابسته للحمدلة من ملابسة الكل للجزء وزعم بعض الناظرين ان المراد به مايقع به الابتداء فتكلف في بيان الملابسة بان المبتدأ به أول التصنيف وهو كلي والحمدلة جزئي والمغايرة بالكلية والجزئية كافية في صحة الملابسة (قوله ذكر الشيخ المحقق الخ) نص عبارته على مانقله بعضهم من حروف الجر الباء وترد لمعان أحدها الالصاق .وقال الازاق قال في شرح اللب وهو تعلق أحد المعنيين بالآخر وقال أبو حيان قال أصحابنا هي نوعان أحدها الباء التي لا يصل الفعل الى المفعول الا بها نحو سطوت بعمر ومررت بزيد والالصاق في مررت بزيد مجاز لما التصق المرور بمكان يقربه زيد جعل الى آخر مانقله المحشي فتعبيره عن باء الالصاق بباء الملابسة اشارة الى أن الملابسة من قبيل الالصاق حتى لم يجعلوا ذلك معنى مغايراً للالصاق كما صرح به الكمال هنا ويرشد اليه قول التلويح في مررت بزيد التصق مرورك بمكان يلابسه زيدفحصل الرد ان المراد من باء الملابسة هنا باء الالصاق وهي بصريح المنقول تدل على اتصال أحد المعمولين بالمجرور سواء كان مع مصاحبة أم لا فالتنويع المذكور ليس مرجعه الى اختلاف (٣٨) معنى باء الالصاق بل الى الاستعمال فان استعملت مع فعل لازم لا يتعدى الا بها فالنوع الاول وان كان الفعل يتعدى الى مفعوله بدونها فالثاني ومعنى النوعين واحد أعني اتصال أحد المعمولين بالمجرور فى زمان العامل كما أرشدناك اليه فقول بعض الناظرين ان كلام السيوطي في باء الالصاق وكلام المدقق في باء الملابسة فلا يندفع بحثه بهذا النقل بمعنى غير صحيح نعم قد تتبعنا الشرح المذكور فلم نجد فيه مانقله المحشي لا في باب حروف الجر ولا غيره فلعل ما نقله المحشي كان بهامش الشرح منسوبا الى السيوطي فليحرر (قوله اذا كانت تفيد مباشرة الفعل للمفعول)أي مباشرة فاعل الفعل للمفعول وقوله كان بمباشرة منك أي للمفعول وقوله من غير مباشرة أي من غير مباشرة الفاعل للمفعول وحاصله ان قولك أمسكت زيدا أعم من قولك أمسكت بزيد فان باء الالصاق تدل على التصاق الفاعل بالمجرور واقترانه به فيكون الامساك بمعنى القبض على شيء من جسمه أو على ثوبه بخلاف الاول ليس معه مايدل على مباشرة الفاعل المفعول فيصح ان يكون الامساك فيه بمعنى المنع من التصرف سواء كان بالقبض المذكور أو بالامر بعدم الانصراف مثلا وقد ارتبك بعض الناظرين هنا فقال كلام المحشي أولا صريح فى أن شرط دخول الباء مباشرة الفعل المفعول احترازاً عما اذا أمسكت عمراً فلزم منه امساك زيد فقلت أمسكت زيدا فان الامساك لم يباشر زيداً وقوله في تصوير المثال ليعلم ان امساكك اياه كان بمباشرة منك صريح في ان الشرط مباشرة الفاعل الفعل احترازا عما اذا أمرت شخصاً بامساك زيد وأمسكه فقلت أمسكت زيدا فالفاعل في أمسكت زيدا لم يباشر الفعل وغاية التوجيه ان يقال الشرط كلا الامرين واشار بكل من الكلامين المذكورين الى شرط وقوله من غير المباشرة أي بقسميها كما اذا أمرت شخصا بامساك عمرو لزم منه امساك زيد فقلت أمسكت زيدا فكل من الفعل والفاعل لم يباشرا فان الامساك لم يباشر زيدا والمتكلم آمر لا ممسك انتهى وأنت خبير بان كلام المحشي ليس صريحاً في شيء مما ذكر لامكان تأويله بما ذكرنا والدليل عليه ان الشرط الذي تقتضيه باء الالصاق هو ارتباط أحد المعمولين بالمجرور ثم ان الامساك ان كان بمعنى المنع من التصرف فالفعل باشر المفعول فى المثال الاول والفاعل باشر

الملابسة ملابسة المبتدئ أو المبتدأ بها لا ملابسة الابتداء بها * أقول ذكر الشيخ المحقق جلال الدين السيوطي فى شرحه للالفية قال اصحابنا باء الملابسة نوعان أحدهما الباء التي لا يصل الفعل الى مفعوله الا بها نحو مررت بزيد لما التصق المرور بمكان يقرب منه زيد جعل كأنه ملتصق بزيد والآخر الباء التي تدخل على المفعول المنتصب بفعله اذا كانت تفيد مباشرة الفعل للمفعول نحو امسكت بزيد الاصل أمسكت زيد افاد خلت الباء ليعلم ان امساكك اياه كان بمباشرة منك بخلاف نحو امسكت زيدا بدون الباء فانه يطلق على المنع من التصرف بوجه من غير مباشرة انتهى فعلم أن باء الملابسة تستعمل

الفعل في المثال الثاني كما هو واضح وان كان بمعنى القبض باليد على شي من الممسوك فكما لا يصح في المثالين الاتيان بالباء لا يصح تعدى الفعل فيهما الى المفعول بنفسه أيضاً الا بارتكاب المجاز ولا كلام لنا فيه فان المقصود بيان الفرق بين الاتيان بالباء وتركها ببيان صور تصح مع الثاني دون الاول وما ذكره في قول المحشى من غير مباشرة حيث صوره بما اتفق فيه المباشر تان عجيب بعد تصريح المحشي بان الامساك بمعنى المنع من التصرف وبعد جعله الشرط كلتيهما لاستلزامه ان قوله من غير مباشرة أعم مما ذكره في التصوير فتأمل (قوله وبمعني المقارنة الخ) منه نحو سطوت بعمرو اذا نزعت يدك ماعليه ومررت بمكان زيد وهذا من النوع الاول في كلام أبي حيان فلا تتوهم ان المعنى الاول أعني الاتصال بلا فصل هو النوع الاول والمعنى الثاني هو النوع الثاني حتى يكون التنويع راجعا الى اختلاف المعنى كما نبهناك فتنبه (قوله واندفع ما أورده بعض الخ) حاصله ان الفعل المتعلق به باء الملابسة ان لم يكن له مفعول وجب ان يكون صدور ذاك الفعل عن فاعله في حال تلبس الفعل بمدخول الباء كما في قولك خرج زيد بعشيرته فان صدور الخروج عن زيد في حال تلبسه بالعشيرة وان كان له مفعول وجب ان يكون صدوره عن الفاعل وكذا ارتباطه بالمفعول في حال تلبس الفعل أيضاً بالمجرور كما في قولك اشتريت الرحي بأدواتها فان صدور الشراء عن فاعله وتعلقه بالرحي في حال ارتباطه بأدواتها والسر فيه ان باء الملابسة تتعلق بمحذوف حالا فيتقيد الفعل بها وحيث ان صدور الفعل عن الفاعل وتعلقه بالمفعول في حال تلبس الفعل بالمجرور فيلزم تحقق حال التلبس بدون الصدور والتعلق ضرورة ان ظرف الشيء لا يتوقف في وجوده على مظروفه وهذا يمنع من أن يكون المجرور (٣٩) جزأ إذ لو كان كذلك لكان

بمعنى الاتصال بلا فصل كما في مررت بزيد وبمعنى المقارنة والمباشرة بمدخوله كما في امسكت بزيد فاندفع البحث الاول واندفع ماأورده بعض الفضلاء ان باء الملابسة تستدعي صدور الفعل عن فاعل الفعل الذي هو في حيزه وتعلقه بمفعوله حال تلبسه بمجرورها ومن البين المكشوف ان ذلك يأبى عن وقوع الابتداء بالمجرور على وجه الجزئية فان الجزئية من المبتديء غير مناف كما علمت في أمسكت بزيد من أن المجرور فيه عين الممسوك والجزئية من الابتداء غير لازم وأما ما ذكره بقوله مع أن الظاهر الى آخره فاقول قد علمت أن المراد آن تلبس المبتديء لا آن تلبس الابتداء مع أن المبتديء والمبتدأ ملابس بالابتداء والابتداء ملابس بهما فكانا ملابسين بهما* واعلم ان ماذكره

تعلق الفعل أعني الابتداء بمفعوله عين تلبسه بالمجرور فان ابتداء الشيء الشروع في أول أجزائه وهو هنا الحمدلة فلا يتحقق التعلق بالمفعول حال التلبس بالمجرور فقوله

حال تلبسه مرتبط بالصدور والتعلق وضمير تلبسه للفعل (قوله فان الجزئية من المبتديء الخ) بيان لترتب الاندفاع على المنقول وحاصله ان قوله على وجه الجزئية ان كان حالا من المجرور في قوله ان ذلك يأبى عن وقوع الابتداء بالمجرور حتى يكون المعني ان تعلق الفعل بمفعوله حال تلبسه بالمجرور يأبي وقوع الابتداء متلبساً بالمجرور حال كونه جزأ من المبتدأ فنقول غاية اعتبار المجرور أول اجزاء الفعل ان يكون تعلق الفعل بمفعوله هو تلبسه بالمجرور وهذا لا ينافى اعتبار الملابسة فان قولك امسكت بزيد باؤه للملابسة والمفعول فيه عين المجرور فتعلق الفعل بمفعوله هو تلبسه بالمجرور ولا نعلم ان باء الملابسة تستدعي تعلق الفعل بمفعوله حال تلبسه بالمجرور بل هي لارتباط أحد المعمولين بالمجرور في زمان العامل وكذا الحال في خرج زيد بعشيرته واشتريت الرحي بأدواتها فان الخروج والشراء لم يتعلقا باحد المعمولين في حال التلبس بالآخر وان كان حالا من الابتداء بالمجرور حتى يكون المعنى ان ذلك يأبى عن وقوع الابتداء بالمجرور حال كون الابتداء بالمجرور جزأ من الابتداء سلمنا انه يأباه ضرورة ان الفعل لا يرتبط بشيء من معمولاته الا بعد تمام جميع اجزائه ولكنا لم ندع الجزئية بهذا المعنى (قوله قد علمت) أي في التقرير السابق حيث قال فيكون آن الابتداء آن التلبس بالمبتدى وهذا جواب بمنع ان مراد الخيالي تلبس الابتداء وقوله مع أن المبتدي الخ جواب بتسليم أن هذا مراده لكنه لا ينافى الظاهر المقصود فان اعتبار تلبس الابتداء ليس مقصودا لذاته بل لاستلزامه المقصود أعني تلبس المبتدى مثلا وهذا الاستلزام متحقق بقياس المساواة بأن يقال المبتدأ أو المبتدا متلبس بالابتداء والابتداء متلبس بالبسملة والحمد فالمبتدي أو المبتدأ متلبس بهما وهو المقصود الظاهر وملابس في كلامه بالفتح (قوله واعلم ان ماذكره الخ) هذا اعتراض من المحشى على الجواب المذكور حاصله انه لا حاجة الى اعتبار جزئية أحدهما مع ما فيه

من التكلف بل لاحاجة الى اعتبار ذكر أحدهما قبل الآخر بلا فصل لانه مبني على حمل الملابسة على حقيقتها أعني التلبس بذكرهما وهو خلاف المقصود فان المقصود التلبس ببركتهما ولا شك ان التلبس بالبركة باق من حين ذكرهما الى تمام الفعل المشروع فيه فما ذكره من اعتبار أحدهما جزأ وذكر الآخر قبله بلا فصل مع انه تكلف مبني على خلاف المقصود لايقال لانسلم ان المقصود التلبس ببركتهما لانه لاضرورة اليه بخلاف الاستعانة بهما ليست على حقيقتها لما يلزم من سوء الادب قلنا لو حملت الملابسة على حقيقتها لا يتحقق امتثال حديث الحمدلة الا فى الفعل الذي يمكن اعتبارها جزأ منه بأن كان من جنس المقروء بخلاف ما اذا حملت على التلبس بالبركة وكلام المحشي هذا يؤخذ منه دفع الاشكال الذي أجاب عنه الخيالي بمثل مادفع به المحشي الاعتراض الوارد على تقدير الاستعانة وتقدم التنبيه عليه (**قوله** ثم اعلم ان الخ) هذا اعتراض آخر على الجواب أيضاً محصله ان توجيه الملابسة بما ذكره وان كان يصحح اعتبارها فيما اذا كان الفعل من جنس المقروء اذ يمكن اعتبار أحدهما حينئذ جزأ لكنه لا يطرد في غيره مثل الاكل والذبح وفيه اشارة الى ان ماتضمنه كلامه سابقا من الجواب أولى لكونه مطرداً في جميع الافعال وهذا الاعتراض والذي قبله موردهما اعتبار الجزئية كان الاعتراض المذكور بقوله واندفع ما أورده بعض الفضلاء الخ مورده ذلك أيضاً (**قوله** وما قيل ان التلبس الخ) اعتراض آخر مورده أيضا اعتبار الجزئية حاصله ان اعتبار جزئية أحدهما لايناسب ماهو المقصود من حمل الباء على الملابسة دون الاستعانة قال السيد في حواشي الكشاف اذا حملت الباء على المصاحبة والمعية كانت أدل على ملابسة جميع اجزاء الفعل لاسم الله منها اذا جعلت داخلة على الآلة انتهى فتصوير المعترض كلامه في البسملة انما هو على سبيل التمثيل فان المقصود من التلبس بالحمدلة مصاحبتها فى تمام الفعل فكان المناسب للمحشي ان يقتصر على الجواب الثاني المذكور بقوله على ان استلزام الجزئية الخ كما لايخفى فتأمل (**قوله** ولا مدخل فى هذا) أي التبرك للجزئية فيكون الخروج آبياً عن التبرك اذ الخروج والدخول متنافيان فمدخلية أحدهما فى التبرك توجب اباء الآخر وظاهر ان مناط التبرك بهما مجرد ذكرهما من غير اعتبار أحدهما بخصوصه (**قوله** قال المحشي المدقق الخ) اعلم أن المدقق بعد أن قرر الاعتراض الوارد على تقدير الاستعانة واجاب عنه بارتكاب التأويل الذي نقله عنه المحشي سابقا قرر نظير هذا الاعتراض على تقدير الملابسة واجاب عنه بهذا التأويل الذي نقله المحشي ههنا وعند الكلام على جواب الخيالي قال ينبغي أن يوجه العموم بالتأويل الذي ذكرناه ومحصله ان شمول الملابسة لذكر البسملة قبل الابتداء مبني على أن معنى ملابسة الابتداء بها أن المبتدي في الفعل كان قد تلبس بالبسملة فالتأويل انما يحتاج اليه بالنسبة لملابسة الابتداء للبسملة لابالنسبة لملابسته للحمدلة لامكان اعتبارها جزأ فان الملابسة عليه تكون حقيقية فما نقل عنه من انه لاحاجة على هذا التأويل الى اعتبار وقوع الابتداء بالشيء على وجه الجزئية مدفوع بان اعتباره لان الملابسة عليه تكون حقيقية فلا ينبغي العدول عنه ما أمكن وان كان ارتكاب التأويل في الموضعين يغني عن اعتبار الجزئية ثم اعترض المدقق نفسه على الخيالي بأن قوله بلا فصل لاحاجه اليه حينئذ حيث ارتكبنا هذا التأويل الذي لامناص عنه بناء على أن الملابسة لا تكون بمعنى الاتصال بل بمعنى المصاحبة والمقارنة هذا تقرير كلام المدقق وهو مبني على اعتبار الملابسة بالقياس الى المبتدي كما تشير اليه عبارة التأويل لا الى الابتداء أو المبتدأ اذ لامعنى لسبق ملابستهما للبسملة فان تحققهما انما يكون بعدها وقول المحشي لاتصاله به أي لاتصال وقوع الملابسة بهما بالابتداء زيادة علي عبارته لاحاجة اليه بعد التأويل فهو نظير قوله فيما تقدم لعدم تخلل ثالث بين الابتداء وذكرهما وقد علمت ما فيه وما قيل انه جواب عما يقال كيف يكون

المحشي انما هو على تقدير أن يراد الملابسة الحقيقية أما اذا حمل على الملابسة بمعنى التبرك بهما كما هو المقصود فلاحاجة الى جعل أحدهما جزأ كما لايخفى * ثم اعلم ان توجيه الملابسة انما يجري فيما اذا كان المبتدأ مما يمكن أن يكون احدهما جزأ منه ولا يجري فى نحو الذبح والاكل وما قيل ان التلبس على وجه الجزئية يفوت ماهو المقصود من حمل الباء على الملابسة أعني التلبس باسم الله في تمام التصنيف ففيه ان المحشي لم يبين جزئية التسمية بل يجب أن لايجعل جزأ لئلا يفوت التعقيب المجمع عليه على أن استلزام الجزئية للفوت المذكور محل تردد اذ ليس التلبس بهما الا التبرك والتيمن بهما ولا مدخل في هذا للجزئية والخروج قال المحشي المدقق معني كون الابتداء ملابسا بهما ان الابتداء

واقع

وقوع الملابسة بهما قبل الابتداء معني لـكون الابتداء ملابساتهما انتهى ففيه آنه لايتوجه هذا السؤال بعد بيان آن الملابسة هي ملابسة المبتدى فتأمل (قوله ولا يخفى الخ) محصله أن كلام الخيالى يدل على أن اتصال الشيء باخر من غير تخلل ثالث من الملابسة وحيث انه لامانع منه كما علمت من كلام السيوطى فلا وجه اذاً لارتكاب هذا التأويل ثم الاعتراض بان قوله بلافصل لغو لاحاجة اليه ولبعض الناظرين هنا تخليط أعرضنا عنه والله أعلم (قوله ويمكن أن يوجه الخ) أى يمكن تقرير كلام الخيالى بغير ماذكره المدقق بحيث يكون الملابسة معناها المصاحبة بان يراد من الآن في قوله فيكون آن الابتداء الخ الزمان من استعمال اسم الجزء في الـكل بناء على ان الزمان مركب من الآنات كاصرح به المحشي ههنا والتحقيق ان الآن حد مشترك بين اجزاء الزمان والزمان مركب من أزمنة لانهاية لها فالآن بالنسبة للزمان كالنقطة بالقياس للخط فاطلاقه على الزمان لما بينهما من اللزوم وانما كان زمان لابتداء زمان التلبس بهما لان آن الابتداء آن التلبس بهمزة الحمدلة وهو متصل بآن التلبس باخر البسملة الذى يعتبر تلبسا بها فاذا اعتبرنا هذين الآنين جزئى زمان كان ذلك الزمان زمان التلبس بهما وهو بعينه زمان الابتداء ولا معني للمصاحبة الا المقارنة في زمن واحد (قوله فيكون الزمان الذى فيه الابتداء)قيل لقائل ان يمنع كون الابتداء زمانياً بل الظاهر أنه آني على أن هذا القول مناف لقوله لان آن الابتداء الذى هو بعينه آن التلبس بالتحميد لان ذلك القول صريح في أن الابتداء آني انتهى وفيه أن اعتبار الشيء الآني زمانياً بمعني واقعاً في زمان لاينافي كونه آنيا بل لاينافي كونه بريئاً عن الزمان والآن كما في قولك الله موجود في الزمان وقبله وبعده وانما المنافي لـكونه (٤١) آنيا أن يكون زمانيا بمعنى انطباق الزمان عليه بحيث يكون مقداراً له كما صرحوا به (قوله لـكن قوله تم الخ يأبي الخ) اماأولافلماذكره فى توجيهاباثه عما ذكره المدقق من انه يدل على أن الملابسة قسمان أحدهما الاتصال من غيرفاصل ولا مصاحبة فلا يصح توجيهه على ان التلبس معناه المصاحبة

وقع حال كون المبتدي بحيث كان قد وقع منه الملابسة بهما وان كان قبل الابتداء لاتصاله به انتهى ولا يخفى أن قوله تم وقوع الابتداء بالشيء الى آخره يأبى عن هذا التوجيه فانه يدل على ان الاتصال قسم من الملابسة ويمكن ان يوجه كلام المحشي ويكون المراد بالتلبس هو المصاحبة بان المراد بقوله آن الابتداء آن التلبس بهما ان زمان الابتداء زمان التلبس بهما لا أن آن الابتداء الذي هو بعينه آن التلبس بالتحميد ملاصق للآن الذي هو آن التلبس بالحرف الاخير من التسمية فيكون الزمان الذي فيه الابتداء وهو الزمان المركب من ذينك الآنين وهو بعينه زمان التلبس بهما كما لايخفى لـكن قوله تم الخ يأبى عن هذا التوجيه أيضا (قوله الظاهر ان الباء صلة التوحد) يعني أن الباء في قوله بجلال ذاته آلة لايصال معنى التوحد اليه والجار والمجرور ظرف لغو سواء كان

وأماثانيا فلان كلام الخيالي صريح في جعل ذكر البسملة قبل الابتداء بلا فاصل ملابسة للابتداء ولا معنى لـكون الشيء قبل آخر الا أن للمتقدم زمانا يغاير زمان اللاحق ضرورة التغاير بين قبل وبعد ومع هذا كيف يعتبر اتحادهما في زمان واحد اللهم الا بتكلف بعيد وللاشارة الي ان الاباء هنا من جهتين ترك التعرض لبيانه (قوله يعني أن الباء في قوله الخ) اعلم أن لفظ الصلة تطلق بمعنى صلة الموصول وتطلق بمعنى الـكلمة الزائدة وبمعني الحرف الذي يكون واسطة في تعدية الفعل أو شبهه الى المجرور سواء تمحض الحرف لمعنى التعدية كما في ذهبت بزيد أودل على خصوصية كالاستعلاء فى على والتجاوز فى عن والظرفية والملابسة والالصاق الى غير ذلك وتطلق الصلة بمعني أخص من هذا وهو الحرف المتمحض للتعدية من غير أن يكون له دلالة على أمر زائد من الملابسة والاستعلاء مثلا واذا أطلقت الصلة في مقابلة الملابسة مثلا أريد منها المعنى الاخير ومقتضاه ان تكون هنا لمحض التعدية ولما كان هذا مخالفا لما تشعر به عبارة المحشي من صحة أن تكون الباء في الاحتمال الاول ظرفية احتاج الى صرفه عن ظاهره ومحصله أن المراد من الصلة ماقابل باء الملابسة وهي ماتوصل معنى الفعل أو شبهه الى المجرور سواء دلت على خصوصية غير الملابسة كالظرفية أو تمحضت لمعني التعدية وهذا المعني أخص من الثالث وأعم من الرابع وسره أن المراد من الصلة ههنا معناها اللغوى كما أشار اليه بقوله مأخوذ من وصلت الشيء اذا ربطته به وبهذا ظهر سرقوله يعني واندفع عنه ماقيل لايصح كون الباء للظرفية حين كونها للايصال الذى هو معني التعدية اذ تغاير المعنيين أمر ظاهر فهذا التعميم حين كون الباء

غير صحيح انتهي فان مبناه على اعتبار الصلة بمعناها الرابع وتعلم ايضا انما اجيب به عن هذا القيل من أن مراد المحشي جواز كون الباء للظرفية حين كون الظرف لغواً لاحين كونها للايصال فيكون هـذا توجيها آخر لعبارة الشارح غير ماذكره الخيالى من بناء الفاسد علي مثله (قوله كما يشعر به عبارة المحشي)أى عبارته المنقولة عنه فيماسيأتي حيث قال والمناسب ههنامن معاني الباء معني الالصاق أو معنى الظرفية والملابسة من قبيل الالصاق انتهي فانه يفيد ان المعني الاول فى المنقول عنه هو المذكور بقوله ويحتمل أن يكون للملابسة والمعني الثانى هو الاول وعبارة بعضهم ثم ان باء الصلة هنا بمعني في على ما أشار اليه فيما نقل عنه انتهي وهى مؤيدة لما قلنا وتوهم بعضهم خلافه فقال المشعر بذلك من عبارة المحشي ليس الا قوله عدم شركة الغير في جلال الذات وانت تعلم انه لااشعار لهذا القول حين كون الباء للايصال والتعدية بكونها للظرفية بل عـدم شركة الغير في جلال الذات ما ل معنى الباء حين كونها للايصال لامعناها الصريح ولا يلزم من تعدية لفظ الشركة المأخوذة في بيان المعنى كون الباءللظرفية أنتهى فانه مبنى على أن مراده عبارة المحشي في قوله فمعني التوحد بجلال الخ وليس كذلك ولو سلم فانما ندعي الاشعار وهو الدلالة الخفية لاالظهور فضلا عن اللزوم ولا خفاء ان المتبادر في مقام بيان المعني ان يكون مطابقا حال التركيب فلما وقع التعبير بكلمة فى موقع الباء كان مشعرا بأنها للظرفية (قوله أوللالصاق) أرادبه معني التعدية المحضة كما في ذهبت بزيد وسطوت بعمرو بناء على ماقيل إن الالصاق معني لايفارق الباء في جميع مواردها فيكون المراد به مطلق الارتباط لاما هو أخص من ذلك الذي هو قسم من معني المصاحبة أعنى ارتباط أحد المعمولين بالمجرور في زمان العامل سواء اشتركا في نفس العامل كما في اشتريت الفرس بسرجه أم لا كما في مررت بزيد فان زيداً ليس بمار فانه بهذا المعنى معني باء الملابسة الآتي والظرف عليه مستقر فتأمل (قوله وهذا هو الظاهر الخ) بيان لقول الخيالى **(٤٢)** الظاهر ان الباء صلة التوحد محصله انما كان احتمال الصلة ظاهرا بالنسبة لاحتمال الملابسة لان صيغة التفعل عليه لاتحتاج الى تكلف اذ هي عليه

> الباء فيه للظرفية كما يشعر به عبارة المحشى أو للالصاق مأخوذ من وصلت الشئ اذا ربطته بآخر وهذا هو الظاهر لانه لايحتاج الى التكلف الذى يحتاج اليه حين الملابسة لان معني التوحد المتعدي بالباء الانفراد والاستقلال بمدخولها يقال توحد برأيه أي استقل وتفرد به فمعنى المتوحد بجلال الذات

بمعني الاستفعال كان المتوحد بالرأي طلب القلة أي الوحدة ولم يرض بشركة غيره له فيه وأنت خبير بان الاحتمال الثاني يمكن ان تحمل فيه صيغة التفعل على معني الطلب ولذا قال المحشي المدقق واعلم أنه قد يكون التفعل بمعنى الطلب نحو تكبر وتعظم أي طلب أن يكون كبيرا وعظيما وفيما نحن فيه يجوز أن يكون من هذا القبيل بل هو أولى ومعنى طلبه تعالى الوحدة اقتضاؤه اياها ذاتا فالاحتمالان سواء فالاولى توجيه الظهور بأن الباء عليه تكون ظرفا لغواً متعلقة بالمذكور بخلافها على الثانى فان قلت يرجح الاحتمال الاول أيضا بان اضافة الجلال عليه تحتمل الوجهين وفى الاحتمال الثانى فائدة الرد على المعتزلة بخلاف احتمال الملابسة ولذا لم يتعرض له المحشى الخيالى فيما سيأتى لأن فى قولك المتوحد حال كونه ملابسا للذات الجليلة ملابسة الشيء لنفسه قلت ممنوع فان التغاير الاعتباري كاف فى الملابسة بان يراد من الذات الجليلة هى من حيث اتصافها بالجلال أو يراد من المتصف بالوحدة هو من حيث اتصافه بها أو يراد الحيثية فى كلا الموضعين سلمنا لكن فائدة الرد على المعتزلة حاصلة على الاحتمال الثاني أيضا فان معنى المتوحد عليه المتصف بالوحدة الذاتية أو الكاملة وهى ان كانت بمعنى عدم وجود النظير ذاتا وصفة وفعلا فظاهر وان كانت بمعنى عـدم انقسام الذات أفادت الرد لزوما لا ن مذهب المعتزلة يستلزم انقسام الذات كما بين فى موضعه سلمنا عدم حصولها لكن فى الاحتمال الثانى فائدة هي التصريح باتصافه تعالى بجميع الصفات فان المتوحد فيه الاتصاف بالوحدة وقولنا ملابسا بجلال الذات فيه الاتصاف بصفات السلوب التى هى معنى الجلال وكمال صفاته فيه الاتصاف بالصفات الثبوتية بخلاف الاحتمال الاول فان منطوقه اتصافه تعالى بالوحدة فى الجلال أو الذات الجليلة فان قلت اذا كان للوحدة معنيان عدم شركة الغير وعدم القسمة فلم اقتصر الخيالى فى البيان على الاول قلت لاطراده على احتمالى الاضافة بخلاف المعنى الثانى فانه وان صح اعتباره فى اضافة الصفة الى الموصوف ويحصل الرد لزوما كما أشرنا لايمكن اعتباره فى الاحتمال الاول اذ جـلال الذات سواء كان بمعنى العظمة أو بمعنى سلب صفات النقص فيه الانقسام اذ ما به العظمة منقسم وصفات النقص متعددة فيتعدد سلبها

(قوله من غير ملاحظة الثبوت الخ) في التعبير بالثبوت اشارة الى انه المراد من الصيرورة كما سيأتي وفي هذا اشارة الى أن الاحتمال الثاني كما قابل الاول بما سيذكره من اعتبار الملابسة وعدمها ولغوية الظرف واستقراره قابله باعتبار الثبوت بدون صنع أو الكمال فيه دون الاول وفي نفيه الملاحظة دون الوجود اشارة الى أنهما لازمان للاحتمال الاول لان من انفرد بجلال الذات أو الذات الجليلة يلزم أن يكون واجب الوجود فلا يكون للغير مدخل في انفراده بالجلال ويكون ثبوته له على وجه الكمال ولهذا قال وان أمكن اعتبارهما ولم يقل وان أمكنا قيل وفي امكان اعتبارهما منع ووجهه أن التوحد بالجلال وان أمكن اعتبار الكمال فيه لا يمكن اعتبار الثبوت بدون صنع ضرورة ان للذات مدخلا فيه وجوابه أن المراد من الغير من عدا الذات أعني المخلوقين وقوله لانه خلاف الاستعمال علة لنفي الملاحظة وقوله ولا يقصد فيه معنى الخ بيان لما نقل عنه (قوله نقل عنه فعلى هذا فيه رد الخ) اعلم ان من نفى الاحوال يقولون المخالفة بين ذات الله تعالى وبين سائر الذوات لذاته المخصوصة لا لامر زائد عليه وهو مذهب الاشعري وابي الحسين البصري فانهما قالا المخالفة بين كل شخصين موجودين انما هي بالذات فليس بين افراد الانسان مثلا اشتراك الا في الاسماء والاحكام دون الذاتيات بناء على أن وجود كل شيء عين حقيقته وليس هناك وجود مطلق ومن اثبت الاحوال بما فيهم قدماء المتكلمين كالباقلاني وامام الحرمين قالوا ان ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة وانما تمتاز عنها بأحوال أربعة الوجوب والحياة والعلم التام والقدرة التامة أي الواجبية والحيية والعالمية والقادرية التامتين وزاد أبو هاشم الامتياز بحالة خامسة موجبة لهذه الاربعة أعني الالهية ومن أدلة (المذهب الثاني) أن الذات تنقسم الى الواجب (٤٣) والممكن ومورد القسمة مشترك بين أقسامه وأيضا فنحن نجزم بالذات مع التردد في الخصوصيات من كونه واجبا أو ممكنا جوهراً أو عرضا وايضا قولنا المعلوم اما ذات أو صفة حصر عقلي فلولا أن المفهوم من الذات

الذات المتفرد بجلال الذات بمعنى عدم شركة الغير فيه واستقلاله به من غير ملاحظة الثبوت بدون صنع أو الكمال وان أمكن اعتبارها لانه خلاف الاستعمال كما نقل عنه ولا يقصد فيه معنى الكمال ولا عدم مدخلية الغير في ثبوت الوحدة بالذات بل مجرد الاستقلال وان أمكن اعتبارها هنا أيضا (قوله أو الذات الجليلة على نهج الخ) أي يكون اضافة الجلال الى الذات اضافة الصفة الى الموصوف كما في حصول الصورة نقل عنه فعلى هذا فيه رد على قدماء المعتزلة حيث قالوا ان ذات الواجب وذوات الممكنات متشاركة في تمام الماهية وانما الامتياز بالاحوال والاوصاف انتهى * قال بعض الفضلاء

شيء واحد لم يكن كذلك وقد أجاب نفاة الاحوال عن تلك الأدلة ولهم أيضا أدلة على بطلان مذهب المثبتين منها لو شاركه غيره في الذات والحقيقة لخالفه بالتعين فان المشاركين في تمام الماهية لابد أن يتخالفا بتعين وتشخص حتى تمتاز به هويتهما ويتعددا ولا شك أن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب في هوية كل منهما وهو ينافي الوجوب الذاتي ومنها أن اختلاف اللوازم دليل اختلاف الملزومات وهذا الدليل هو المشار اليه بجعل الاضافة على نهج حصول الصورة وتوضيحه انه اذا لم يكن للذات شريك في جلال ذاته وكمال صفاته وجب أن لا يكون له شريك في ذاته فيكون العلم بانفراد ذاته من جهة جلال ذاته وكمال صفاته فاضيف الجلال الى الذات ليكون الرد بطريق الاستدلال كما هو قانون الرد على الخصم بخلاف مالو قيل المتوحد بذاته فانه ذكر للدعوى فقط ومثله حصول الصورة لما كان العلم هو الصورة من حيث حصولها لا الصورة مطلقا أو من حيثية أخرى أضافوا الحصول اليها ومن هنا يتبين أنه يمكن أن يعتبر في الاحتمال الاول فائدة الرد المذكور وأنت بعد هذا تعلم حال ما تبجح به بعضهم هنا حيث قال الذي يخطر بالبال أن ما ذهب اليه قدماء المعتزلة مبني على ما ذهب اليه الصوفية من وحدة الوجود في الكل وانبساطه على هياكل الموجودات وانما الامتياز بأحوال القوابل وأوصافها فالخيالي أشار الى الرد عليهم بان ذاته تعالى متمايزة عن سائر الممكنات وجودا وأوصافا فالمراد بقوله في تمام الماهية هو الوجود الحق والا فكيف يتصور من عاقل انه يزعم أن ذات الواجب وذوات الممكنات متشاركة في تمام الماهية الكلية فيلزم انقلاب الحقائق بعضها الى بعض وذلك محال قطعا انتهى فتأمل (قوله قدماء المعتزلة) علمت عدم اختصاصهم بهذا المذهب وقوله في تمام الماهية أي الماهية الكلية كما هو صريح كلام الفريقين فحمله على معنى الوجود صلح من غير تراض (قوله قال بعض الفضلاء الخ) هو المولى عصام الدين وحاصله أن الذات تطلق بمعنى

ماهية الشيء ويرادفه الحقيقة والجوهر وتطلق بمعنى ما يقابل الصفة والتوحد بالذات انما يدل على نفي المشاركة في الماهية لواريد من الذات الماهية أمالو أريد ما قابل الصفة فالتوحد فيه لاينفي المشاركة في الماهية نظير ما قاله من اثبت المشاركة في قوله تعالى ليس كمثله شيء من أنه لنفي المشاركة في أخص أوصاف النفس دون المشاركة في الذات والحقيقة (قوله أقول لامعنى حينئذ الخ) محصله أنه لو أريد من الذات الماهية الشخصية ورد عليه أن نفي المشاركة في الذات المشخصة ضروري لكل مشخص ولا اختصاص له بذات الله تعالى فلا يلائم ذكره في مقام المدح الذي يناسبه ذكر الصفات التي لها نوع اختصاص بالممدوح وهذا الاعتراض وان كان مدفوعا بان المراد التوحد في نوع هذه الذات المشخصة أعني ما يكون مماثلا لها في أخص الاوصاف والتوحد في النوع بهذا المعنى لاينافي المشاركة في الماهية الكلية كما علمت في قوله تعالى ليس كمثله شيء أو ان المراد من نفي المشاركة في الذات المشخصة نفي أن تكون الذات الموصوفة بأجل الصفات ذاتاً لغير الله تعالى واضافة الذات للضمير بعد ربط التوحد به أو هي لبيان الواقع كما في قولهم علامة الرجل لحيته ولاشك أن كلا من المعنيين أمس بمقام المدح لكن وروده أدل دليل على أن المتبادر من الذات التي اعتبر فيها التوحد الماهية الكلية اذ لايحتاج عليه الى أحد هذين الاعتبارين ويكفي أن يكون هذا قرينة على أن يكون المراد من الذات الماهية الكليه ويتم الرد تأمله فانه دقيق غفل عنه مولانا خالد (قوله أي يكون للملابسة فاعل الخ) يريد أن المراد من باء الملابسة الدالة على (٤٤) ارتباط أحد المعمولين بالمجرور في زمان العامل من غير مشاركة في نفس العامل بقرينة المقابلة كما في قولك آكل بسم الله ومررت بزيد لامثل اشتريت الفرس بسرجه وخرج زيد بعشيرته وقوله ظرف مستقر جرى فيه على مختار السيد من أن المستقر ما حذف عامله وان كان خاصا وانما جعله حالا من الضمير لان باء الملابسة بالمعنى المتقدم لارتباط

هذا الرد انما يتم لو كان المراد بالذات في قوله أو الذات الجليلة الماهية الكلية أما لو كان المراد مايقابل الصفة أعني الماهية الشخصية القائمة بذاتها فلا أقول لامعنى حينئذ لوصفه تعالى بالتوحد فيه اذ كل أحد مستقل ومتفرد بذاته الشخصية فتعين أن يكون المراد الماهية الكلية ويتم الرد (قوله ويحتمل ان يكون للملابسة) أي يكون للملابسة فاعل الفعل بمدخول الباء حال قيامه به لالايصاله اليه والجار والمجرور ظرف مستقر حال عن ضمير المتوحد فحينئذ معنى المتوحد بجلال الذات المتصف بالوحدة حال كونه ملتبسا بجلال الذات وبما ذكرنا لك من ان معنى الصلة ايصال الفعل الي مدخول الباء ومعنى الملابسة تلبس فاعله به وانه على الاول ظرف لغو وعلى الثاني ظرف مستقر ظهر وجه التقابل بين التوجيهين واندفع ماقال الفاضل المحشي من انه بقي ههنا بحث وهو ان الباء لما جعلت للملابسة ينبغي أن يكون للملابسة سواء جعلت صلة للتوحد أو لم تجعل فلا يحسن جعلها للملابسة قسيما لكونها صلة

الفاعل بالمجرور لا الفعل به والحال هنا من الاحوال اللازمة كما في خلق الله الزرافة يديها أطول من رجليها وقوله المتصف بالوحدة أي ذاتا وصفة وفعلا كما أشرنا اليه (قوله واندفع ما قال الفاضل المحشي الخ) هو المولى الخيالي اعلم أن بعض النحويين اختار أن الملابسة معنى عام متحقق في جميع معاني الباء والمصاحبة أخص منه وكذا الالصاق حقيقياً أو مجازيا فتكون بمعنى مطلق الارتباط واختار بعضهم أنها بمعنى المصاحبة والالصاق قسم منه كما تقدم توضيحه وهذا البحث الذي أورده الخيالي جار على الرأي الاول ومحصله حيث جوزنا أن تكون الباء هنا للملابسة فالذي ينبغي أن تكون كذلك سواء جعلت ظرفاً لغواً متعلقاً بالتوحد أو جعلت مستقراً حالا من الضمير فلا يناسب جعل كونها للملابسة قسيما لكونها صلة فقوله فلا يحسن جعلها أي جعل كونها بتقدير المضاف وعبارة الخيالي فلا يحسن أن يجعل كونها للملابسة الخ ولك جعل قوله للملابسة حالا من الضمير المضاف اليه جعل وقوله وانما قلنا ينبغي الخ جواب عن البحث السابق محصله ان هذا البحث السابق انما يجرى على ما ذهب اليه بعض النحويين من ان الحق ان الملابسة معنى عام فعبرنا بينبغي مراعاة لذلك القول وكان في التعبير به دون التعبير بيجب اشارة الى الجواب عنه بأنه يجري على الرأي الا خر فان الباء لها معان كثيرة المناسب منها هنا معنيان الاول معنى الظرفية وهو ما ذكرنا في قولنا الظاهر ان الباء صلة الخ والثاني الالصاق أي ارتباط أحد المعمولين بالمجرور في زمان العامل من غير ايصال معنى الفعل الى المجرور ولا شك ان ملابسة ضمير المتوحد بالمجرور فرد من مطلق الالصاق اعني ارتباط أحد المعمولين بالمجرور فيكون من قبيله وليس مغايرا له مغايرة كليه

كالانسان والفرس ولا شك ان الملابسة التي تكون من قبيل الالصاق بهذا المعنى تغاير الصلة بمعنى ارتباط التوحد بالمجرور وتكون الباء على الاول ظرفا مستقرا بخلافها على الثاني وفي التعبير بالمناسب اشارة الي صحة جعل الباء سببية أوللابتداء لكنه غير مناسب كون التوحد ثابتا لله لذاته وبتقرير كلامه على هذا الوجه يكون وافيا بالجواب الذي ذكره.المحشي خلافا لما توهمه ويندفع عنه ما قيل أنت خبير بأن ما ذكره بعيد بمراحل عما ادعاه اذ لايخفى أنه لايلزم من كون الملابسة من قبيل الالصاق أن يكون الباء للملابسة مطلقا سواء كان صلة أولا انتهى ولقد زل بعض الناظرين فقال خلاصته الاستفسار عن سبب كون الملابسة شاملة للصلة فلا يحسن جعلها مقابلة وحاصل الجواب ان المناسب هومعنى الالصاق ومعنى الظرفية ومعنى الصلة من قبيل معنى الالصاق ومعنى الملابسة من قبيل معنى الالصاق ينتج من الاول بعكس المقدمة الثانية معنى الصلة من قبيل معنى الملابسة فجعله قسما لهاليس على ماينبغي ومن هذا ظهر أن ذكر معنى الظرفية لمجرد بيان الواقع وليس له مدخل في الجواب انتهى فانه مع كونه تكلفا باردا يمجه من له أدنى مسكة فاسد اذ ماذكره في البيان من قبيل الشكل الثاني وشرط انتاجه اختلاف المقدمتين في الكيف مع كلية الكبري ولا يرتد الى الاول بعكس الكبرى اذ لاتتعكس الاجزئية لاتصلح كبرى الشكل الاول هذا وقدذكر بعض الحواشي انقوله ويحتمل أن تكون للملابسة يحتمل أن يكون معطوفا على قوله يقال توحد الخ بحسب المعنى لاعلى قوله الظاهر الخ فحاصل الكلام أن الظاهر ان الباء صلة التوحد فحينئذ يحتمل أن يكون للظرفية على أن يكون التركيب مأخوذا من قولهم توحد برأيه ويحتمل أن يكون الخ فعلى هذا لا كلام في حسن التقابل انتهى وأنت خبير بان هذا مع بعده فان الظاهر أن قوله ويحتمل الخ هو المقابل لقوله الظاهر أن الباء صلة لاأن المقابل محذوف يرد عليه البحث بعينه فان الملابسة بالمعنى العام لايناسب جعلها مقابلة للظرفية اذ باء الظرفية باء الملابسة أيضا ولا يمكن أن يجاب عنه بما (٤٥) ذكره المحشي فان الباء عليه

صلة وأما قلنا ينبغي أن يكون للملابسة لان الباء لها معان مذكورة في علم النحو والمناسب ههنا هو معنى الالصاق أو معني الظرفية وظاهر ان معني الملابسة من قبيل معني الالصاق حتى لم يجعلوا ذلك معني مغايرا للالصاق (قوله فحينئذ) أي حين اذ كان الباء للملابسة لابد لاختيار صيغة التفعل من

تكون ظرفا مستقرا بل يتعين أن يقال ان المراد من الملابسة محض التعدية من غير دلالة على الظرفية وحينئذ يرد عليه ان قولهم توحد فلان برأيه يصح أن تكون الباء فيه للملابسة بهذا المعنى فقصره على الظرفية تخصيص من غير مخصص وأن قول الخيالي فحينئذ صيغة التفعل الخ يجب ارتباطه على هذا بالاحتمالين قبله اذ مالهما واحد لابالثاني فقط وهو ماسيبطله المولى المحشي والله أعلم (قوله لابد لاختيار صيغة التفعل الخ) جعل الفاء للتفريع كما سيصرح به ولم يجعلها المفصحة عن شرط مقدر والا لقال أي اذا أردت بيان نكتة اختيار صيغة التفعل على تقدير الملابسة فصيغة التفعل على هذا التقدير الخ وأشار الى أن المفرع محذوف وهو وجوبا نكتة لاختيار صيغة التفعل وأقيم قوله اما للصيرورة الخ مقامه لكونه مفصلا له وأن التفريع مبني على مقدمة معلومة وهي أن اختيار البلغاء في بعض التراكيب المتوحد بدلا عن الواحد مع أنه أخصر منه لابدله من نكتة ان قلت كما أنه لابد لاختيار صيغة التفعل من نكتة علي تقدير الملابسة كذلك على تقدير الصلة فلم اختص هذا التفريع باحتمال الملابسة قلت لما كان بيان المحشي للاحتمال الأول وافيا ببيان النكتة أعني كون صيغة التفعل عليه للطلب كما تقدم شرحه لم يحتج الى التفريع عليه وهذه النكتة وان أمكن ملاحظتها على الاحتمال الثاني أيضا كما تقدمت الاشارة اليه لكن أراد الخيالي رحمه الله تعالى بيان نكتة يمتاز بها الوجه الثاني عن الاول أعني الثبوت بدون صنع أو الكمال لتحقيق الفرق بينهما كما نطق به قوله فيما نقل عنه ولا يقصد فيه معنى الكمال ولاعدم دخول الغير الخ لايقال بان النكتة أنما يحتاج اليه على الاحتمالين لولم تستعمل صيغة تفعل بمعنى فعل وليس كذلك فانه كما استعمل أفعل بمعنى فعل نحو أقلت البيع بمعنى قلته واستفعل بمعنى فعل نحو استقل بمعني قل استعمل تفعل بمعنى فعل نحو تحققت الأمر بمعنى حققته من باب قتل ونحو تطهرت المرأة بمعني طهرت أي انقطع دمها واغتسلت من الحيض وغيره ويقال تطهر بمعنى كف عن الاثم وتوحد بمعنى وحد كعلم وكرم أي بقي مفردا ورجل متوحد بمعني منفرد والله الاوحد والمتوحد بمعنى ذو الوحدانية كما يستفاد هذا كله من القاموس وان لم يذكر صاحب الشافية أن تفعل يأتي بمعنى فعل ففي الرضي اعلم أن المعاني المذكورة للأبواب المتقدمة هي

الغالب فيها ومما يمكن ضبطه وقد يجيء كل واحدمنها لمعان أخر كثيرة لاتنضبط لانا نقول قال الرضى لابد فى أقال من البيع وأقلته من المبالغة والتأكيد والا لكان زيادة الهمزة عبثا فاذا قيل مثلا ان أقال بمعنى قال ففيه تسامح في العبارة وانما المراد ليس فيه فائدة زائدة سوى تقرير المعنى الحاصل وتأكيده على طريقة قولنا بزيادة الباء فى قوله وكفى بالله حسيبا انتهى وأنت بعد تدبرك ماتلونا تعلم انه يصح أن تكون النكتة فى اختيار صيغة تفعل على الاحتمالين هو مجرد تقرير المعنى الحاصل وتأكيده فكانه قال فى الاحتمال الاول الذى اتصف جلال ذاته أوذاته الجليلة بالوحدة قطعا وفى الثاني الذى اتصف ذاته بها كذلك مع ملابسة جلال الذات وربما يشير الى هذه النكتة في الاحتمال الاول قول الخيالى فمعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير فى جلال الذات وأن تكون النكتة فيهما هو الطلب وتقدم شرحه فقول الخيالى في الثاني اما للصيرورة بدون صنع الخ ليس على سبيل منع الخلو بل لمجرد التمثيل وآثره لما علمت من أن غرضه بيان مايمتاز به الاحتمال الثانى لتحقيق الفرق بينهما ومنه تعلم عدم صحة ماذكره المحشي سابقا من أن الاحتمال الثاني فى حاجة الى التكلف المذكور هذا وذكر بعضهم أن قوله فحينئذ صيغة التفعل الخ توجيه لصحة استعمال صيغة تفعل على تقدير الملابسة قال لان الوحدة على ذلك التقدير صفة الذات والتفعل قد يجيء بمعنى الصيرورة بصنع وهو ماذكره فى الشافية بقوله وتفعل لمطاوعة فعل نحو كسرته فتكسر وقد يجيء للتكلف نحو تشجع وتحلم وهما لايصحان فى وحدة ذاته تعالى فاحتيج الى تجريد الصنع عن المعنى الاول أو حمل المعنى الثاني على الكمال مجازا ثم قال والعجب من الخيالى لم يحمل التفعل على معنى الاستفعال نحو تكبر وتعظم طلب أن يكون كبيرا وعظيما مع انه صحيح هنا بلا تكلف وانما خص الاحتياج بتقدير حمل الباء على الملابسة لانه اذا حمل على الصلة يكون المعنى المتوحد في جلال ذاته فتكون الوحدة صفة للجلال فيصح معنى الصيرورة (٤٦) بصنع من الغير لان المراد من الغير غير الموصوف بمصدر التفعل

> نكتة لانه كلام البليغ فصيغة التفعل أعنى التوحد اما بمعنى الصيرورة بدون صنع كما في تحجر فى قولهم تحجر الطين أى صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير بحسب الظاهر ومعنى الصيرورة ان كان هو الكون والاتصاف فلا اشكال فى اتصافه تعالى به وان كان هو الكون مع الانتقال فلا بد من تجريده عنه

والذات غير الجلال لا بمعني الغيرية المصطلحة عند الاشاعرة وهو امكان الانفكاك بل بمعني الغيرية اللغوية وفيه بحث لانه اذا كان معنى الاضافة الذات الجليلة ليس يحتاج الى ماذكره أيضا فلا وجه لتخصيص التفريع بالملابسة انتهى كلامه وفيه أن صحة استعمال تفعل لاخفاء فيه وعدم صحة اعتبار الصيرورة بصنع أو التكلف لايوجبه لانهما ليسا جميع معاني تفعل ولو أراد الخيالى ماقال لكان الواجب أن يقول اما للصيرورة بدون صنع واما للكمال كما لايخفى وعلى تسليمه فعدم تعرضه لتوجيه الصحة بحمل التفعل على معنى الاستفعال لتوضيح الفرق بين الاحتمالين وتخصيصه التفريع بالثانى لمعرفة وجه صحة استعمال التفعل على الاحتمال الاول من بيانه السابق وبالجملة ماذكره المولى المحشي من أن التفريع لبيان نكتة اختيار الصيغة هو المناسب فتأمل (قوله كما في تحجر فى قولهم الخ) أشار بهذا الى أن قول المحشي كقولهم تحجر الطين فيه نوع مسامحة والمقصود كالصيغة الواقعة فى تحجر الواقع في قولهم تحجر الطين فما فى قوله كما فى تحجر واقعة على الصفة وقوله بحسب الظاهر أي سواء كان هناك صانع بحسب الحقيقة كما في هذا المثال وكما في قوله تخمر العصير وتخللت الخمر اولا كما فى توحد الله وقصد بهذا دفع ماقاله المحشي المدقق لعل معنى كون التفعل للصيرورة بدون صنع من الغير أن الصنع غير ملاحظ فيه لاان عدم الصنع لازم فيه كيف وتحجر الطين بصنع من الله تعالى انتهى ومحصله أن المراد المعني الثاني كما هو الظاهر بهذا التأويل (قوله ومعنى الصيرورة الى قوله فى اختيار) منقول عن الخيالى والمعنى الاول فى الترديد مجازى للصيرورة وحقيقتها المعنى الثانى كما صرح به المدقق وحاصله ان أريد من الصيرورة في قولنا للصيرورة بدون صنع مطلق الكون والاتصاف مجازا لعلاقة الاطلاق والتقييد كان معنى تفعل حقيقة مطلق الكون فلا اشكال في استعماله في جانب الله والتجوز انما هو فى لفظ الصيرورة الواقع فى البيان وان حملت الصيرورة على معناها الحقيقي كان معنى تفعل حقيقة التحول من حال الى آخر فلا بد فى استعماله فى جانبه تعالى من التجوز المتقدم فالتجوز في تفعل المسند اليه تعالى ولفظ الصيرورة على حاله أن قلت الصيرورة بدون صنع كيف يتصور فيها هذا الترديد والكون مع الانتقال يستلزم الحدوث وهو لا يكون بدون صنع

قلت ان أردت لا يكون بدون صنع بحسب الحقيقة فسلم ولا يفيد وان أردت بحسب الظاهر فممنوع تأمله فانه نفيس (قوله اشارة الى أن اتصافه الخ) عبر هنا وفيما سيأتي بالاشارة للدلالة على أن المعنى الذى امتاز به المتوحد عن الواحد لم يدل عليه بصريح العبارة اذ هو مستفاد من الهيئة وهي مشتركة بين معاني كثيرة فيكون هناك خفاء فى الدلالة على المعنى المقصود وعلى هذا فقوله ليس للغير مدخل فيه بعد قوله من ذاته للدلالة على أن المعنى الاشارى عدم مدخلية الغير وأما أن الوحدة من الذات فلانه الواقع و يصح أن يكون التعبير هنا بالاشارة للدلالة على أن افادة الصيغة للمعنى المقصود أعني كون الوحدة من الذات فيه خفاء اذ المستفاد منها عدم مدخلية الغير وأما أن الوحدة من الذات فبمعونة القرينة وعلى هذا فقوله ليس للغير الخ تأكيد لما قبله (قوله أى اختاره على كافة الخ) أى أراد حصول التورع ليتصف به وهو اشارة الى الفرق بين تفعل التى للتكلف ونحو تجاهل وتغافل * قال الرضي معنى تغافلت أظهرت من نفسي الغفلة التى هى أصل تغافلت فتغافل على هذا لايهامك الامر على من تخالطه وترى من نفسك ماليس فيك منه شيء أصلا وأما تفعل فى معنى التكلف نحو تحلم وتمرأ فعلى غير هذا لان صاحبه يتكلف أصل ذلك الفعل و يريد حصوله فيه حقيقة ولا يقصد اظهار ذلك ايهاما على غيره أن ذلك فيه وفى تفاعل لا يريد ذلك الاصل حقيقة ولا يقصد حصوله له بل يوهم الناس أن ذلك فيه لغرض له انتهى (قوله وهذا محال فى ذاته الخ) أشار به الى أن ضمير استحال يعود الى التكلف كما هو الظاهر خلافا لما جرى عليه الحلبي كما سيأتي وأن المراد من شأنه ذاته تعالى (قوله فوجب أن يحمل على لازمه الخ) حاصله أن معنى هيئة تفعل مطابقة هو التكلف والمعاناة وهو يستلزم أن يكون

لاستحالته على الله تعالى ففى اختيار صيغة المتوحد على الواحد اشارة الى ان اتصافه بالوحدة من ذاته ليس للغير مدخل فيه بخلاف الواحد (قوله واما للتكلف) أى اما أن تكون صيغة التفعل على تقدير الملابسة للتكلف كما فى قولهم تورع فلان أي اختاره على كافة ومشقة لا على طبع وهذا محال فى ذاته تعالى فوجب أن يحمل على لازمه أعنى الكمال لما ان الفعل الذي يحصل بالكلفة يكون على وجه الكمال ففى اختيار المتوحد على الواحد اشارة الى اتصافه بالوحدة الكاملة بخلاف الواحد فانه غير مشعر به نقل عنه المعنى الاول من فروع التكلف ولهذا لم يعده أرباب اللغة معنى مستقلا

الفعل الذي هو مدلول المادة كاملا فى الغالب ليكون كاله باعثا على المعاناة وان كان من غير الغالب قد لا يكون فيه كال بل يكون من الافعال العادية نحو تسمع وتبصر أو يكون من الافعال المذمومة نحو تشجعت على الضعفاء فليس المراد اللزوم المنطق أعني امتناع الانفكاك بل التبعية فى الجملة فعلاقة المجاز لزومية الكمال وفي المنقول عن الخيالى توجيه المناسبة بأن كل كمال لا يحصل الا بالتكلف اهـ وهو يفيد ان العلاقة المزومية ومراده المتبوعية فى الجملة فلا يتوجه عليه النقض بكماله تعالى (قوله المعنى الاول من فروع التكلف الخ) اعلم أن المذكور فى كلامهم من معانى تفعل انه لمطاوعة فعل سواء كان للتكثير نحو قطعته فتقطع أو للنسبة نحو قيسته فتقيس ونزرته فتنزر وتممته فتتمم أى نسبته الى قيس ونزار وتميم فانتسب أو للتعدية نحو علمته فتعلم وللتكلف نحو تشجع وتحلم وللاتخاذ نحو تردي الثوب وتوسد الحجر وللتجنب نحو تأثم وتحرج أى تجنب الاثم والحرج وللعمل المتكرر فى مهلة نحو تجرعت الماء أى شربته جرعة بعد جرعة ولمعنى استفعل أعنى الطلب نحو تنجزته أى طلبت نجازه أى حضوره والوفاء به والاعتقاد نحو تعظمته أي اعتقدت فيه انه عظيم وتكبر أى اعتقد فى نفسه أنها كبيرة قال الرضى والأغلب فى تفعل معني صيرورة الشيء ذا أصله كتأهل وتألم وتأسف وتأصل أي صار ذا أهل وألم وأسف وأصل وقد يجيء لصيرورة الشيء نفس أصله نحو تزبب العنب أى صار زبيبا ومثله تخمر العصير وتخللت الخمر و بالجملة لم يذكروا من ضمن معانيه صيرورة الشيء بدون صنع ومدخل من الغير حتي قيل عليه لم يشهد بصحته نقل ولا دل عليه استعمال وتحجر الطين لم يثبت من العرب والمستعمل استحجر الطين صار حجرا نعم في القاموس تحجر اتخذ له حجرة وفي كلام الحكماء والاطباء تحجر الماء وتحجر المادة يريدون به حصول أصل الفعل للفاعل على تمهل وتدرج فيكون من فروع معني العمل المتكرر فى مهلة نحو تجرعت الماء وتكون وتولد يمكن أن يكونا من قبيل تحجر الماء والمادة على أن فى المصباح تكون مطاوع كونته فتكون فيكون من المعنى المذكور أولا فى كلامهم وفيه تولد الشيء من آخر نشأ عنه فيكون بمعنى فعل كما أشرنا اليه فيما سبق فأراد الخيالى بقوله المعني الاول من فروع الخ توجيه صحة

استعمال تفعل في معنى صيرورة الشيء بدون صنع ومحصله أنهذا المعنى لم يذ كره أرباباللغة لانهم بصدد ذ كر المعانيالحقيقية اذ لاسبيل اليها الا معرفة الاوضاع بخلاف المجازيات فان مناط أمرها على وجود العلاقة المعلوم اعتبارها ومعنى الصيرورة لم نذ كره على أنه معنى حقيقي بل مجازى متفرع على معني التكلف مثل معنى الكمال سواء ووجه التفرع أن التكلف على مافي بعض شروح الشافية معناه أن الفاعل يتعاني ذلك الفعل ليحصل بمعاناته وهو يتضمن صيرورة الفاعل متصفا بالفعل بصنع منه و بلا عمل من الغير فأطلق عن اعتبار الصنع من الفاعل وأريد منه الصيرورة بلا عمل من الغير ثم اعتبر معه عدم الصنع من الفاعل أيضا فتحصل المعنى الاول وهذا المعنى متبادر ارادته من قولهم تحجر الطين وقد ذ كر السيد الشريف على ماقيل هذا المثال في حواشيه على الكشاف فيحمل ماوقع فى كلام الاطباء عليه حيث كان متبادرا ومما يؤ يده قول الفقهاء واذاتخللت الخمرة طهرت ير يدون صارت خلا بنفسها من غير مدخلية الغير و يمكن أن يكون من هذا المعني تكون وتولد وبتقريرالمقام على هذا الوجه يندفع عنه الاعتراض الذى ذ كرناه أول الكلام فان المعني المجازى لايحتاج الى دليل سوى وجود العلاقة المعتبرة وقد علمتها والظاهر من ذ كر السيد تحجر الطين واستعمال الحكماء له انه مستعمل في كلام العرب وقد ساقه المحشي مساق التمثيل لاالاستدلال فلا يضره احتماله معني آخر وكذا تكون وتولد وينكشف لك ان معني قوله للصيرورة بدون صنع أي لامن الفاعل ولا من غيره كما أوضحه في المثال وانه قال ومنه التكون والتولدولم يقل وكقولهم تكون وتولد لعدم تبادر هذا المعني فيهما وقد قررنا الفرعية بغير ماذ كره المحشى كما سيتضح لك و بعد التيا والتى فيه نظر فانتظر (قوله وانما قابله به ههنا الخ) هذا هو الدافع للقليل الآتى وحاصله ان معنى الصيرورة الخ حيث كان من المعاني المجازية المتفرعة على التكلف فكان المناسب أن يقتصر على معني التكلف

(٤٨)

ثم يفرع عليه معني الصيرورة كما صنع فى معنى الكمال ومحصل الدفع انه جعل معني الصيرورة مقابلا لمعنى التكلف ولم يذكره مفرعا عليه لانه اعتبر فيه عدم الصنع من الفاعل فلا يجامع معني التكلف اذ فيه الصنع منه فكان بهذا بعيدا عنه تمام ولذا البعد فكأنه غير منفرع عنه بخلاف معنى الكمال لم يعتبر فيه مايوجب عدم مجامعته لمعنى التكلف واغتر بعضهم بظاهر قوله لان فيه خصوصية زائدة ليست فى أصل التكلف فوجه الفرعية بجعل المعنى الاول جزئيا للتكلف اذ هو حصول الفعل مع مشقة وتعب سواء كان بصنع أوبدونه والصيرورة بدون صنع مندرجة تحت هذا المعنى فيكون من فروعه وجزئياته انتهى وهو فاسد فان الصيرورة بدون صنع صح اعتبارها فى جانب الله تعالى بخلاف معنى التكلف لاستحالة المشقة والتعب فكيف يتصور أن يكون جزئيا منه تدبر فيه دفع لما قيل الخ علمت محصل القيل ودفعه (قوله ولعل وجهالفرعية الخ) محصله أن التكلف معاناة الفاعل أمرا لم يكن حاصلا حتى حصل وهو يستلزم صيرورة الفاعل وانتقاله من حالة عدم الفعل الى حالة حصوله فاستعملنا صيغة فى ذلك اللازم مطلقا سواء كان بدون صنع أوبه لعلاقة الملزومية ثم استعملناها فى الصيرورة بدون صنع لعلاقة الاطلاق والتقييد فيكون منه المجاز على المجاز ولولم تعتبر الاستعمال فيمطلق الصيرورة بل بمجرد الاطلاق كان مجازاً بمرتبتين وغير خاف عليك أنه لاوجه حينئذ لجعل المعنيالاول متفرعا على خصوص معنيالتكلف اذ كثير من معانى تفعل متجددة تستلزم صيرورة الفاعل من حال الى آخر ويلوح منه أن استعمال تفعل فى معنى مطلق الصيرورة من فروع معنى التكلف وهو في غاية البعد ان لم يكن باطلا وعبارة الرضى المتقدمة كالصريح فى أنه استعمال أصلى وحينئذ فليت شعرى لم لم يجعل المعنى الاول منفروع مطلق الصيرورة بدلا من تكلف التكلف فالمناسب توجيه الفرعية بما قدمنا ولقد ركب شططا من قال معنى قوله مطلقا أى غير مقيد بكونه من حال الى حال وأما التقييد بكونه بدون صنع فهو معتبر كما سيصرح به بقوله لكن اعتبر معها الخ انتهى نعم لا بد من اعتبار التجريد عن معنى الانتقال من حال الى حال لكنه شيء آخر (قوله وهو الاغلب الخ) أى معنى الصيرورة مطلقا

وانما قابله به ههنا لان فيه خصوصية زائدة ليست فى أصل التكلف انتهى فيه دفع لما قيل ان هذه الصيرورة ليست معنى التفعل حقيقة عند أرباب اللغة فينبغي أن يقتصر على التكلف ولعل وجه الفرعية ان الفعل الذى يكون على وجه الكلفة والمشقة يلزم صيرورة الفاعل من حال الى حال فاستعمل صيغة التكلف فى الصيرورة مطلقا وهو الاغلب في الاستعمال على ماذ كره الشيخ الرضي في شرحه للشافية

هو الاغلب فى استعمال صيغة تفعل كما هو صريح قول الرضي المتقدم الاغلب في تفعل معنى صيرورة الخ فما قيل أى فى استعمال صيغة التكلف غير صحيح ثم يتبادر من كلامه ان المعنى الاغلب الصيرورة سواء كانت صيرورة الفاعل ذا أصل الفعل المستند اليه نحو تأهل وتأصل أوصيرورته نفس أصله نحو تزبب وتخمر وصريح عبارة الرضى المتقدمة ان الاغلب الاول فتدبر (قوله ولذا قدم الخ) قال مولانا خالد أى لغلبته في الاستعمال قدمه مع ان فرعيته تقتضى تأخيره لكن الحصر المفهوم من تقديم الجار والمجرور ممنوع اذ يجوز أن يكون تقديمه لما فيه من الدلالة على ان وحدته تعالى من ذاته بلادخل أحد وهو معني بليغ ملائم لمقام الحمد أكثر من التوجيه الثاني انتهى (قوله وبما ذكرنا اندفع الخ) أى بما وجهنا به الفرعية يندفع تردد المدقق اذ مبنى بحثه ان الفرعية اما بمعنى الاخذ والاشتقاق وأما بمعنى الجزئية في الصدق كزيد وانسان أوفى التحقق كزيد مرفوع والفاعل مرفوع ولا يصلح شيء منهما هنا يرشد اليه قول المدقق جوابا عن بحثه الا أن يراد بكونه من فروعه تفرعه وترتبه عليه وانما عدل المحشي عن هذا الجواب الى ماقال لما يرد على جواب المدقق من أن الصنع معتبر فى التكلف وكيف يكون التكلف بصنع منشأ للصيرورة بدون صنع فما قيل وجه البحث فهم المدقق ان الخصوصية المعتبرة فى المعني الاول من فروع التكلف وكذا ماقيل وجهه عدم فهمه العلاقة بين الصيرورة والتكلف غير صحيح فتأمل ثم اعلم ان المحقق الرضي قال وليست هذه الزيادات قياساً مطرداً فليس لك أن تقول مثلا فى ظرف أظرف وفى نصر أنصر ولهذا رد على الاخفش فى قياس أظن وأحسب وأخال على أعلم وأرى وكذا لاتقول نصر ولادخل بالتضعيف وكذا فى غير ذلك من الابواب بل يحتاج فى كل باب الى سماع استعمال اللفظ المعين وكذا استعماله فى المعنى المعين فكما أن لفظ أذهب وأدخل يحتاج فيه الى السماع فكذا معناه الذي هو النقل مثلا فليس لك ان تستعمل أذهب بمعني أزال الذهاب أوعرض للذهاب أونحو ذلك

ولذا قدم المحشي هذا التوجيه لكن اعتبر معها هنا خصوصية كونه بدون صنع وهذه ليست متحققة فى أصل التكلف بل يكون بالصنع قطعا فلذا صحت المقابلة بينهما وبما ذكرنا اندفع ماقال المحشي المدقق فيه ان كون المعني الاول من فروع التكلف محل بحث (قوله فمعني التوحد بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية) أي على تقدير ان يكون الباء للملابسة وصيغة التوحد للصيرورة أعنى

انتهى وهو صريح فى أن دعوى استعمال توحد وتحجر وتكون وتولد فى الصيرورة بدون صنع

واستعمال توحد فى معنى الكمال بطريق الفرعية فيهما عن معني التكلف موقوفة على استعمال هذه المواد بتلك الصيغة فى معنى التكلف ان قلنا بأن المجاز فرع عن الحقيقة أوعلى مجرد وضعها لمعنى التكلف ان لم نقل بذلك كما هو الصحيح ولا يكفي مجرد استعمال أووضع صيغة تفعل فى أي مادة كانت على معنى التكلف وثبوت استعمال هذه المواد فى معنى التكلف غير بين ولا مبين اذالمعروف من معنى توحد مجيؤه مرادف وحد كعلم وكرم بقى واحداً ويقال توحد بالربوبية وبرأيه انفرد والله المتوحد ذوالوحدانية وتوحده الله بعصمته عصمه بنفسه ولم يكله الى غيره هذا ماذكره صاحب القاموس والاساس وغيرهما والمعروف فى تكون انه مطاوع كون وفى تولد معنى نشأ والمتبادر من تحجر صيرورة الفاعل نفس أصله وكذا اثبات ان هذه المواد وضعت لمعنى التكلف من غير أن تستعمل فيه دونه خرط القتاد ولعل هذا مصداق ماقيل وحمله على معني التكلف ثم جعله من قبيل يحلم الحليم أى بلغ أقصى جهده فى فعل الحلم ليفيد ضربا من المبالغة وجعل الباء فى بجلال ذاته للملابسة من ضيق الوطن فى معرفة اللغة انتهى ومن هنا ينكشف عليك أن ماذكره المحشي المدقق وتقدم نقله من أن التفعل يجيء بمعنى الاستفعال أى الطلب نحو تكبر وتعظم وفيما نحن فيه يجوز أن يكون من هذا القبيل بل هو أولى ومعني طلبه تعالى الوحدة اقتضاؤه اياها ذاتاً انتهى غير تام اذ فيه جعل توحد بمعني الطلب بطريق قياسه على تكبر وتعظم اذلم يذكروا من معاني توحد الطلب وقولهم فى توحد برأيه معناه انفرد واستقل لايدل على معنى الطلب لما ذكره صاحب الشافية وغيره أن استقل بمعنى قل وتقدمت اشارة اليه فالصواب على تقدير الملابسة ان يكون المتوحد بمعنى الباقي واحداً كما ذكره الفاضل العصام أوبمعنى ذى الوحدانية وهذا ماوعدناك من البحث فخذه وكن من الشاكرين (قوله اي على تقدير ان يكون الباء الخ) يريد أن قوله يعنى التوحد الخ مفرع على احتمالى صيغة التفعل على ترتيب

الف فقوله الاتصاف بالوحدة الذاتية محصول معنى التفعل على تقدير الصيرورة وقوله أو الكاملة محصول معناه على تقدير التكلف وفى تقريره اشارة الى أن قوله مع ملابسة جلال الذات راجع الى المحصولين والى أن معنى الذاتية كون الوحدة مقتضى الذات لا انها من صفات الذات وقوله أعنى الكون بيان للتوحد فى قوله وصيغة التوحد ليجرى على كل من الاحتمالين السابقين وقوله المتصف بالوحدة أى في الذات والصفات وقوله وهي الوحدة فى الذات والصفات الخ بيان للوحدة الكاملة لا لكمالها على ماوهم فتدبر (قوله وذلك لان الجلال عبارة الخ) حاصله ان المحشي قصر احتمال سببية الباء على تقدير الكمال لان الظاهر عليه أن تكون الباء سبباً باعتبار الحصول لا باعتبار العلم وأن المسبب معنى صيغة التفعل وظاهر ان الوحدة وان كان لها كمال يضاف الى الذات مثل عمومها للذات والصفات وكونها واجبة للذات لها كمال يصح اضافته الى جلال الذات وكمال الصفات فان بأزلية الذات وبقائها وكونها ليست مكانية ولا زمانية تكون الوحدة كذلك وبالجملة بجلال الذات وكمال الصفات كالقدرة والارادة تكمل الذات وبكمال الذات تكمل الوحدة ولا فرق فى هذا بين أن تكون الوحدة بمعنى عدم مشاركة الغير أو بمعنى عدم الانقسام خلافا لما يوهمه كلام بعضهم فيصح أن يكون جلال الذات وكمال الصفات سبباً لكمال الوحدة ويندفع ماقيل ان سبب الكمال هو الذات لاوصف الجلال ولا يصح ان يكون الجلال وما عطف عليه أعنى كمال الصفات سببا لمعنى التفعل على تقدير الصيرورة بدون صنع للمنافاة بينهما كما هو واضح نعم لو جعلت السببية باعتبار العلم وجعل المسبب اعتقاد أنه واحد صح أن يكون الجلال والكمال سببا على الاحتمالين فى صيغة التفعل اذ برهان التوحد موقوف على استحالة العجز عليه تعالى واتفاء الحدوث وعموم قدرته وارادته كما لايخفى (قوله فيلزم أن لا تكون ذاتية) قيل فيه انه اعتبر عدم مدخلية الغير فى الوحدة الكاملة أيضا فمثل هذا المحذور يجري فيه الا أن يقال للوحدة الكاملة مراتب ولا يلزم من اعتبار قيد في مرتبة انه اعتباره فى سائر المراتب فلا يلزم من تفسير الوحدة الكاملة على تقدير الملابسة بالمقيد بعدم مدخلية الغير تفسيرها على تقدير السببية أيضا بذلك بل تفسر بما قبل القيد المذكورة وقد يقال معنى بلا مدخلية الغير فى تفسير الوحدة الكاملة بلا مدخلية غير الذات والصفات لا بلامدخلية غير الذات فقط كما فى الوحدة الذاتية فلا مانع من أن تكون الوحدة الكاملة التى ليس لغير الذات والصفات مدخل فيها بسبب جلال الذات وكمال الصفات وأنت تعلم أنه خلاف مايتبادر من بلا مدخلية الغير انتهي وهو مبني على ان قول المحشي وهي الوحدة فى الذات الخ تفسير لكمال الوحدة وقد علمت جلية الامر فتدبره (قوله قال الفاضل الحلبي الخ) اعلم أن المخالفة بين تحرير المولى المحشى والفاضل الحلبي من وجوه الاول أن قول الخيالي فحينئذ صيغة التفعل الخ على تحرير المحشي مرتبط باحتمال للملابسة فقط فتقديره حين اذ جعلت الباء للملابسة وعلى ماقال الحلبي بالاحتمالين جميعا فتقديره ماذكره بقوله أي حين اذ تقرر انه يجوز أن يكون الخ الثاني أن قول الخيالي اما للصيرورة بدون صنع على ماقال الحلبي مذكور على انه معني حقيقي لصيغة التفعل لغوى كالتكلف بخلافه على تحرير المحشي فانه معنى مراد من التفعل مثل الكمال الثالث ضمير استحال على مختار المحشي يعود الى التكلف بخلافه على ماقال الحلبي كما أشار له فى قوله ولما استحال حمل صيغة التفعل الخ الرابع أن معنى الكمال على قول الحلبي متفرع اما عن التكلف أوعن الصيرورة كما ذكره في قوله سواء كانت صيرورة أو تكلفا الخ وعلى رأى المحشي مجاز عن الاول فقط الخامس أن قوله فمعنى التوحد بجلال الذات على تحرير المحشي مرتبط بالاحتمالين قبله أعنى الصيرورة والكمال بخلافه على كلام الحلبي فبمعنى الكمال كما ذكره فى قوله واذا كانت صيغة

كون معنى التوحد الخ المتصف بالوحدة التى منشؤها الذات مع ملابسة جلال الذات وعلى تقدير أن يكون المتكلف محمولا على الكمال معناه المتصف بالوحدة الكاملة وهي الوحدة فى الذات والصفات بلا مدخلية الغير مع ملابسة جلال الذات نقل عنه وعلى تقدير حمله على الكمال يحتمل ان يجعل الباء للسببية انتهى وذلك لان الجلال عبارة عن الصفات السلبية وبها كمال الوحدة واما على تقدير حمله على الكون فلايصح لانه يلزم أن يكون لجلال الذات مدخل في الاتصاف بالوحدة الذاتية فيلزم أن لا تكون ذاتية وكذا لايصح عطف الكمال عليه هذا نهاية تحرير كلام المحشي موافقا لظاهر عبارته وحواشيه * قال الفاضل الحلبي في توجيهه أن معنى قوله فحينئذ أي حين اذ تقرر

التفعل فى شأنه تعالى محمولة على الكمال فمعنى التوحد الخ السادس أن قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية على تحرير المحشى محصول الصيغة على تقدير الصيرورة وقوله أوالكاملة محصولها على تقدير الكمال بخلافه على كلام الحلبي فان الاول محصولها عى أن تكون الباء صلة والثاني محصولها على أن تكون للملابسة كما هو ظاهر من كلامه السابع أن قوله مع ملابسة جلال الذات مرتبط بالمحصولين على كلام المحشي وبالثانى فقط على قول الحلبي وهو واضح من كلامه الثامن أن قوله فحينئذ صيغة التفعل الخ على مختار الحلبي لتوجيه صحة استعمال الصيغة فى شأنه تعالى وعلى ماقال المحشي لبيان نكتة اختيار المتوحد دون الواحد ثم اعلم أن ماذكره الفاضل الحلبي نسخ للمنقول عن الخيالى فانه نقل عنه فى الاحتمال الاول عند قوله يقال توحد برأيه الخ مانصه ولا يقصد فيه معنى الكمال ولاعدم دخول الغير فى ثبوت الوحدة بالذات بل مجرد الاستقلال وان أمكن اعتبارهما ههنا انتهى وهو صريح فى أنه على تقدير الصلة لايلاحظ فى صيغة التفعل معنى الكمال ويلاحظ فيها على تقدير الملابسة أحد اعتبارين اما عدم مدخلية الغير وهو ما أفاده بقوله اما للصيرورة بدون صنع واما الكمال وهو ماذكره بقوله واما للتكلف الخ فيكون قوله فحينئذ الخ مرتبطا باحتمال الملابسة وتكون الصيرورة مذكورة على انها معنى مرادمن صيغة التفعل كما هو صريح مانقل عنه أيضا توجيها لصحة الصيرورة حيث قال ومعنى الصيرورة ان كان هو الكون والاتصاف (٥١) فلا اشكال فى اتصافه تعالى به وان

انه يجوز أن يكون الباء صلة أوللملابسة فاعلم ان صيغة التفعل بحسب اللغة اماللصيرورة مع الصنع نحو قطعته فتقطع أو بدون الصنع نحو تحجر الطين واما للتكلف ولما استحال حمل صيغة التفعل فى شأنه تعالى على الحقيقة اللغوية سواء كانت صيرورة أو تكلفا وجب التجوز عنها بأن يحمل على الكمال كماقيل فى المتكبر ونحوه فان صيغة التفعل فيه للكمال دون الصيرورة والتكلف أما استحالة الصيرورة مع الصنع أو التكلف فظاهر وأما الصيرورة بدون الصنع فلانه ان أريد معناه الحقيقى أي الكون بطريق الانتقال كالتحجر والتولد فهو أيضا ظاهر وأما اذا أريد مطلق الكون فلان الصيرورة لاتستعمل فى اللغة الا على الحوادث فلا يجوز اطلاق صيغة التفعل بمعنى الصيرورة والتكلف على الله تعالى واذا كان صيغة التفعل فى شأنه تعالى محمولة على الكمال فمعنى التوحد بجلال الذات على تقدير أن يكون الباء صلة الاتصاف بالوحدة الذاتية الكاملة غاية الكمال اتصافا كاملا فى غاية الكمال وعدم شركة الغير فى جلال ذاته أوذاته الجليلة أو الاتصاف بالوحدة الكاملة مع ملابسة جلال الذات على تقدير

كان هو الكون مع الانتقال فلا بد من تجريده عنه لاستحالته على الله تعالى انتهى وتقدم شرحه وليست الصيرورة من المعانى الحقيقية اللغوية كما هو صريح المنقول عن الخيالى أيضا حيث قال المعنى الاول من فروع التكلف ولهذا لم يعده أرباب اللغة مستقلا الخ ماذكره المحشي وتقدم شرحه أيضا ويتضح لك من هذا أيضا ان ضمير استحال يعود الى التكلف اذ هو المستحيل وان معنى الكمال متفرع عليه وحده كما هو قضية اقتصار الخيالى فى توجيه التفرع المنقول عنه حيث قال يحمل على الكمال لمناسبة بينهما اذ كل كمال لايحصل الا بالتكلف انتهى وحينئذ فقوله فمعنى التوحد بجلال الذات الخ متفرع على الاحتمالين قبله ليكون بيانا للاعتبارين على تقدير الملابسة المصرح بهما فى المنقول عنه فقوله الاتصاف بالوحدة الذاتية محصول معنى التوحد على تقدير الصيرورة وقوله أوالكاملة محصولها على تقدير الكمال والكل على تقدير الملابسة فقوله مع ملابسة راجع للاحتمالين (قوله اما للصيرورة مع الصنع الخ) هذا المعنى هو المعبر عنه فى قولهم انها للمطاوعة (قوله فلانه ان أريد معناه الحقيقى الخ) هذا الترديد ان كان فى لفظ الصيرورة الواقعة فى تفسير الصيغة ورد عليه أن صيغة التفعل على الاحتمال الثانى حينئذ حقيقة فى معنى مطلق الكون فلا يمتنع استعماله فى شأنه تعالى وان كان الترديد فى صيغة التفعل فهى على الاحتمال الثانى مجاز فى معنى مطلق الكون ولما كان التجوز فى صيغة التفعل الى معنى الكمال مصححا استعمالها فى شأنه تعالى فليكن التجوز بها الى مطلق الكون كذلك وسيأتى نقل هذا عن الحلبي وأما قوله فلان الصيرورة لاتستعمل فى اللغة الا على الحوادث فهو خلط عظيم منشؤه اشتباه صيغة التفعل المفسرة بلفظ الصيرورة الواقعة فى التفسير ولا يلزم من انحصار استعمال الثانى فى الحوادث انحصار استعمال الاول كيف وقد جوزنا استعمال صيغة التفعل فى شأنه تعالى بعد التجوز ولا كذلك لفظ الصيرورة فتأمل

(قوله أقول لايخفى أنه الخ) بيان لوجه مخالفة كلام الحلبي لظاهر كلام الخيالي وقد علمت وجه مخالفته لحواشيه ومعني كونه تكلفا محضا أنه لاتدعو اليه حاجة (قوله لاوجه حينئذ الخ) أى حين اذ كان قوله فحينئذ صيغة التفعل مرتبطا بالاحتمالين قبله وهذا الاعتراض مبنى على ماقدمه من توجيه ظهور كون الباء صلة بعدم احتياج صيغة التفعل عليه الى تكلف وقد سبق انه غير تام في نفسه فضلا عن لزومه وان الاولى توجيه الظهور بكون الظرف عليه يتعلق بالمذكور بخلافه على الملابسة فبمحذوف وبالجملة فاستواء التقديرين فى الاحتياج الى التكلف أوعدمه من حيث الصيغة لايمنع ظهور أحدهما من جهة أخرى (قوله وأما ثانيا فلأن قوله فحينئذ الخ) حاصله أنه لايتفرع على تقرر كون الباء صلة أوللملابسة ان صيغة التفعل ينقسم معناها اللغوى الحقيقى الى كذا وكذا اذ لامناسبة بينهما حتى يكون الاول طريقا لمعرفة الثاني ولا اشكال فى التفريع على توجيه المحشي فان الباء اذا كانت للملابسة كان المقصود وصفه تعالى بالوحدة فلا بد لاختيار الصيغة من نكتة اما الصيرورة وأما الكمال وتقدم توضيحه فلئن قلت ان المقصود بالتفريع وجوب التجوز بصيغة التفعل الى معني مناسب وذكر المعانى الحقيقية توطئة لذلك فحاصله لما كانت الباء صلة أوللملابسة فلا بد لصيغة التفعل من معنى به يصح استعمالها في شأنه تعالى قلت لاوجه لتوسط كون الباء صلة أوللملابسة فى وجوب أن يراد بها معنى صحيح في ذاته تعالى فان هذا يتفرع على مجرد نسبة المتوحد اليه تعالى وان لم تذكر معه الباء (٥٢) وبما ذكرنا يندفع ماقيل لايخفى أنه اذ تعين كون الباء صلة أوللملابسة يتفرع عليه ان المراد بصيغة التفعل شيء مناسب لاحد معنيي الباء وهو منحصر فى الصيرورة والتكلف اذ يتفرع عليهما لاعلى غيرهما من معاني صيغة التفعل شيء مناسب لواحد من المعنيين المذكورين للباء انتهى نعم لو جعلت الفاء مفصحة عن الشرط المقدر أعني اذا تقرر ان الباء صلة أوللملابسة واردت معرفة حال الصيغة فاعلم حنئذ أي حين تقرر ذلك وارادتك ماتقدم أن صيغة تفعل الخ اندفع عن الفاضل الحلبي هذا الوجه أيضا فتأمل (قوله وأما ثالثا فلان الخ) خلاصته أن الخيالى قد ذكر معنى التكلف ولم يوضحه بالمثال وذكر المعنى المتفرع عليه أعنى الكمال وأوضحه بقوله كما قيل فى المتكبر ونحوه وسر هذا أن التكلف لم يذكر على أنه معني مراد من الصيغة فيهتم به والكمال مراد فاهتم بتوضيحه فمعنى الصيرورة لو كانت مذكورة على نحو ذكر التكلف لبيان المعني اللغوي لما كان وجه لتقييدها بقوله بدون صنع لحصول الغرض من بيان المعني الاصلى لولم يأت بالقيد بل فى ذكر القيد ثم توضيحه بالامثلة الثلاثة التي ذكرها خروج به عما ارتكبه فى نظيره أعني التكلف وموجب لبطلان الحصر فان صيغة توحد هنا يصح أن يكون معناها الاتخاذ مثل الصيرورة وأن تكون بمعني استفعل ولهذا أدرج الحلبي معني الصيرورة بصنع ان قلت فلتكن كلمة اما في الموضعين لمنع الجمع قلت ليس الغرض الحكم بالانفصال بل المقام للتقسيم فيكون من المطالب التصورية كما هو التحقيق ويلزم فيه مايلزم في التعريف من الجمع والمنع فيجب استيفاء الاقسام فيكون في تقييد الصيرورة على تقدير انها ذكرت لبيان المعني الاصلى الاستدراك واخلال الحصر ومخالفة الاسلوب وما قيل لااستدراك لان الصيرورة بدون صنع هى التى يتفرع عليها الكمال اذ الصيرورة بدونه فعل الخالق تعالى وفعله لايخلو عن قوة وكمال فيستلزم الكمال انتهى ففيه ان الصيرورة بدون صنع لايلاحظ معها الفاعل بحال وان كان هو الله تعالى وعلي تسليمه فالمراد من كمال الفعل مايعده العرف كمالا والله قد خلق الحسن والقبيح والخير والشر [illegible] انك قد علمت أن الحلبي أدرج فى ضمن المعاني معنى الصيرورة بصنع واشتمل بيان استحالته

أن تكون للملابسة انتهى أقول لايخفى انه تكلف محض لوجوه أما أولا فلانه لاوجه حينئذ لظهور كون الباء صلة للتوحد لانه على كلا التقديرين يحتاج الى حمل صيغة التوحد على الكمال وأما ثانيا فلان قوله فحينئذ يأبى عنه اباء لايخفى على ذي الفطانة اذ المناسب أن يقول وصيغة التفعل بدون التفريع وأما ثالثا فلان قوله بدون صنع مع تقويته بقوله كقولهم تحجر الطين الي قوله ومنه التكون والتولد يصير مستدركا اذ يكفي حينئذ أن يقول وصيغة التفعل اما للصيرورة وأما للتكلف بل مخل على هذا التقدير لانا لانسلم أن صيغة التفعل بحسب الاستعمال منحصر فى الصيرورة بدون صنع وفى التكلف بل هو مستعمل للصيرورة مع الصنع بل لمعان أخر أيضا فتقييده بقوله بدون صنع مع تأييده أدل دليل على انه أراد أن صيغة التوحد محمولة في شأنه تعالى على الصيرورة بدون صنع كما

فى شأنه تعالى ولولا انها مما يصح تفرع معنى الكمال عليها لما كان هناك وجه للتعرض لها وأنت بعد هذا لا يغيب عنك حال ماقيل لاخلل فى الانحصار لان المراد أن صيغة التفعل المذكورة هنا منحصرة في الامرين لا مطلق صيغة التفعل انتهى فتأمل (قوله وأما رابعا فلانه الخ) قيل قدعرفت أن ليس المراد ثبوت المناسبة بين مطلق الصيرورة والكمال بل بين الصيرورة بدون صنع والكمال وهى غير خفية انتهى وقد علمت فساده نعم في جعل هذا الوجه الرابع من وجوه التكلف خفاء والمناسب أن يكون وجها مستقلا لبطلان ماذهب اليه الحلبي (قوله وأما خامسا فلانه الخ) حاصله أن قول الخيالى فمعنى التوحد بجلال الذات الخ على ماقال الحلبي لبيان معني التفعل على تقدير الصلة وعلى تقدير الملابسة ففيه ذكر محصولين متغايرين كما هو قضية العطف بأو وظاهر أن الامتياز بينهما ليس من حيث معني الصيغة لانها فيهما للكمال بل من جهة اختلاف معنى الصلة ومعنى الملابسة فيجب فى هذا المقام التعرض لشرح معنى الباء على تفسير الصلة والملابسة مع التعرض لبيان معني الصيغة والكل مذكور فى محله من غير استطراد والمحشى وان لم يتعرض لمعنى الباء فى المحصول الاول لكنه مراد له قطعا ولذا اضطر الى التصريح به الحلبي في تقرير كلامه على مازعم وهذا يوجب عدم الضرورة في ذكر معنى الباء أولا حيث وجب التعرض له فى هذا المقام فهلا أسقطه المحشى كما فعل في قوله ويحتمل أن تكون للملابسة وهذا بخلافه على توجيه المولى المحشى كما لايخفى فما قيل ان قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية ليس بمجرده اشارة الى التوحد على تقدير الصلة بل هو مع ماسبق غاية مافى الباب ان المحشي الخيالي بين بعض المعنى سابقا لكونه متعلقا بما بينه سابقا وبعض المعنى لاحقا لكونه متعلقا بما بينه لاحقا ولا حرج فى ذلك انتهى لامحصل له فتدبر (قوله على ان حمل قوله الاتصاف الخ) محصله ان الوحدة على تقدير الصلة

لايخفى على من له اطلاع باسلوب الكلام وأما رابعا فلأنه لا مناسبة بين الصيرورة والكمال حتى يحمل فى شأنه تعالى عليه وأما خامسا فلأنه اذا كان قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية أشارة الى معنى التوحد على أن يكون الباء صلة يكون ما سبق من قوله فمعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير فى جلال الذات أو الذات الجليلة مستدركا على ان حمل قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية على ذلك التقدير تكلف بارد غاية البرودة ثم قال وأما حملها تجوزا على الكون المطلق فهو وان جاز أيضا لكن حملها علي الكمال أولى وفيه ان حملها على الكون المطلق ليس باعتبار التجوز بل بتجريده عن

تكون متعدية الى المجرور صفة له بخلافها على تقدير الملابسة فانها صفة للذات لا للمجرور فلو كان الامر كما قال الحلبي لوجب أن يقال فمعنى التوحد بجلال الذات اتصاف جلاله بالوحدة الكاملة وعدم شركة الغير فيه فان قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية كالصريح فى أن المراد اتصاف الذات بالوحدة الناشئة عنها اذلا يصح حمله على معنى اتصاف الجلال بالوحدة الذاتية لان قوله أوالكاملة مع ملابسة جلال الذات لايستقيم عليه وأيضا فى عطف قوله أوالكاملة على قوله الذاتية أدل دليل على أن المغايرة بين المحصولين من جهة اعتبار كون الوحدة ناشئة عن الذات فى الاول وكاملة فى الثانى وهو انما يتم على مااختاره المحشى وأما على ماقال الحلبى فمعنى الكمال ملحوظ فى المحصولين اذ هو معنى صيغة التفعل وكذا معنى الذاتية ان جعل الكمال متفرعا على معني الصيرورة بدون صنع فان جعل متفرعا على غيره كان معني الذاتية غير ملحوظ فى التقديرين فتكلف تقدير معنى الباء على كونها صلة فى المحصول الاول ليكون مرجع مقابلته للمحصول الثانى ثم تقدير معنى الكمال فى الاول أيضا ليكون معنى الصيغة فى المحصولين ثم اغفال النظر عن معنى الذاتية وعدم بيان سبب اعتباره في المحصول الاول دون الثانى مع انهما سواء فى الاعتبار وعدمه يكون بروداً للغاية فما قيل ليس قول الخيالى الاتصاف بالوحدة الذاتية معنى كون الباء صلة بل هو معنى صيغة التفعل المحمولة على الكمال ومعني كون الباء صلة هو ماقرره الفاضل الحلبى بقوله وعدم شركة الغير فى جلال ذاته أوذاته الجليلة ولا برودة فى ذلك انتهى من مفاسد قلة التدبر (قوله ثم قال واما حملها) أى صيغة التفعل وقوله على الكون المطلق هو كالكمال متفرع على المعاني الثلاثة للصيغة فان لوحظ تفرعه علي الصيرورة بصنع فمعنى اطلاقه عدم اعتبار الصنع والانتقال من حال الى آخر وان لوحظ تفرعه على الصيرورة بدون صنع فمعناه عدم اعتبار الانتقال فقط واما عدم الصنع فصحيح فى شأنه تعالى لاضرورة في عدم اعتباره وان لوحظ تفرعه على معنى التكلف فمعناه عدم اعتبار المعاناة على سبيل الكلفة والمشقة بل يراد مطلق الحصول

والاتصاف المتضمن لمعنى التكلف فما قيل معنى كونه مطلقا اطلاقه عن التقييد بكونه من حال الى حال وعن التقييد بقولنا بدون صنع فلا يستفاد الوحدة الذاتية التي منشؤها التقييد الثاني وهو غير معتبر فظهر أولوية الحمل على الكمال من الحمل على الكون المطلق واندفع قول المحشي وليت شعرى ماوجه أولوية الخ انتهى فهو مع قصوره فاسد (قوله فيكون حقيقة قاصرة) مبنى على ماجرى عليه بعض الاصوليين مثل فخر الاسلام وأهل البيان علي ان الحقيقة القاصرة أعني استعمال اللفظ في بعض معانيه من قبيل المجاز اذ هو استعمال فى غير الموضوع له والحلبي قد جرى على رأيهم فلا اشكال (قوله مع ان مؤداهما واحد الخ) حاصله أن الكون المطلق ان لوحظ تفرعه على الصيرورة بدون صنع دل علي ان الوحدة ممناها ذات الواجب الوجود الذى هو معدن كل كمال ومبعد كل نقصان فيلزم معني الكمال لزوما واضحا وان حملت الصيغة على معني الكمال فالوحدة الكاملة هي ماتكون ذاتية فحال المعنيين التلازم ولم يتعرض لاتحاد المؤدى على تقدير تفرع الكون المطلق علي التكلف والصيرورة بصنع لوضوحه وحاصله أنه اذا أريد مطلق الكون أعني مجرد الاتصاف بالوحدة وجب أن تكون صيغة المتوحد دالة علي كمال الوحدة من جهة زيادة مادتها على مادة الواحد كما تقدم التصريح به فى كلام الرضي فالمتوحد على تقدير الكون المطلق يدل على كمال الوحدة من جهة مادته وعلى تقدير الكمال بصيغته فمؤداهما واحد ولبعد مرمي كلام المحشي أخطأه سهم بعض الناظرين فقال ماقال (قوله بل الحمل على الكون المطلق أولى الخ) علمت مافيه وبتقرير هذا المقام على هذا الوجه ينجلي لك سر قوله تأمل والله أعلم (قوله اعلم ان الاحتمالات هنا الخ) أى فى قوله بساطع حججه ومنشأ الاحتمالات (٥٤) ان فيه اضافتين اضافة ساطع الى الحجج وفيها احتمالان والضمير الذى اضيف اليه حجج فيه احتمالان وهذه الاحتمالات تجري في قوله واضح بينانه اذ هو بمعناه تفسير له وفى

بعض المعانى فيكون حقيقة قاصرة وليت شعري ما وجه أولوية الحمل على الكمال مع أن مؤداهما واحد اذ المعنى على تقدير الحمل على الكون المطلق المتصف بالوحدة التى ليس للغير مدخل فيه بل منشؤها ذاته تعالى وعلى تقدير الحمل على الكمال المتصف بالوحدة الكاملة وهي التى تكون في الذات والصفات ولا يكون للغير مدخل فى الاتصاف بها بل الحمل على الكون المطلق أولى لانه عمل بالحقيقة القاصرة بخلاف الكمال فانه مجاز بذكر الملزوم وارادة اللازم تأمل (قوله الاولى كون الضمير لله الخ) اعلم أن الاحتمالات هنا أربعة لان ضمير حججه اما أن يكون لله أو للنبي وعلى كلا التقديرين اما أن يكون اضافة الساطع الى حجج بمعنى من

العصام ولاشبهة أن الحجج هى المعجزات والبينات الانبياء الذين شهدوا بنبوته قبل وجوده فان البينة أو هو الشاهد انتهى (قوله بمعنى من) يعني ان اضافة الساطع الى الحجج من قبيل اضافة اسم الفاعل الى مفعوله من حيث تعلقه به أى المرتفع على سائر الحجج وبالنسبة اليها أو الظاهر عليها ظهورا بينا فتكون اضافته لفظية فكلمة من هذه مثلها فى قولك زيد أفضل من عمرو أى زائد في الفضل بالنسبة اليه فهى صلة بين العامل ومعموله وليس المراد ان الاضافة على معني من كما فى قولك خاتم فضة كما توهمه مولانا خالد فاعترضه بان من التي تكون الاضافة بمعناها هى البيانية كما صرحوا به لاالتبعيضية كما هو ظاهر كلامه الآتي فى بيان المعني كيف وان الاضافة هنا لفظية كما علمت وهي لاتكون على معنى حرف من الحروف المعتبرة في الاضافة ومن هذا يتبين فساد مااعتذر به بعضهم من ان كلة من هذه ليست بيانية ولاتبعيضية بل هى لابتداء الغاية فالاضافة لامية لادني ملابسة أى الساطع من بين الحجج كما يأتي انتهى ثم اعلم ان اضافة ساطع الي الحجج كما صح ان تكون لفظية يصح ان تكون معنوية على معني اللام أي المرتفع الذى هو من جنس الحجج كما قال العصام اضافة الصفة الى المعمول دائرة على اعتبار المتكلم فان قصد تعلق العامل بالمعمول واضاف فلفظية وان قصد بتقدير حرف من حروف معتبرة فى الاضافة فمعنوية فتكون الاحتمالات ستة وتتسع دائرة الاحتمال ان لوحظ ان الحجج بمعنى المشتق أعنى الدوال فاضافتها الي ضميره تعالى اما لفظية أى الدوال على أمر من أمور مثل وجوده ووحدته وألوهيته واما معنوية أي الدوال المتعلقة به وهذا التعلق اما في ضمن دلالتها عليه تعالى أو ضمن احتجاجه تعالي بها أوضمن الهامه تعالى بها الى النبى وكذا اضافتها الى ضميره عليه السلام أى للدوال على

أو اضافـة الصفة الى موصوفها فعلى تقـدير كون الضمير لله يفيد ان آية نبينا أعظم من آيات سائر الانبياء اذ يصـير المعنى المؤيد بساطع من بين جميع حجج الله تعالى أى المعجزات الدالة على صدق الانبياء فان الحجة انمـا تقال باعتبار الغلبة على الخصم أو المؤيد بجميع حججه الساطعة بناء على ان الجمع المضاف يفيـد الاستغراق على ما تقرر فى الاصول فلو كان غير نبينا مؤيدا بالحجة الساطعة لم يكن نبينا مؤيدا بالساطع من جميع حجج الله تعالى اوبجميع الحجج الساطعة

أمر من أموره كالنبوة أوالتى لهـا به تعلق اما في ضمن دلالتها عليـه أو في ضمن احتجاجـه عليه السلام بها أوفى ضمن كونه ملمابها ولا يشكل على بعض هـذه الاحتمالات ان الحجج اعتبرت مؤيدة له عليه السلام فـكيف مع هذا تـكون دوال على أمر من أموره تعالى لان المعجزة من حيث انها فعـل الله دالة على أمر من أموره ومن حيث انها خارقة موافقة لدعوى الرسالة دالة عليها ثم الحجج على تقـدير اضافتها الى ضميره تعالى اعتـبرت نسبتها أيضا الى الانبياء بكونها مؤيدة فتانك النسبتان اما متحدتان بان يقصـد بهما تعلق العامل بالمعمول أولا يقصد بهما ذلك أو مختلفتان فهذه اربعة احتمالات وفى بعض منها عدة احتمالات وان أردت تفضيلها مع بيان الراجح منها فارجع الى ما كتبه بعض حواشي قول أحمـد (قوله أواضافـة الصفة الخ) هى كاضافة الموصوف الى الصفة من قبيل الاضافة اللفظية التى لم يختلف فيها المعني قبل الاضافة وبعدها ومع هذا يكتسب المضاف التعريف ان اضيف لمعرفة هذا مذهب الـكوفيين لمـا ورد من نحو جرد قطيفة واخلاق ثياب ومن نحو مسجد الجامع وصلاة الاولى ومنعهما البصريون بتأويل الاولى بانها على معني من والثانية على معني اللام كيوم الاحد (قوله فان الحجة انمـا تقال باعتبار الخ) توجيه لتفسيره الحجج بالمعجزات مع ان الحجج أعم وحاصله ان الحجة تقال باعتبار الغلبة فلها اشعار بالمعجزة التي يراعي فيهاعجز الخصوم عن معارضتها فهو من استعمال المطلق في المقيد وذكر بعض الناظرين انه دفع لمـا قيل ان رجوع الضمير الي الله تعالى ركيك في المعني لان اضافة المشتق ومافي معناه انمـا هي باعتبار المفهوم للمضاف فيكون المعني حينئذ المؤيد لحجج الله تعالي أي الدالة على ألوهيته والمقصود انه صلى الله عليه وسلم مؤيد بالحجج الدالة علي نبوته فيختل الـكلام ولا يتضح المرام قال وحاصل الدفع ان الحجة انمـا تقال باعتبار الغلبة على الخصم والمخاصمة انمـا هي مع (٥٥) الرسول لامع الله فيكون المراد بحجج الله المعجـزات التى أعطاها الانبياء حين مخاصمـة الـكفار معهم وتـكذيبهم فى دعوى النبوة انتهى وأنت خبـير بان الحجة اذا كان معناها ماذكر وهي من قبيل المشتق فحقها ان لاتضاف الا للغالب أو المغلوب أو لمـا فيه الغلبة بحيث لم تضف لواحد من هذه حصلت الركة كادعاه القائل ومجرد كون الحجة تقال الخ لايتبين من اندفاعه كما لايخفى فالصواب ماقدمناه في توجيه كلام المحشى وانمـا الذى يدفع هذا القيل ان يقال لانسلم ان المشتق ومافي معناه انمـا يضاف باعتبار مفهومه اذ أمره دائر على اعتبار المتـكلم ولوسلمنا فلا مانع من اعتبار اضافته بالنظر لمفهومه كما أرشدناك اليه فتذكر (قوله أو المؤيد بجميع حججه الخ) هذا التفسير ناظر الى الاحتمال الثانى على تقدير رجوع الضمير اليه تعالى كما ان التفسير الاول ناظر الى الاحتمال الاول وقوله بناء على ان الجمع الخ بيان لوجه اعتباره في كل من التفسيرين جميع الحجج وغـير خاف عليك ان التفسير الاول موقوف أيضا على مقدمة أخرى وهى ان اضافة الساطع الى الحجج اضافة لفظية من اضافة اسم الفاعل لمعموله باعتبار تعلقه بها فانها لومعنوية على معني لام الاختصاص يصير المعنى المؤيد بساطع من جنس حجج الله تعالى وهذا لاينافي ان يكون هناك ساطع آخر من ذلك الجنس أيد به غير نبينا نعم لوادعي الحصر بجعل أل في المؤيد للجنس أو الاستغراق بمعونة مقام المدح أفاد أعظمية آيته عليه السلام على مافيه كما سيتضح لك وبهذا تعلم حال بعض الاحتمالين المزيدين على كلام المحشى (قوله فلو كان غير نبينا الخ) محصله لوكان غير نبينا مؤيدا بالحجة الساطعة على جميع حجج الله تعالى لم يكن نبينا عليه السلام مؤيدا بذلك الساطع لـكنه مؤيدبه كما دلت عليه العبارة على الاحتمال الاول اولم يكن مؤيدا بجميع حجج الله الساطعة لـكنه مؤيدبه كما تقتضيه العبارة على الاحتمال الثاني فقوله أولا اذ يصير المعني الخ اشارة الى وجه المقدمة الاستثنائية على كل من التقريرين وأنت خبير بان هذه الملازمة غير بينة ولامبينة اذهي موقوفة على ان ما يكون معجزة لنبي يمتنع ان يكون معجزة لغيره ودون اثباته خرط القتاد فلئن قلت ان المعجزة هى الامر الخارق المقرون بالتحدى وعدم

المعارضة فلوكانت معجزة نبي معجزة لآخر لتحققت المعارضة قلت قال في شرح المقاصد المراد بعدم المعارضة ان لا يظهر مثله ممن ليس بنبي واما من نبي آخر فلا امتناع انتهى فيجوز ان يكون ما أيد به نبينا مؤيدا به غيره كيف وقد وقع له صلى الله عليه وسلم كثير مما وقع لغيره من الانبياء عليهم الصلاة والسلام مثل احياء الموتى* ان قلت لا نسلم ان ما وقع له صلى الله عليه وسلم مما وقع لغيره كان معجزة له بل هو محض كرامة كالارهاصات فان المعجزة ما كانت مقرونة بالتحدى وقصد بها اظهار دعوى الرسالة ولم يتبين ان مثل احياء الموتى قصد به صلى الله عليه وسلم ذلك * قلت هذا لا يفيد اثبات المقدمة الممنوعة اذ هو كلام على السند الاخص سلمنا الملازمة المبنية على تلك المقدمة لكن نقول ان الدليل غير تام التقريب اذ غاية ما أفاده امتناع ان يكون غير نبينا مؤيدا بالحجة الساطعة على كل واحد واحد من آحاد حجج الله تعالى ضرورة انه صلى الله عليه وسلم أيد بذلك وهذا لا يستلزم أعظمية آية نبينا على آيات سائر الانبياء لجواز ان يكون نبي آخر أيد بمجموع من تلك الحجج الغير الساطعة وهذا المجموع ساطع بالنسبة لآية نبينا التى هى ساطعة بالقياس لكل فرد فرد من أفراد الحجج حين افراد هذا المجموع اذ حكم الجزء كثيرا ما يغاير حكم الكل ومن هذا يتبين لك انه لا يصح التمسك في توجيه كلام الخيالي بمجرد دعوى الحصر بجعل أل في المؤيد للجنس أو الاستغراق اذ لا يلزم من كونه هو المؤيد بالساطع على جميع آحاد حجج الله تعالى على الاحتمال الاول في كلامه أو بالساطع الذى هو من جنس آحاد حجج الله تعالى على بعض الاحتمالين المزيدين ان تكون آيته أعظم لجواز ان يكون بعض الانبياء تأيد بمجموع هو أعظم من ذلك الساطع وكذا لا يلزم من كونه هو المؤيد بجميع آحاد حجج الله الساطعة ان تكون آيته أعظم لجواز ان تكون تلك الحجج الساطعة عشرة مثلا ولكن بعض الانبياء تأيد بمجموع من غير الساطع يفوق في الدلالة على النبوة تلك السواطع اجتماعا وانفرادا ويتبين لك أيضا مما ذكرنا عدم صحة التمسك فى توجيهه بما قيل ان اضافة الساطع للاستغراق فيكون المعني انه عليه السلام

مؤيد بجميع سواطع حجج الله تعالى فيفيد الاعظمية اذ الجمع أعظم من البعض انتهى اذ ليس هناك ما يدل على ان غيره عليه السلام ليس بمؤيد بذلك الجميع وعلى تسليمه لا يفيد أعظمية آيته لما علمت هذا وذكر بعضهم في توجيهه ان الاضافة لضمير الله كما في ناقة الله وبيت الله تدل على تعظيم المضاف فتقتضي أعظمية آيته وهو ضعيف اذ الاضافة حينئذ تدل على عظمة آيته عليه السلام في حد ذاتها لا على أعظميتها من آيات سائر الانبياء كما لا يخفي على من ذاق حلاوة مزايا العربية والمطلوب هو الثاني دون الاول لا يقال يعتبر العظمة المستفادة من الاضافة ههنا بالنسبة الى آيات سائر الانبياء بمعونة المقام لانا نقول لو صح هذا الاعتبار لصح ان يعتبر السطوع بالنسبة الى سائر الانبياء عليهم السلام ليفيد المعنى المذكور فلم يبق حينئذ وجه لتخصيص تلك الافادة باحتمال رجوع الضمير الى الله تعالى فانها مشتركة بين الاحتمالين وسيتضح لك انه لم يصب كبد الحقيقة في هذا المقام غير المحشى المدقق والعلم لله (قوله لكن عبارة المحشى الخ) لما كان قول المحشي السابق فعلى تقدير كون الضمير لله يفيد ان آية نبينا الخ ثم ايضاحه على كل من التقديرين يوهم استواء تطبيق عبارة المحشي على كل من التقديرين حيث ذكرها بعينها دفعه بهذا الاستدراك وحاصله ان الخيالي يريد من الآية المفردة في كلامه الجنس فتجرى على كل من التقديرين غايته انه عبر عن الجنس بالمفرد نظرا الى التقدير الاول ولو نظر الى التقدير الثانى لعبر بالآيات مريدا بها الجنس أيضا والسر فيه ما افدناك من ان اضافة الصفة الى الموصوف مما يمنعه البصريون بخلاف اضافة الوصف لمعموله فانه اتفاق فيكون التقدير الاول ارجح فلذلك أبرز العبارة على وفقه فى الظاهر وبتقرير كلامه على هذا الوجه يندفع عنه ما عساه يقال ان تصريحه هنا بان عبارة المحشي لا تنطبق الا على التقدير الاول ينافيه ذكرها بعينها فى تقرير التقديرين وأيضا يقتضي كلامه انه لو قال آيات نبينا لكان موافقا للتقدير الثانى وهو ممنوع فان غاية ما يفيده التقدير الثانى انه صلى الله عليه وسلم أيد بجميع حجج الله الساطعة وبعد هذا يجوز ان يكون له آيات من غير السواطع فلا تكون جميع آياته اعظم ووجه اندفاعهما ظاهر فتدبر (قوله ينبغي ان يحمل اضافة الخ) هذا الانبغاء بالقياس الى جعل الاضافة بمعنى من كما يرشد اليه قوله

لكن عبارة المحشى ناظرة الى التقرير الاول اعني كون الضمير راجعا الى الله تعالى واضافة الساطع الى الحجج بمعنى من حيث قال ليفيد ان آية نبينا ولم يقل ان آيات نبينا وعلى تقدير ان يكون الضمير لمحمد عليه السلام ينبغي ان يحمل اضافة الساطع الى الحجج على اضافة الصفة الى الموصوف

بخلاف ماإذا كانت بمعني من والا فثل اضافة الصفة جعلها بيانية بمعنى من التى للبيان بل هي أولى للاتفاق عليها وعدم ايهامها التخصيص مع افادة التمدح (قوله ليفيد التمدح بان نبينا مؤيد الخ) هذا موقوف على جعل الصفة صفة مدح اذ لو جعلت للتخصيص لافادت ان حججه عليه السلام فيها الساطع وغيره وجعلها صفة مدح خلاف مااعتبرت عليه على تقدير ان يكون الضمير له تعالى اذ هي فيه للتخصيص قطعا ثم انه سيأتي فى كلام المحشي أولا وآخرا مايدل على ان التمدح هنا لا يكون الا باجراء صفة لها اختصاص به صلى الله عليه وسلم ضرورة ان المقصود اظهار شرفه عليه السلام على سائر الانبياء وحينئذ فصفة المدح ان كانت كونه عليه السلام أيد بحجج كلها سواطع فى حد ذاتها فليس في العبارة مايدل على اختصاصه عليه السلام بذلك ومقام المدح لا يقتضيه فانك تمدح زيدا بالكرم وان كان مشتركا بينه وبين غيره بل مداره على كون الصفة صفة كمال سلمنا ان في العبارة مايدل على اختصاصه عليه السلام بذلك فـاوجه حكم الخيالى باولوية الاحتمال الاول حينئذ اذ الاول أفاد التمدح بان آيته عليه السلام أعظم من آيات سائر الانبياء عليهم السلام من غير تعرض لكون جميع حججه سواطع والثانى أفاد هذا دون الاول وبالجملة فهما سواء فى اظهار شرفه عليه السلام على غيره وان كانت صفة المدح كون حججه عليه السلام كلها سواطع بالقياس الى حجج غيره من الانبياء عليهم السلام فمع ان العبارة لاتدل عليه ينعكس حينئذ حديث الاولوية ويكون الثاني أولي اذ أفاد التمدح واظهار الشرف بامرين بخلاف الاول فبواحد منهما وسينكشف لك توجيه كلام الخيالي من عبارة المحشي المدقق (قوله بخلاف ماإذا كانت بمعنى من الخ) ومثله ماإذا كانت على معنى لام الاختصاص كما لايخفى وهو الاحتمال الثاني من الاحتمالين المزيدين (قوله بل لامدح فيه) اضراب عن قوله فانه يخلو عن هذا التمدح فان مجرد الحكم بخلوه عن هذا التمدح لايمنع ان يكون فيه تمدح آخر ولك ان تقول بل هو مستكره بشع قال الخيالى فيما نقل عنه وانما لم تحمل الاضافة على ظاهرها لخلوها عن هذه الفائدة الجليلة مع ان التخصيص فى الصدر والتعميم فى الآخر باضافة

ليفيد التمدح بان نبينا مؤيد بحجج جميعها ساطعة بخلاف ما اذا كانت بمعنى من فانه يخلو عن هذا التمدح اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من جميع الحجج التى أظهرت على يده بل لامدح فيه اذ سائر الانبياء اما مؤيد بحجة ساطعة من بين جميع حججهم او جميع حججهم متساوية فيلزم تساويهم معه أو فضلهم عليه ولذلك فرع المحشي على تقرير كون الضمير لمحمد عليه السلام قوله فساطع حججه من قبيل أخلاق ثياب

 الحجج الى ضمير النبي عليه السلام ممايستبشعه الذوق السليم انتهي قال المدقق اذ اضافة الحجج الى النبي عليه السلام تستلزم تأييده بغير الساطعة أيضا لان حجج كل شخص مؤيدة له ألبتة مع ان الصدر يخصص التأييد بالساطعة انتهي (قوله اذ سائر الانبياء اما مؤيد الخ) محصله ان المستفاد على هذا الاحتمال التمدح بان حججه عليه السلام متفاوتة فيما بينها بعضها ساطع بالقياس الى البعض الآخر منها فالسطوع مأخوذ بالقياس الى بعض حججه لاباعتباره فى ذاته ولا بالقياس الى حجج غيره فالانبياء ان كانوا جميعا أو بعضهم كذلك فهم مساوون له في هذا المعنى فلا تمدح اذ هو كمازعم المحشي انما يكون بالصفات المختصة وان كانوا جميعا أو بعضهم متساوية حججهم ليس فيها تفاوت بالسطوع وغيره كانوا أفضل منه اذ من أوتى حججا كلها سواء في الدلالة على النبوة أولى من هذه الجهة ممن أوتى المتفاوت فى السطوع اذ غير الساطع مع الساطع كالمهمل بخلاف ماإذا تساوت في الدلالة فقوله أو حججهم باو العاطفة ووقع لبعض الناظرين بكلمة اذ التعليلية فتخبط في تقرير كلام المحشي وأتى بما يمجه من له أدني مسكة وقوله فيلزم تساويهم معه الخ على ترتيب اللف هذا والمناسب التوجيه بان افادة تفاوت الحجج وسطوع بعضها بالقياس الى بعض ليس من صفات المدح في شيء (قوله من قبيل أخلاق ثياب) حمله المحشي على معني انه من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف أخذا بظاهر مانقل عن الخيالى من بيانه بقوله فالمعني الحجج الساطعة فيدل على سطوع جميع حججه انتهي وقال المحشي المدقق معني كونه من ذلك القبيل ان اضافته بمعنى من بتأويل مذكور فى كتب النحو انتهى ومراده من التأويل ان أخلاق ثياب أصله مركب وصفي فحذف الموصوف فحصل عموم في الصفة فأتى بما كان موصوفا وأضيف اليه على معني من البيانية أى أخلاق هى ثياب كما في قولك خاتم فضة وقد علمت ان هذا مذهب البصريين وأنت لايغيب عنك ان ماذكره المدقق هو الصواب فان المنقول عن الخيالى من قوله وانما لم تحمل الاضافة على ظاهرها لخلوها عن هذه الفائدة الجليلة

الخ انمـا يستقيم على مافهمه المدقق فان المراد من مقابل الظاهر على مافهمه المحشى ان لاتـكون الاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف فيتوجه عليه المنع بانه لايلزم عند عدم حمل الاضافة على انها اضافة الصفة الخلو عن تلك الفائدة وان يكون هناك تخصيص فى الصدر وتعميم فى الآخر فان الاضافة لو جعلت بيانيـة على معني من لايلزم شيء كما نبهناك نعم يلزم لو جعلت لفظية أو على معنى اللام وعلى ماقال المدقق يكون معناه انمـا جعلنا الاضافة على معني من البيانيـة بالتأويل المذكور ولم نحمـل على ظاهرها بان تـكون من اضافة الوصف لمموله أو على معنى اللام لخلوها الخ ولا نظر لـكونها من اضافة الصفة لانها ليست ظاهرة وممنوعة عند البصريين وما نقل عن الخيالى من قوله فالمعنى الحجج الساطعة الخ بيان لحاصل المعنى اذ بجعل الاضافة بيانية تـكون الحجج كلها سواطع وانمـا لم يقل الخيالى فـساطع حججه من قبيل خاتم فضة مع انه أوضح كما لايخفى لما أشار اليه المدقق من افادة ان الاضافة البيانية جاءت بعد التأويل كما في أخلاق ثياب بقى ان بعض الناظرين اعترض الخيالى بان الاولي ان يقول من قبيل جرد قطيفة انتهى ولعل وجهه ان ساطع حججه أصله حجج ساطع فوصف جمع الـكثرة بالمفرد كما هو الافصح فتنظيره بجرد قطيفة أولى اذ لم يرتـكب فيه خلاف الافصح بخلاف أخلاق ثياب (قوله وبمـا ذكرنا اندفع ماقيل الخ) القائل الفاضل الحلبي فان كان منشؤ اعتراضه عدم فهم ان الاضافة للاستغراق كان محصله ان المستفاد من تأييده بساطع حججه تعالى انه أيد ببعض من الحجج ساطع سواء كانت الاضافة للصفة أوعلى معني من وهذا لاينافى ان يكون غيره من الانبياء عليهم السلام أيدوا ببعض آخر من الحجج ساطع أيضا مماثل له فى السطوع وان خالفه في نوعه مثل احياء الموتى ونبع الماء من بين الاصابع فجوابه ان الاضافة للاستغراق كما هو الاكثر (۵۸) وان كان منشؤه فهم ان الساطع الذى أيد به عليه السلام ليس فى العبارة مايدل

> وبمـا ذكرنا اندفع ما قيل انه على تقـريـر أن يكون الضمـير لله فافادته ان آية نبينا أعظم من آيات سائر الانبيا انمـا يتم اذا كان فى العبارة اشارة بان سائر الانبياء لم يؤيدوا بامثال هذه البراهين فى السطوع والظاهر انها غير مشعرة لانه اذا كان الجمع المضاف للاستغراق كما هو الاكثر فاشعار العبارة بها ظاهر لان المتبادر من الساطع من بين جميع الحجج أن يكون سطوعه بالنسبة الى كلها كما يقال هذا الشجر مرتفع من بين الاشجار أي بالنسبة الى كلها نعم انها لاتدل عليه بطريق القطع لـكن المقام خطابى يكفى فيه الظن قال المحشي المدقق فى توجيه قوله ليفيد أن آية نبينا أعظم من آيات

علي سطوعه بالقياس الى جميع الحجج كان محصله ان الاضافة وان كانت للاستغراق فـتدل على الاعظمية ان جعلت اضافة الصـفة أو على معني من بالمعني الذى أردتموه ولـكن الاضافة تحتمل ان تـكون على معني اللام أي الساطع من جنس حجج الله وهذا لاينافى ان يكون غيره عليه السلام أيد بساطع آخر يماثله فى السطوع فجوابه ان الاضافة حيث كانت للاستغراق كان المتبادر ان السطوع بالقياس الي جميع الحجج فتـكون العبارة دالة على الاعظمية ظاهرا وان لم تـكن نصا لاحتمال ان تـكون الاضافة على معنى اللام كما ذكره القائل وأنت خبير ممـا ذكرنا انه يمكن تقرير الاعتراض بحيث لايندفع بما ذكره بان يقال ان العبارة وان دلت على انه عليـه السـلام أيد بالساطع على جميع حجج الله تعالى أو بجميع حججه الساطعة لـكنها لاتدل على ان غيره عليه السـلام لايؤيد بمثل ماأيد به فى السطوع بان يكون متحدا معه في نوعه مثل احياء الموتي فتذكر والله أعلم (قوله لانه اذا كان الخ) علة لاندفاع القيل وقوله فاشعار العبارة بها أى بالاعظمية وقوله نعم انها أى العبارة وقوله عليه أي كون آيته أعظم (قوله قال المحشي المدقق الخ) اعلم ان ههنا مقامين الاول اثبات ان ساطع حججه على تقدير رجوع الضمير اليه تعالى يفيد أعظمية آيته عليه السلام علي آيات سائر الانبياء عليهم السلام والثانى بيان أولوية هذا الاحتمال على كون الضمير لمحمد صلى الله عليه وسلم وقد أغفل المحشي المقام الثانى وكشف الغطاء عنهما ذلك المدقق وحصل كلامه فى المقام الاول ان افادة العبارة أعظمية آيته عليه السلام موقوف على مقدمات ثلاث الاولى كون اضافة الحجج الى ضميره تعالى للاستغراق والا كان مفادها انه عليه السلام أيد بساطع على عدد من حجج الله أو من جنس ذلك العدد وهـذا لايستلزم السطوع على جميع حجج الله فضلا عن السطوع على جميع حجج الانبياء عليهم السلام المقدمة الثانيـة كون اضافة الساطع الى الحجج لفظية من اضافة اسم الفاعل لمموله أو أن أل فى المؤيد للجنس أو استغراقية والا كان مفادها أنه عليه السلام أيد بساطع من جنس جميع حجج الله تعالى وهذا لاينافى ان يكون هناك ساطع آخر

من ذلك الجنس يماثله في السطوع أو أسطع منه أيد به غير نبينا عليه السلام ولم يتعرض المدقق لذكر هذه المقدمة لوضوحها من المقدمة الاولى بناء على ماقال المحشي من ان الاضافة اذا كانت استغراقية كان المتبادر ان يكون السطوع بالقياس الى الجميع المقدمة الثالثة ان تكون الآحاد المندمجة في جمع حجج مليست الآحاد الشخصية بل مجموعات بأن يلاحظ مجموع حجج نبي فرداواحدا ومجموع حجج نبي آخر فردا آخر فيتحقق هناك مجموعات هي الافراد التي جمعت الحجة بالقياس اليها والا كان مفادها انه عليه السلام تأيد بالساطع على جميع آحاد حجج الله تعالى الشخصية وهذا لاينافي ان يكون غيره عليه السلام تأيد أيضا بذلك الساطع اذ ما كان معجزة لنبي لايمتنع ان يكون معجزة لغيره كما علمت وعلى تسليمه ففايته اختصاصه عليه السلام بالساطع على كل واحد واحد من الآحاد الشخصية وهو لاينافي ان يكون غيره تأيد بمجموع من تلك الآحاد الشخصية بحيث يكون أعظم مما تأيد به صلى الله عليه وسلم كما تقدم توضيحه في الكلام على بيان المحشي وحيث جعلت الاحاد هي المجموعات يكون المعنى انه عليه السلام مؤيد بمجموع حجج هو ساطع من بين مجموعات الحجج التي أكرم الله تعالى بكل واحد من تلك المجموعات نبياواحدا فيدل على ان آيته عليه السلام ساطعة بالنسبة الى كل مما تأيد به سائر الانبياء فكانه قيل آيته ساطعة على آيات الانبياء (قوله بناءعلى ان الخ) مقول قال (قوله التي جمعت هي الخ) صفة الحجج بمعنى تحقق جمعها أو الافراد بمعني عبر عنها بصيغة الجمع وعلى كل فضمير هي للحجج وضمير اليها للافراد وفي بعض النسخ بافراد الحجة (قوله فكانه قال بساطع الخ) قد علمت ان قولنا المؤيد بساطع الخ على تقدير الاضافة للضمير فيه لسبة الحجج الى الله تعالى واليه صلى الله عليه وسلم وهاتان النسبتان تحتملان وجوها فقصد المدقق بهذا التفريع أداء معني النسبتين على الوجه الراجح من تلك الوجوه (٥٩) وحصله ان الحجج منسوبة اليه تعالى

آيات سائر الانبياء بناء على أن المراد بافراد الحجج التي جمعت هي بالقياس اليها حجة كل واحد واحد من الانبياء بان يكون جميع حجج هذا النبي فردا وجميع حجج نبي آخر فردا آخر وهكذا فكأنه قال بساطع جميع حجج الله التي اكرم بها الانبياء وعلى ان الاضافة للاستغراق والالم تفد اعظمية آية نبينا على آيات سائر الانبياء على مالا يخفى وليس المراد بها كل واحد واحد من حجج الله مطلقا ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء كذلك والا يصير المعنى المؤيد بساطع جميع حجج الله

من حيث انه أظهرها على أيدي أنبيائه عليهم السلام واليهم من حيث ظهورها في أيديهم ولا دخل في ذلك التفريع لكون جميع حجج هذا النبي عليه السلام فردا وجميع حجج ذلك النبي فردا آخر اذ لو أريدت الافراد الشخصية فالتفريع علي حاله (قوله والا لم تفد الخ) أى وان لم يكن المراد من الافراد المجموعات بل الاشخاص ولم تكن الاضافة للاستغراق لم تفد العبارة أعظمية آيته الخ وقد أوضحناه لك مع بيان انه ترك المقدمة الثانية لوضوحها من الاولى (قوله وليس المراد بها كل واحد الخ) شروع منه في تحقيق المقام الثاني وحاصله ان أولوية الاحتمال الاول المبنية بافادة الاعظمية لاتتم هنا الا ببيان مزية هذا الاحتمال على الثاني بتلك الافادة بان يكون مفاد الاحتمال الثاني حاصلا من الاول وزاد عليه بتلك الافادة والا ورد عليه ان كلا من الاحتمالين أفاد أمرا لم يفده الآخر فلا وجه لاولوية أحدهما وحيث ان الاحتمال الثاني أفاد انه عليه السلام تأيد بمجموع ساطع بقضية ماقل عن المحشي على قوله فساطع حججه الخ فيلزم أن تكون تلك الفائدة أيضا مستفادة من الاحتمال الاول وهو انما يتحقق بجعل الآحاد هي المجموعات ليكون الساطع على جميع الحجج بعض تلك المجموعات أعنى مجموع ماتأيد به صلى الله عليه وسلم بخلاف مااذا أريد من الاحاد الاشخاص فانه لاينافي ان يكون بعض الحجج الغير الساطعة حجة نفسه فلاتكون جميع حججه سواطع * ان قلت غاية مايستفاد منه سطوع المجموع الذي تأيد به لاسطوع جميع حججه * قلت المتبادر من الوصف الذى يجرى على مجموع ان يكون ثابتا لكل من أجزائه مالم يمنع منه مانع خصوصا والمقام مقام مدح (قوله مطلقا) أي عن اعتبار كونها المجموعات بان تكون هى الاشخاص وقوله ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء أى التى أضيفت الى ضمير الله تعالي وانما أتى بهذا التفصيل لما علمت من اشتمال التركيب على الاحتمال الاول على كل من النسبتين وليس قوله ولا كل واحد الخ ناظرا الى الاحتمال الثاني

(قوله وان كان بعضها) اى الحجج الغير السواطع وقوله والمقصود هو الاول أى يلزم ان يكون مقصودا في المقام لتظهر أولوية الاحتمال الاول لا ليتحقق أصل التمدح كما توهمه المحشى وقوله على ما نقل أى لاجل ذلك المنقول الذى يفيد ان الاحتمال الثاني دل على سطوع جميع حججه فيكون الاول كذلك وان كان مناط الافادتين مختلفا اذ هو فى الاول كون الآحاد بمعنى المجموعات وفى الثاني كون الاضافة على معني من التى للبيان فلا يريد المدقق بقوله والمقصود هو الاول الخ ان يكون قول الخيالى فساطع حججه من قبيل الخ مرتبطا بالاحتمالين وان بيانه المنقول عنه مرتبطا به على ذلك التقدير كما توهمه المولى المحشى كيف وان الاحتمال الاول مبنى على ظاهر الاضافة بخلاف الثاني وانه حيث وجب ان تكون الاحاد بمعنى المجموعات لا يصح ان تكون الاضافة على معني من التى للبيان كما لا يخفى وأنت بعد هذا لا يغيب عنك وجوه الفرق بين كلام المحشي والمدقق فان مفاد الاحتمال الاول على كلام المدقق الاعظمية وكون جميع حججه ساطعة بخلافه على كلام المحشى فانه الاول فقط ومفاد الاحتمال الثانى مجرد التمدح بكون حججه عليه السلام كلها سواطع بخلافه على كلام المحشى فانه التمدح باختصاصه عليه السلام بذلك والاحتمال الاول على كلام المحشى يصح ان يكون من قبيل أخلاق ثياب وان يكون علي معني من بخلافه على كلام المدقق لا يصح ان يكون من قبيل أخلاق ثياب وكذلك اختلف حال الآحاد فى الاحتمال الاول على كلامهما وكذلك معنى قوله من قبيل أخلاق ثياب الى غير (٦٠) ذلك مما يظهر بالتأمل فيما قررنا (قوله لا يخفى انه لا حاجة الى تكلف الخ) قد علمت ان الحاجة الداعية الى هذا التكلف أمران الاول تحقيق افادة الاحتمال الاول أعظمية آيته عليه السلام الثانى افادته سطوع جميع حججه ليتحقق افادته التمدح علي الوجه الاكمل الاولى وقوله واما عدم افادته حينئذ سطوع جميع حجج نبينا فلا يضر ان أراد نفي الضرر من جميع الوجوه فهو ممنوع (قوله لان المقصود التمدح واظهار الخ) ان أراد به ان المقصود أصل هذا التمدح واظهار شرفه الخ فهو وان سلمنا حصول التمدح بهذا المعنى فلا نسلم انه المقصود اذ المقصود التمدح الاتم الاولى وان أراد ان المقصود كمال التمدح واظهار الخ فلا نسلم حصوله وقوله لان حجته ساطعة على جميع الى قوله بخلاف حجج سائر الانبياء فانا لكن الكلام فيما يفيد ذلك المعنى أعنى اختصاصه صلى الله عليه وسلم بذلك الساطع وعلى تسليمه فلا يفيد التمدح واظهار الشرف فضلا عن افادته التمدح الاكمل الاولى أعنى ما يكون معه افادة سطوع جميع حججه عليه السلام وان أراد انه لا يضر فى افادة أصل التمدح واظهار الشرف فسلم ولا يفيد لانا انما ندعي ضرره في المقصود في المقام وأنت بعد هذا لا يخفى عليك حال قوله ويدل على ذلك قوله ليفيد الخ أى يدل على عدم ضرر سطوع الجميع افراد لفظ الاية فان هذا تمسك باذيال التعبيرات مع الاغماض عن التحقيقات على ان افراد لفظ آية نظرا لانه جعل مجموع حججه صلى الله عليه وسلم آية واحدة (قوله انما هو على تقدير الخ) قد علمت ان هذا ضرورى على كلام المدقق ولا ينازع فيه (قوله لا يفيد التمدح واظهار شرفه الخ) قد علمت حال تلك الافادة مما كتبناه على قوله سابقا ليفيد التمدح بان نبينا مؤيد بحجج جميعها ساطعة والله أعلم (قوله الفرق بين توهم الخ) محصله ان الاتيان بالفاء على الاول مناطه حكم العقل بواسطة الوهم انها مذكورة في الكلام لا محذوفة مقدرة

وان كان بعضها حجة نفسه وحينئذ لا يفيد سطوع جميع حججه بل سطوع بعضها والمقصود هو الاول على ما نقل عنه فى الحاشية على قوله فساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب من قوله فالمعنى الحجج الساطعة فيدل على سطوع جميع حججه اقول لا يخفى انه لا حاجة الى تكلف اعتبار جميع حجج نبي حجة واحدة و جعلها فردا من الحجج التي جمعت هي بالقياس اليها بل الظاهر ان المراد كل واحد واحد من حجج الله تعالى التي جاءت بها الانبياء واما عدم افادته حينئذ سطوع جميع حجج نبينا فلا يضر لان المقصود التمدح واظهار شرف مرتبته على سائر الانبياء وهو حاصل لان حجته ساطعة على جميع الحجج وان كان بعض تلك الحجج حجة نفسه بخلاف حجج سائر الانبياء و يدل على ذلك قوله ليفيد ان آية نبينا الخ بافراد لفظ الآية وما نقل من الحاشية على قوله فساطع حججه انما هو على تقدير أن يكون الضمير لمحمد عليه السلام فانه حينئذ لو لم يجعل من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف لا يفيد التمدح واظهار شرفه على سائر الانبياء على ما قررنا فتأمل (قوله اما على توهم أما الخ) الفرق بين توهم أما وتقديرها أن معنى التوهم حكم العقل بواسطة

عوملت معاملة المذكورة بخلافه على الثاني وأيضا منشؤالاتيان بالفاء على الاول غير مطابق للواقع بخلافه على الثاني*ان قلت الوهم انما يدرك المعانى الجزئية المتأدية اليه من الصور المحسوسة التي فى الحس المشترك أو خزانته الخيال مثل العداوة والصداقة والحسن والقبح الجزئيات والذكر ليس من المعاني الجزئية بل من الصورالمحسوسة بواسطة السمع ضرورة انه التلفظ فحكم العقل به انما هو بواسطة الحس المشترك أوالخيال*قلت ليس المراد ذات الذكر بل كونها مذكورة في النظم أعنى تركبه منها وكونها جزأ منه ولا شك انه معنى جزئي ينتزع من الصورة المحسوسة أعني ذات الذكر * فان قلت قد صرحوا بان الوهميات صادقة وهى ماحكم العقل بها بواسطة الوهم فيما يكون من مدركاته وكاذبة وهى ماحكم العقل بواسطته فى المعقولات بحكم المحسوسات كالحكم بان كل موجود مشار اليه بالاشارة الحسية بواسطة ان الموجودات التي يدركها كذلك فعلى هذا الحكم العقل بواسطة الوهم أن كان في محسوس لايكون كاذبا *قلت لعل المراد أن الاتيان بالفاء مبنى على حكم العقل بواسطة الوهم ان أما مذكورة فى كل نظم مماثل للمذكور فى هذا المقام سواء فى النظم الذى وقع الاحساس به أم لافيكون كحكمه بان كل موجود مشار اليه ولعل ماذكرنا سر حكاية المحشي المدقق هذا الفرق بكلمة قيل هذا والاولى ان يراد من التوهم حكم العقل بانها موجودة فى نظم الكلام حكما غير مطابق للواقع نظرا لكثرة وجودها فى نظمه فيكون الاتيان بالفائدة مرعيا فيه وجودها بخلاف التقدير فانه لكونها محذوفة لها حكم الموجود فتأمل (قوله انها مذكورة فى النظم الخ) أى كل نظم على ماقررنا ويحتمل ان المراد نظم عبارة الشارح لكن من جهة ان حكم العقل بوجود أما فيه مندرج فى الحكم بوجودها فى كل نظم وهذا أولى لقوله بعدومعنى التقدير انها مقدرة فيه أي فى نظم عبارة الشارح لا في كل نظم وليكون فيه اشارة الى (٦١) ان قول الخيالى فى نظم الكلام

الوهم انها مذكورة فى النظم بواسطة اعتباره بها في امثال هذا المقام فيكون حكما كاذبا ومعنى التقدير أنها مقدرة فيه وتجعل فى الاحكام كالمذكورة فهو حكم مطابق للواقع وبالجملة كلا الوجهين ذكرهما السيد قدس سره وتبعه من جاء بعده لكن الشيخ الرضى صرح بان تقدير أما مشروطة بكون مابعد الفاء امرا أو نهيا وما قبلها منصوبا به كقوله تعالى وربك فكبر والاولى ان يقال إتيان الفاء لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكره الشيخ الرضى في قوله تعالي واذ لم يهتدوا

مرتبط بالاحتمالين قبله (قوله فيكون حكما كاذبا) أى هذا الحكم المتقدم وان كان من الوهمي ما يكون صادقا كالحكم بعداوة الذئب للشاة وعبارة المحشي أولى من قول المدقق وان كان هذا الحكم كاذبا كما لايخفى فما قال الشيخ خالد من ان الاولى فى التعبير ماقال المدقق غير صحيح (قوله لكن الشيخ الرضي الخ) الظاهر انه اعتراض على خصوص التوجيه بتقدير أما وعبارة العصام ظاهرة في انه اعتراض عليهما قال وكل من تقدير أما وتوهمه وان صرح بهما سيد المحققين وتبعه من جاء بعده محل نظر لان الرضى صرح الخ مانقل المحشى وظاهران مابعد الفاء هنا ليس أمرا أو نهيا وكذا ماقبلها ليس منصوبا بأحدهما ولا بمفسره ودعوى ان التقدير هنا وبعد فاعلم ان مبنى الخ تكلف من غير حاجة وان كان صحيحا كما ستأتي الاشارة اليه فى كلامه ثم هذا الاشتراط لم ينازع فيه السيد وصرح به غير الرضي مثل السيوطي فى حواشيه على المغنى قال العصام فى شرح الكافية ومن المباحث النافعة معرفة جواز حذف أما وهو كثير نحو وربك فكبر وثيابك فطهر والرجز فاهجر وهذا فليذوقوه فبذلك فليفرحوا وهو قياس فيما اذا كان الجزاء أمرا أو نهيا ناصبا لما بعد أما وقوله تعالى واذ اعتزلتموهم وما يعبدون الاالله فأووا وقوله تعالي فاذلم تفعلوا وتاب الله عليكم فاقيموا يحتمله وللفاء فيهما احتمال آخر وهو تنزيل الظرف المقدم منزلة الشرط فلا يحتاج الى تقدير أما حكى سيبويه زيد حين لقيته فانا أكرمه وقيل هذا في اذ مطرد انتهى فما قيل بعد تسليم كون كلام الرضي مطرا على مثل الشريف يمكن تقدير الامر فيما بعد الفاء ههنا حتي يرتفع النزاع بينهما انتهي غير وجيه (قوله والاولى ان يقال الخ) أي الاولى من كل من التوجيهين السابقين وحاصله ان الفاء هنا زائدة لاجوابية لكنها على صورتها حيث أتي بالظرف وما بعده على طراز اداة الشرط ومابعدها للدلالة على ان مابعد الفاء منزلته بعد منزلة ماأضيف اليه الظرف كما فى قولك زيد حين لقيته فانا أكرمه فان الاكرام بعداللقاء وكما هنا فان مابعد الفاء ان كان لمدح العلم والمختصر فحقه ان يكون بعد تمهيد طريق التأليف واستيفاء آلته أعنى حمدالله والصلاة الخ وان كان الاخبار فكذلك باعتبار الذكر فكلمة بعد هنا أجريت مجرى ان الشرطية وما أضيفت اليه مجري فعل الشرط

وما بعد الفاء مجري الجواب فقوله لاجراء الظرف مجرى الشرط أى اداته وهذا الاجراء وقع فى الظروف كثيرا والغرض منه أمر معنوى كما علمت فليس فيه شائبة تكلف ثم حكم المحشى بالاولوية يقتضي صحة التوجهين السابقين ووجهه فى الثانى ماعلمت من امكان تقدير فعل الامر بعد الفاء وجعل الظرف منصوبا به غير انه تكلف يمكن تأدية الغرض بدونه وفى الاول انه لظير مااعتبروه فى قوله تعالى لولا أخرتني الى أجل قريب فأصدق وأكن على قراءة الجزم وقوله انه من يتق ويصبر حيث جعلوا الجزم فى الاول على تقدير سقوط الفاء وجزم أصدق وفى الثانى على تقدير شرطية من وجزم يتق ووجه الاولوية ان التوهم اعتبار مالم يكن كائنا بخلاف الاجراء فان الاتيان معه بالفاء لذلك الشرط التنزيلى الموجود وقوله كما ذكره الشيخ الرضى الخ عبارته بعد ان ذكر ان حذف أما مشروطة بما تقدم وأما قوله تعالى واذلم يهتدوا به فسيقولون وقوله واذ اعتزلتموهم ومايعبدون الا الله فأووا وقوله فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم فاقيموا فلاجراء الظرف مجرى كلمة الشرط كما ذكر سيبويه فى نحو قولهم زيد حين لقيته فانا أكرمه انتهي وبما ذكرنا تعلم أن من الافتراء والفضول ماقيل فيه مافيه لان الشيخ انما ذكره فى الظرف الذى يكون بعده أمر أو نهي وقد أنكره ذلك المحقق ههنا علي ان الاجراء المذكور ليس بأهون من تقدير أما مع انه يمكن الجمع بين الاجراء المذكور والتقدير بأن يجرى الظرف مجري الشرط ويقدر أما قبله اذ كل شرط لابد له من اداة انتهى (قوله متعلق بالتقدير اذ لايجوز الخ) حاصله ان قوله بطريق تعويض الواو الخ جواب عما يرد على خصوص التوجيه الثانى ومحصل الايراد ابطال أو منع لدعوى ان الاتيان بالفاء هنا صحيح لكل من هذين الوجهين بان قضية التقدير صحة الاتيان باما اذ هو حكم مطابق للواقع بانها ملحوظة فى نظم الكلام وجزء منه لكن كلمة الواو مانعة من ذلك لما بينها وبين أما من المنافاة اذ هي مقتضية لربط مابعدها بما قبلها ضرورة (٦٢) انها عاطفة وأما مقتضية للانقطاع اذ المشهور أنها فى أوائل الكتب

اما من قبيل الاقتضاب أو فصل الخطاب فلا يكون مابعدها مرتبطا بالذى قبلها	به فسيقولون هذا (قوله بطريق تعويض الواو) متعلق بالتقدير اذلا يجوز الجمع بينها و بين أما لانها فى اوائل الكتب اما من الاقتضاب او فصل الخطاب كما هو المشهور وكلا هما يقتضيان الانقطاع عما قبله وأما على تقدير التوهم فالوا واما لعطف الجملة على الجملة بناء على أن هذه الجملة لا نشاء

وليس هذا الايراد من قبيل الكلام على السند الاخص في مدح

شيء حتي لايحتاج الى الجواب عنه كما وهم وحاصل الجواب ان التوجيه الثاني تقدير امامع جعل الواو عوضا بعد حذفها فالواو عوض وليست عاطفة حتى تقع المنافاة كيف وانه لايجوز الجمع بينها وبين أما الى آخر ماذكرتم * ان قلت أى مناسبة بين الواو وأما حتي تكون عوضا عنها * قلت المقصود من ذلك التعويض تزيين اللفظ وعدم استكراهه اذ لو لم يؤت بها كان ثقيلا لأنها تخلفها فى أحكامها ومثل هذا التعويض لايستدعي مناسبة على أنها موجودة اذ الواو فيها معنى الربط كما ان اما كذلك وان اختلف الربطان وأيضا الواو تأتى للاستئناف فى الجملة كما فى قوله تعالى لنبين لكم ونقر فى الأرحام وزائدة للتأكيد كما فى قوله تعالى وفتحت أبوابها فتناسب أما اذ يؤتي بها للاقتضاب والتأكيد (قوله امامن الاقتضاب) هو لغة الانقطاع يقال اقتضب الغصن انقطع واصطلاحا الانتقال مما ابتدىء به الكلام شعرا أو نثرا الى مالايلائمه عكس التخلص فانه الانتقال مما ابتدىء به الكلام الى مايلائمه فههنا قد انتقل من حمد الله والثناء على رسول الله صلي الله عليه وسلم الى كلام آخر من غير رعاية الملائمة بينهما وفصل الخطاب قال ابن الاثير الذى اجمع عليه المحققون من علماء البيان فصل الخطاب هو أما بعد لان المتكلم يفتح كلامه فى كل أمر ذي بال بذكر الله تعالى وبتحميده فاذا أراد ان يخرج منه الي الغرض المسوق له فصل بينه وبين ذكر الله تعالى بقوله أما بعد انتهي ومثلها كلة هذا كما فى قوله تعالي هذا وان للطاغين لشرمآب وقيل فصل الخطاب تلخيص الكلام بحيث لايشتبه على السامع ماأريد منه وقيل الحكم بالبينة واليمين وقيل الفقه في القضاء وكلمة من فى قوله من الاقتضاب الخ يصح ان تكون تعليلية أو تبعيضية وقوله كما هو المشهور مرتبط بالحكم على أما بانها من أحد الامرين في أوائل الكتب ومقابله حينئذ انها فى جميع مواردها للتأكيد وتفصيل المجمل وهو محوج الى تكلفات عظيمة وقد أثبت الرضي استعمالها لمجرد التأكيد ويصح ان يكون مرتبطا بالحكم عليها بانها من فصل الخطاب أى كما هو المشهور فى فصل الخطاب فتذكر (قوله وأما على تقدير التوهم الخ)

مقابل قوله متعلق بالتقدير وبيان لعدم ورود السؤال المتقدم بالنسبة للاحتمال الاول ووجهه ان التوهم حكم بان اما مذكورة فى لظم الكلام حكما غير مطابق للواقع وهولايتوقف على عدم وجود ماينافى أما فتكون الواو على ماهي عليه من العطف حيث لامحذور منه كما بينه بقوله بناء على ان هذه الجملة الخ ألا ترى انا حكمنا بوجود الجزم فى المعطوف عليه في الآيتين السابقتين مع وجود ما ينافيه وهو النصب والرفع بشهادة الياء فى يتقي (قوله يستلزم الحمد) ظاهر بالنسبة لقولك حمدت الله أو أحمده لا بالنسبة لقولك الحمد لله اذ هو اخبار باستحقاقه تعالى للحمد وهو وصف بجميل فيكون حمدا لامستلزما له وقوله يدل على التعظيم مبني علي ان المقصود من الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم التعظيم لاطلب الرحمة (قوله واما لعطف القصة الخ) قال الشريف فى حواشى الكشاف العطف قد يكون بين المفردات وما في حكمها من الجمل التي لها محل من الاعراب وقد يكون بين الجمل التى لامحل لها وقد يكون بين قصتين بان يعطف مجموع جمل متعددة مسوقة لمقصود على مجموع جمل أخري مسوقة لمقصود آخر فيعتبر حينئذ التناسب بين القصتين دون آحاد الجمل الواقعة فيهما ونظير ذلك في المفردات ماقيل ان الواو المتوسطة في قوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن ليست كالمتقدمة والمتأخرة أذ هي لعطف مجموع الصفتين الآخرتين المتقابلتين على مجموع الصفتين الاوليين المتقابلتين ولو اعتبر عطف الظاهر وحده علي احدي السابقتين لم يكن هناك تناسب انتهى (قوله والجامع) أى بين القصتين وقوله والظرف معمول الخ أى على تقدير التوهم أما على تقدير التقدير فهو

مدح العلم والمختصر أو على ان جملة الحمد والصلاة اخبارية لما ان الاخبار بالحمد يستلزم الحمد والصلاة يدل على التعظيم واما لعطف القصة على القصة والجامع ان السابق تمهيد للتأليف وهذا بيان لسببه والظرف معمول اقول المفهوم من السياق (قوله كما وقع في عبارة المفتاح) حيث قال وأما بعد فان خلاصة الاصلين الي آخره ذكر بعض المحققين انه اذا قصد باما ضبط الاجمال بعد التفصيل يكون بمنزلة ان يقول وبالجملة فيجوز الجمع بينها وبين الواو وفائدتها تأكيد مضمون الكلام وما وقع فى المفتاح من هذا القبيل يؤيده قوله خلاصة الخ وأما اذا كان من الاقتضاب او فصل الخطاب كما فيما نحن فيه فلا يجوز (قوله القواعد) جمع قاعدة وهى الاساس يعنى ان القاعدة هنا

معمول لاما أو يكن المقدرة أو لما وقع فى الجزاء ان كان من متعلقاته (قوله ذكر بعض المحققين) هو المحشي الكستلي وحاصله اعتراض علي الجواب الثانى بان عدم المانع مسلم في عبارة المفتاح اذ يصح ان تكون الواو فيها لعطف المجمل على المفصل وكلمة اما لمجرد التأكيد اذ ليست مما وقع فى أوائل الكتب حتى يلزم ان تكون من الاقتضاب أو فصل الخطاب بخلاف مانحن فيه وكذلك اعترضه المدقق بان الاولى الاقتصار على الجواب الاول وعبارة السكاكى خطأها العلماء بان الواو ان كانت للتعويض امتنع الجمع وان كانت للعطف نافت كلمة أما المقتضية الانقطاع وأنت خبير بانه يمكن تقرير جواب المحشى بما يندفع عنه الاشكالان ويفيد صحة عبارة السكاكى وحاصله ان الايراد مبنى على ان الواو للعطف وكلمة اما للاقتضاب أو للفصل وكل منهما ليس بواجب فلك أن تجعل الواو للاستئناف أو زائدة فلا تنافى ماتقتضيه كلمة أما من الانقطاع أو تجعل كلمة اما للتفصيل ويقدر لهما معطوف عليه كان يقال أما الابتداء بالبسملة الخ فهو بيان لما يتوقف عليه التأليف وأما أن مبنى علم الشرائع الخ فهو بيان لسبب التأليف وعلى هذا يقدر مايناسب فى عبارة المفتاح لم يؤخذ من كلام الكستلى توجيه آخر لعبارة المفتاح فتدبر (قوله يؤيده قوله خلاصة) قال مولانا خالد لايحتاج كونه لضبط الاجمال بعد التفصيل الى هذا التأييد الموهم خلاف المراد لولا لفظ خلاصة لانه مذكور فى المفتاح بعد تفصيل الاصلين فى أواخر فن البيان وفى شرح السيد قدس سره على هذا الكلام مانصه هذا ضبط اجمالى لما فصله من مباحث الاصلين ومثل ذلك يسمى فذلكة عند الحساب انتهى *قال الخيالي وأساس العقائد الخ اعلم ان قول الشارح عقائد الاسلام وقع فى مقابلة قوله الاحكام الشرعية فكما ان المراد من الاحكام الشرعية جميع مسائل الفقه أعنى الاحكام المقصودة للعمل سواء كانت حقة أو باطلة اذ الفقه اسم للجميع ومعنى كونها شرعية انها مأخوذة من الشرع بحسب اعتقاد الآخذين لها وان لم تكن كذلك فى نفس الامر كذلك المراد من عقائد الاسلام الاحكام المقصودة للاعتقاد المنسوبة الى الاسلام أعنى دين النبي عليه الصلاة والسلام صوابا كانت أو خطاء فان مسائل المعتزلة وكل من يدعوا فى الاعتقاديات ومسائل المجسمة وكل من كفرناهم بأباطيلهم من علم الكلام والكل عقائد

اسلامية دينية على ماقال فى المواقف وشرحه فالمسائل الكلامية هي العقائد الاسلامية التى يكون البحث فيها جاريا على قانون الاسلام قال السيد والمراد بكون البحث على قانون الاسلام ان تلك المسائل مأخوذة من الكتاب والسنة وما ينسب اليهما فيتناول الكل انتهى قال عبد الحكيم لعل مراده بالاخذ ان يحافظ فى جميع تلك المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعية منها في اعتقاده فلا يرد انه اذا لم يكن المخطئ مخالفا للمسائل القطعية لايصح تكفيره لان من يكفره يعتقد انه مخالف للقطعية وان لم يكن مخالفا فى اعتقاده والا فأخذ جميع المسائل من الكتاب والسنة غير صحيح فانزيادة الوجود وعينيته وتركب الجسم من الجواهر الفردة الى غير ذلك عقليات صرفة غير مأخوذة منها انتهى اذا تقرر هذا فاعلم ان قولهم العقائد يجب ان تستفاد من الشرع ليعتد بها معناه ان جميع الاحكام المقصودة للاعتقاد حقة أو باطلة يجب لاجل الاعتداد بها دينا ولتكون عقائد اسلامية ان تستفاد من الشرع بمعنى انها لاتخالف القطعي منه فى اعتقاد المستفيد سواء كانت مدلولة للشرع توقف عليها أو لم يتوقف أم لم تكن مدلولة له بخلاف ماإذا خالفت القطعي فى اعتقاد المستفيد ككثير من مسائل الفلسفة فان البحث فيها حسبما يحكم به العقل بقدر الطاقة البشرية وان خالف القطعي من الشرع كمسئلة قدم العالم وان الواحد لايصدر عنه الكثرة وعدم اتصاف الملك بالنزول والصعود وان العالم أبدى الى غير ذلك من المسائل التى يقطع بها في الفلسفة دون الاسلام وخلاصته كما ان مسائل الفقه لاتكون شرعية الا بعد أخذها من الشرع كذلك العقائد لاتكون اسلامية دينية الا من حيث عدم مخالفتها للقواطع من الشريعة وليس المراد ان الوثوق بالعقائد موقوف على الاستفادة من الشرع ولولاها كانت غير موثوق بها فان هذا يؤدى الى انسداد باب التشريع فان التصديق بحقية الكتاب والسنة فرع دلالة المعجزة وهى فرع التصديق بانها فعل الله الموجود القادر المريد العالم المرسل للرسل المصدق لهم فلو كانت هذه المسائل غير موثوق بها وهناك احتمال ان تكون من مقتضيات الوهم كانت دلالة المعجزة كذلك فلا يحصل القطع بحقية الكتاب والسنة نعم استفادة هذه المسائل من الشرع تجعلها في غاية الوثوق حيث تطابق عليها العقل والنقل لأن أصل الوثوق بها من الشرع فاحتفظ هذا ولا تغتر بما يخالفه مثل قول السيد السند ان ثمرة علم الكلام اثبات العقائد علي الغير لاتحصيلها وأن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها وان كانت مما يستقل العقل فيه انتهى والمراد من الكتاب والسنة اجزاؤهما اذهى الاساس لاالمجموع وهذا الاطلاق حقيقى عندالاصوليين كما يطلقان على المجموع ويدل على هذا لفظ القواعد بصيغة الجمع واقتصر عليهما لان الاجماع والقياس يرجعان اليهما كما أشار اليه بقوله لان العقائد يجب الخ اذ الشرع معناه الشارع وهو الله ورسوله وان كان معناه من أدلة الشرع كان مشيرا الي ان قوله الكتاب والسنة على سبيل التمثيل واساسيتهما للعقائد بالمعنى المتقدم لايتوقف على اعتقاد حقيتهما بل على تصورهما الا ترى انك تعتقد كون قدم العالم مثلا من مسائل الفلسفة المبنية على اصولهم مع عدم اعتقادك بحقية الاصل وما انبني عليه وحقية الكتاب والسنة تتوقف على ثبوت الاعتقاد بهذه المسائل كما شرحناه والله أعلم (قوله لا الاصطلاحي الخ) سيأتيك مايستفاد منه صحة ان يراد من القواعد هذا وشرح المعني الاصطلاحي يطلب من حواشي المحشي على الشمسية (قوله ولايتوقف اثباتها) اى اعتقاد ثبوتها على

بالمعنى اللغوى لا الاصطلاحى اعنى القضية الكلية المنطبقة على أحكام الجزئيات (قوله لان العقائد الخ) حاصله ان العقائد سواء كان العقل كافيا في اثباتها ولايتوقف اثباتها على الشرع كمسئلة وجود الواجب وعلمه وقدرته وكلامه وارادته أولا يكون كافيا كمسئلة الحشر واحوال الجنة فان ثبوت امثال هذه انما هو بالشرع يجب ان يؤخذ جميع تلك العقائد من الكتاب والسنة ليعتد بها ويعتمد عليها والا لكانت كمسائل الحكمة الالهية العقلية الصرفة التى لاتصلح للاعتداد اذ كثيرا مايحكم العقل بمقتضيات الوهم التى يجب تنزيه الله تعالى عنها واذا كانت من حيث الاعتداد موقوفة على الكتاب والسنة يكون الكتاب والسنة اساسا لها والحال ان ثبوت الكتاب والسنة يتوقف علي المسائل الكلامية من كون الواجب موجودا وقادرا وعالما ومريدا ومرسلا للرسل ومصدقا لها اذ لو لم يثبت كل منها لم يثبت الكتاب والسنة كما لايخفى فيكون الكلام أساسا للكتاب والسنة الذين هما أساسان للعقائد الاسلامية

نقل

الشرع سواء توقف الشرع على اثباتها كمسئلة وجود الواجب وعلمه وقدرته أم لم يتوقف كمسئلة الكلام والسمع والبصر قال في شرح المقاصد تواتر القول بان الله تعالى متكلم عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على أخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور وقد يستدل على ذلك بدليل عقلي على قياس ما مر في السمع والبصر وهو ان عدم التكلم ممن يصح اتصافه بالكلام أعني الحي العالم القادر نقص واتصاف باضداد الكلام وهو على الله تعالى محال انتهى وسيأتيك ان شاء الله تحقيقه وقوله فان ثبوت أمثال هذه أي ثبوتها عند المعتقد أو المراد منه الاثبات وقوله يجب أن يؤخذ جميع تلك العقائد خبر ان وفيه اظهار في كل الاضمار وقد علمت معنى الاخذ والاعتداد وقوله والا لكانت أي انلم تؤخذ منهما بان خالفت القطعي وقوله العقلية الصرفة أي التي لم يكن البحث فيها جاريا على قانون الاسلام وقوله والحال ان ثبوت الكتاب الخ أي اعتقاد حقيقتهما وقوله ومرسلا للرسل ومصدقا لها أي انه تعالى قادر على بعث الرسل وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وان هذا واقع وكلاهما مما يكفي العقل في ثبوته كما صرح به حجة الاسلام وبين المسائل الكلامية بقوله من كون الواجب موجودا الخ اشارة الي أن أل في قوله وهما يتوقفان على المسائل الكلامية عهدية قوله نقل عنه فان قلت الخ اعلم ان مقصود الخيالي في هذا المقام تحقيق ان في الفقرة الثانية ترقيا في المدح بشهادة الفاء في قوله ففي هذه القرينة الخ اذ هي في الغالب لبيان ان ما بعدها نتيجة ماقبلها وحاصله الفقرة الثانية امتازت بمدح الكلام بماله اختصاص به وكل ما كان كذلك ففيه ترق في المدح بالنسبة الى الاولى اما الكبري فظاهرة والصغرى قد تضمنت ثلاث نسب عدم دلالة الفقرة الاولى علي ماله اختصاص بالكلام وقد بينه بقوله لشمول الاولى للكتاب والسنة وافادة الثانية ما هو وصف مدح للكلام وان ذلك الوصف خاص به وقد بينهما بقوله بخلاف الثانية ولتقدم بيان هذه المقدمة في قوله القواعد جمع قاعدة الخ أي بالدعوى مفرعة عليه يرشدك الى هذا ماقل عنه على قوله بخلاف الثانية لان القاعدة في اللغة الاساس (٦٥) فيكون المعنى أساس أساس عقائد

نقل عنه فان قلت أولا ان العقائد من الكلام وكون الكلام أساس أساسها يقتضي كون الشيء أساسا لنفسه اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية

الاسلام وهو لا يشمل غير الكلام انتهي وفيه

(٩ — حواشي العقائد أول) اشارة الي ان ماقدمه لاثبات هذه المقدمة أعني قوله بخلاف الثانية يتضمن دليلين الاول لبيان النسبة الثانية وحاصله ان القواعد في كلامه بالمعنى اللغوى فتدل الفقرة ان الكلام أساس أساس عقائد الاسلام ولاشك أنه وصف كمال والثاني لبيان النسبة الثالثة وحاصله ان أساس العقائد هو الكتاب والسنة وما يرجع اليهما لاغير فلا يتناول قولنا أساس عقائد غيرهما فيكون أساس أساس عقائد الاسلام غير شامل للكتاب والسنة فقوله فيما تقدم القواعد جمع قاعدة وهي الاساس اشارة الى الدليل الاول وقوله وأساس العقائد الاسلامية هو الخ بقضية الحصر اشارة الى الدليل الثاني اذا تقرر هذا فاعلم ان البحث الاول معارضة للدليل الاول حاصلها ان دليلكم وان دل على ان مفاد الفقرة الثانية كون علم الكلام أساس أساس للعقائد لكن عندنا قياس استثنائي يدل على عدم صحة ان يكون مفادها ذلك وأنت تعلم ان مورد المعارضة أولا وبالذات ابطال الدعوى وتعلق بدليلها ثانية وبالعرض فنظم القياس لو كان علم الكلام أساس الخ كان بعض العقائد أساسا لنفسه والتالي باطل لما فيه من الدور فيبطل ان يكون علم الكلام أساس الخ فلا يصح ان يكون مفاد الفقرة الثانية اما الملازمة فلانه يجب ان يراد من علم الكلام الذى جعل أساس للكتاب والسنة بعض المسائل الاعتقادية من كون الواجب موجودا قادرا الخ وانما صح ان يرادمنه ذلك لكون هذه العقائد منه وارادة البعض من اسم الكل شائع ووجب أن يراد منه ذلك لبعض دون بعض آخر من مبادي هذه المسائل أو مباحث النظر لانه الموقوف عليه للكتاب والسنة فحصله ان هذه المسائل الاعتقادية أساس لجميع العقائد بمعني كل واحد واحد لا المجموع اذ كل واحد واحد موقوف على الكتاب والسنة ولاشك ان من جميع العقائد تلك العقائد التى جعلت أساسا لان العقائد الموقوفة أيضا من الكلام وهواسم للمسائل فتكون العقائد بمعنى المسائل الاعتقادية لابمعنى الاعتقادات أعني التصديقات بهذه المسائل حتى لايلزم الدور اذلا محذور في توقف الاعتقاد بالشيء على نفس ذلك الشيء فقول الباحث العقائد من الكلام معناه العقائد التى جعلت أساسا بعض الكلام فصح ان تراد من الكلام والعقائد الموقوفة من الكلام فتكون بمعني المسائل الاعتقادية

لايعني الاعتقاد وأنت بهذا قد انكشف لك ان لقوله العقائد من الكلام حاجة أي حاجة في بيان الملازمة خلافا لما توهمه المحشي (قوله وثانيا ان الكلام أساس الخ) معارضة للدليل الثاني حاصلها ان دليلكم وان دل على عدم شمول الفقرة الثانية للكتاب والسنة لكن عندنا قياس من قبيل المساواة يدل على شمولهما ونظمه الكتاب والسنة أساس علم الكلام وعلم الكلام أساس العقائد وهذا مستلزم بالذات من غير توقف على صدق مقدمة أجنبية وبدون حاجة الي تكرر الحد الوسط الكتاب والسنة أساس أساس العقائد فتكون الفقرة الثانية مثل الاولى بيان الصغرى الكتاب أساس العقائد والعقائد من الكلام ينتج من قبيل المساواة على النحو المتقدم الكتاب أساس ماهو من الكلام ثم من قول الشكل الاول وأساس ماهو من الكلام أساس الكلام فالكتاب أساس الكلام أو يقال من الشكل الاول الكتاب أساس العقائد وكل ماهو أساس للعقائد أساس للكلام ضرورة ان العقائد من الكلام ينتج المطلوب وبيان الكبري الكلام أساس الكتاب وللسنة وهما أساس العقائد ينتج من قبيل المساواة بناء على صدق المقدمة الاجنبية أعني ان أساس الاساس أساس الكلام أساس العقائد فقوله الكلام أساس العقائد اشارة الى الكبري وقوله لان أساس الاساس الخ بيان لصدق المقدمة الموقوف عليه دليلها وقوله والكتاب أساس الخ اشارة الي الصغرى وقوله لان العقائد من الكلام يصح ان يكون اشارة لكبري الدليل الاول في بيان الصغرى فيكون قوله فاساسها اساسه اشارة لكبرى الدليل الثاني المنضمة الى نتيجة لدليل الاول صغرى ويصح أن يكون بيانا لقوله فاساسها أساسه اذا جعل كبرى للشكل الاول المحذوف صغراه على ما تقدم توضيحه وقوله فالكتاب أساس الخ بيان لنتيجة القياس وقوله فالقرينة الثانية الخ اشارة لمقصود المعارضة وقد انكشف لك من هذا ان قياس المساواة مثل قولك أمساو لب وب مساو لج ان اعتبر بالنسبة لقولك أمساو لب لا يكون منتجا لذاته بل يتوقف على صدق المقدمة الاجنبية (٦٦) كما في المساواة والملزومية والظروفية وان لم تصدق لا ينتج كما في النصفية

وثانيا ان الكلام أساس العقائد لان أساس الاساس أساس والكتاب أساس علم الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب أساس أساس العقائد فالقرينة الثانية تشمل الكتاب والسنة مثل الاولى قلت أولا الحصر المذكور ممنوع وان سلم فالعقائد بحسب اعتدادها تتوقف على الكتاب

والضعفية والمباينة والعداوة وان اعتبر بالقياس الى قولك أمساو لمساوي ب كان منتجا لذاته في جميع مواده صدقت المقدمة أم لا كما في قولك أنصف ب وب نصف ج فانه يستلزم لذاته أنصف نصف ج وتقول أعدو لب وب عدو لج ينتج أعدو عدو ج وان اختلفت عداوتهما وهو بهذا الاعتبار يكون قياسا حقيقيا مندرجا في تعريفه ولا يتوقف الانتاج بالذات على تكرر الحد الوسط قال المحقق الرازي في شرح المطالع سبق الى أوهامهم ان الاستلزام بالذات أنما يكون اذا تكرر الوسط ولا برهان لهم دال على ذلك ولا في تعريف القياس مايشعر به على انهم اذا اوجبوا تكرار الوسط في الاستلزام بالذات فامقالتهم في مقدمتي قياس المساواة بالنسبة الى قولنا أمساو لمساوى ج ان زعموا استلزامهما اياه بواسطة فقد أنكروا بديهة العقل ومع ذلك يطالبون بواسطة تكرر الوسط وان اعترفوا بان ذلك الاستلزام بالذات فقد ناقضوا قولهم كل قياس اقتراني فهو مركب من مقدمتين مشتركين في حد اذ قياس المساواة على هذا التقدير من قبيل القياس الاقتراني انتهي ببعض تصرف ولكون انتاج قياس المساواة بالاعتبار الثاني بديهيا لم يتعرض الخيالي لبيانه بخلافه بالاعتبار الاول يتوقف على صدق المقدمة فلذا ذكرها قلت أولا الحصر الخ جوابان عن المعارضة الاولى حاصل الاول منع الملازمة في شرطيتها بمنع بعض ما أبنت عليه أعني دعوي ان الكتاب لايتوقف الا على تلك المسائل الاعتقادية ذكر بعضهم ان في هذا المنع احتمالين أحدهما ان يقال لانسلم الحصر لجواز ان يكون لغيرها من المسائل مدخل في توقف الكتاب وهو الظاهر من عبارته الا ان الدور حينئذ على حياله لبقائه في توقفه على حصة العقائد المتوقفة على الكتاب والآخر ان يقال لانسلم الحصر لجواز ان يكون توقف الكتاب منحصرا في غير العقائد من المسائل كمباحث النظر والدليل مثلا فحينئذ يندفع الدور لكن هذا ليس بظاهر عبارته كما لايخفى انتهي وقرره المحشي بما ينطبق على ظاهره مع اندفاع الدور وحاصله ان الكتاب وان كان يتوقف على غير المسائل الاعتقادية كما يتوقف عليها لكنا نريد من الكلام غير المسائل من مباديها أو مباحث النظر فلا دور فيما يكون مفاداً للفقرة الثانية وان تحقق بالنسبة لتوقف الكتاب على المسائل ومثل هذا الجواب ان تمنع الملازمة بمنع ان العقائد الموقوفة

على الكتاب من الكلام حتي تكون بمعنى المسائل لم لا يجوز ان تكون بمعني الاعتقادات فيكون حاصله توقف الاعتقادات على ذات المسائل المعتقدة كذا قيل وأنت خبير بان الخيالى لم يتعرض لهذا لعدم تمامه اذ الكتاب والسنة موقوفان على المسائل الاعتقادية من حيث تعلق الاعتقاد بها لا من حيث ذاتها فلو توقفت الاعتقادات عليهما لزم الدور مالم يلاحظ المغايرة من حيث الاعتداد وعدمه وحينئذ يرجع الي الجواب الثانى وحاصله ان أردتم بقولكم لو كان علم الكلام أساس أساس الخ انه يلزم أن يكون الشيء أساسا لنفسه من جهة واحدة فالملازمة ممنوعة وما ذكرتم فى بيانها غير تام التقريب كما لا يخفى فيجوز أن تكون العقائد من حيث ذاتها أساسا لها من حيث اعتدادها وان أردتم مطلقا منعنا بطلان التالى قولكم يلزم الدور قلنا انما يكون عند اتحاد جهة التوقف فهذا الجواب دائر بين منع استلزام دليل الملازمة اياها ومنع بطلان التالى وما قيل ان هـذا الجواب منع لاصل الملازمة والجواب السابق منع لدليلها ولذا قدمه ففيه ان التسليم المذكور يأبى عن هذا التوجيه اذ بعد تسليم دليل الملازمة كيف يصح منعها والمنع انما هو طلب الدليل لايقال قولكم العقائد من حيث اعتدادها موقوفة عليها من حيث ذاتها لايفيد فان الكتاب والسنة لايصح توقفهما على العقائد الغير المعتد بها حاشا وكلا فوجب توقفهما على المعتد بها ولزم المحذور لانا نقول قد علمت فيما تلونا عليك صدر المبحث ان ليس المراد من الاعتداد الوثوق بل عدم مخالفة العقائد للقواطع وان الاعتداد بهذا المعنى لايتوقف على التصديق بحقية الكتاب والسنة فعلى تقدير أن يكون الموقوف عليه المسائل المعتد بها لامحذور اذ يستفاد الاعتداد بالمسائل من ذات الكتاب والسنة قبل التصديق بحقيتهما ثم يستفاد التصديق بحقيتهما من تلك المسائل المعتد بها تأمل (قوله وثانيا ان المتبادر الخ) جعله المحشى فيما سيأتي منعا لكبرى المعارضة أعني قولنا الكلام أساس العقائد اذ أساسيته لها بواسطة أساسيته للكتاب فلا يكون الكلام أساس العقائد اذ المتبادر من أساس الشيء مايكون أساسا له بلا واسطة وفيه ان المدعي كون الكلام أساسا للعقائد فى نفس الامر بناء على الدليل

المتوقف على العقائد بحسب ذاتها وثانيا ان المتبادر من أساس الشيء هو الاساس بالذات وان سلم فاساس الفن مايتوقف هو عليه لا بعض مسائله

السابق فلا وجه لمنع الاساسية فى نفس الامر مستندا بعدم التبادر وأيضا لاوجه لاختصاص المنع حينئذ بالكبرى اذ أساسية الكتاب للكلام انما هو بواسطه أساسيته للعقائد على ما ينطق به دليل الصغرى لايقال يمنع من ارجاع هذا المنع للصغرى اتحاده حينئذ بالمنع المذكور عقيبه أعنى قوله وان سلم فأساس الفن الخ كما لايخفى لانا نقول مورد المنعين حينئذ وان كان واحدا وهو الصغرى في بادىء الامر وكبرى دليلها فى التحقيق الا أن مستند الاول عدم تبادر الاساس بالواسطة من أساس الشيء ومستند الثاني ان أساس الفن فى نفس الامر مايكون أساسا لجميعه لا لبعضه وجعله بعضهم منعا للصغري على ان المراد من الذات مايقابل الاعتداد وتوجيهه لانسلم ان الكتاب أساس الكلام كيف والمتبادر الخ والكتاب أساس الكلام بحسب الاعتداد لابحسب الذات وفيه أن المدعى أيضا الاساسية في نفس الامر فلا وجه لمنعها بسند عدم التبادر وانه خلاف المتبادر اذ الذات حينئذ مقابل الاعتداد المعتبر قيدا للمؤسس فتكون الذات قيداً للمؤسس وقد جعلت قيداً للاساس فالوجه جعل هذا المنع متوجها الى تقريب دليل المعارضة أى لانسلم ان دليلكم يستلزم شمول الفقرة الثانية للكتاب اذ المتبادر من الاساسين في الفقرة الثانية مايكون أساسا بلا واسطة وكون الكتاب أساس أساس العقائد انما هو بالواسطة أعنى ان فى نسبة كل من الاساسين الى مانسب اليه واسطة (قوله وان سلم فأساس الفن الخ) منع لصغرى المعارضة بمنع كبرى دليلها أى سلمنا ان المتبادر لايمنع تقريب الدليل لكن قولكم الكتاب أساس الخ ممنوع لانه مبني على ان أساس العقائد أساس الكلام أوان أساس ماهو من الكلام اساس له على اختلاف التوجيهين وهذا فى حيز المنع اذ أساس الفن مايتوقف الى آخر ماوضحه المحشي واعترضه بعض الافاضل بان الاساس بمعنى المبنى والموقوف عليه ولا شك ان المبنى والموقوف عليه للجزء مبنى للكل وأجاب عنه بعضهم بأن فى الكل أمرين الهيئة الاجتماعية وهي التي يتوقف عروضها للاحاد على الجزء فلا معنى لتوقف الكل على الجزء الا توقف تلك الهيئة والامر الثاني الاحاد مع قطع النظر عن الهيئة وهي لاتتوقف على الجزء لان ذلك الجزء بعض الاحاد فيتوقف الشيء على نفسه فالمنع مبنى على اعتبار الكلام اسما

لعروض الهيئة مع قطع النظر عنها فلا يكون جزؤه الذي هو العقائد أساسا له ولما كان الظاهر اعتبار الهيئة في مسمى الكلام سلمه وانتقل الى منع آخر انتهى وفيه ان الهيئة الاجتماعية ليست من الامور الموجودة حتى يتوقف عروضها للاحاد على الجزء بل من الامور الاعتبارية كما صرح به غير واحد والموقوف على الجزء هو المجموع بمعنى جميع الاحاد بحيث لا يشذ عنها شيء بان لوحظت الاحاد بأسرها دفعة من غير اعتبار الهيئة ولا شبهة في توقفه علي الجزء ألا ترى الاعداد مثل العشرة متوقفة على جزئها مثل الثلاثة وقد صرحوا بانها اسم للوحدات من غير أن يلاحظ فيها الهيئة الاجتماعية والآحاد التي يمتنع توقفها على الجزء لما ذكره هي الملحوظة واحدا واحدا ويعبر عنها بالكل الافرادى فقد اشتبه عليه أحد الاعتبارين بالآخر *قال المحقق الدواني في رسالة اثبات الواجب الآحاد قد تلاحظ واحدا واحدا وقد تلاحظ بأسرها دفعة والاول ان كان بملاحظات متعددة بحسب عدة الآحاد فهو العلم التفصيلي بها وان كان بملاحظة واحدة بأمر اجمالي شامل لواحد واحد على سبيل البدل فهو معني الكل الافرادى والثاني هو معني الكل المجموعي ولا حاجة في ذلك الى اعتبار الهيئة الاجتماعية فافهم ذلك انتهى فالمناسب تسليم الاعتراض ويقال لهذا سلمه الخيالي وانتقل الى منع آخر (قوله وان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقائد الخ) قرره المحشي بما حاصله ان المقدمتين بعد تسليمهما لا يستلزمان كون الكتاب أساس أساس العقائد اذ لا يقال للشيء أساس الاساس الا حيث اتحدت جهة الاساسية والكتاب أساس للكلام من حيث اعتداد الكلام ضرورة انه انما كان أساسا له من حيث أساسيته للعقائد وهي باعتبار الاعتداد والكلام (٦٨) أساس العقائد من حيث ذاته ضرورة انه انما كان أساسا لها من حيث اساسية ذات العقائد للكتاب الذى هو أساس العقائد فيكون ذات الكلام أساسا للكتاب فيكون من حيث ذاته أساسا للعقائد فلم يكن الكتاب أساسا لأساس العقائد أعني الكلام من حيث هو أي أساس العقائد أساس لها اذ الكتاب أساس للكلام من حيث اعتداده والكلام انما كان أساسا للعقائد من حيث ذاته وهنا بخلاف جعل الكلام أساس أساس العقائد فانه باعتبار ذاته أساس للكتاب وهو باعتبار ذاته أساس للعقائد فكان أساسا لأساس العقائد من حيث هو أساس لها فقوله فاساس الكتاب هو ذات العقائد أي فيكون ذات الكلام أساسا للكتاب فيكون باعتبار ذاته أساسا للعقائد وقوله والكتاب انما هو الخ أي فيكون الكتاب أساسا للكلام من حيث اعتداده واعترضه المحشي تبعا للمدقق بما حاصله ان اتحاد جهة الاساسية لا يحتاج اليه في الحكم بكون الشيء أساس الاساس اذ مدار كون الشيء أساسا لآخر انه موقوف عليه له من أي جهة كانت سواء باعتبار ذاته أو صفته فيكفي في كون الكتاب أساس الكلام ان يكون الكلام متوقفا عليه باعتبار صفته كما انه يكفي في كون الكلام أساس العقائد ان تكون متوقفة عليه باعتبار ذاته وهذا كما في قولك زيد عدو عدو بكر أو مباين مباينه فانه صحيح وان اختلفت جهة المعاداة والمباينة واسبابهما نعم لا بد من اتحاد الجهة في الانتقال من الحكم بكون الشيء اساس اساس لشيء الي الحكم بكون الاول اساس الآخر اذ لو قلنا زيد اساس لعمرو من حيث علمه وعمرو من حيث ذاته اساس لبكر لا يلزم منه ان يكون زيد اساسا لبكر بوجه من الوجوه وهذا مع وضوحه حاول بعضهم دفعه بما حاصله ان الكتاب حيث كان اساسا للكلام من حيث اعتداده والكلام من حيث ذاته اساس العقائد فحاصل القياس من الشكل الاول الكتاب اساس اعتداد الكلام وذات الكلام اساس العقائد فلم يتكرر الحد الاوسط فلا يكون الكتاب اساسا لأساسها لان الكلام من حيث ذاته اساس للعقائد والكتاب لا يكون اساسا للكلام باعتبار تقييد الكلام

وان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقائد والكتاب انما هو أساس العقائد من حيث الاعتداد فلا يكون أساسا لاساسها من حيث هو أساس فليتأمل انتهي فما ذكره أولا ابطال للتوجيه المذكور لكونه أساس الاساس بأنه يستلزم أساسية الشيء لنفسه لان جميع العقائد على ماذكرتم يتوقف على الكتاب وهو لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية فلا بد أن يراد بالمسائل التي جعلتموها أساسا له تلك المسائل الاعتقادية فيلزم ان يكون بعض العقائد أساسا لجميعها ومن جملتها ذلك البعض فيلزم اساسية الشيء لنفسه ولا يخفى ان قوله العقائد من الكلام مما لا يحتاج اليه اللهم الا ان يقال المقصود منه الاشارة الى انه كما يلزم اساسية العقائد لنفسه كذلك يلزم اساسية الكلام لنفسه وذلك لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب أساس الكلام والكلام أساس له فيكون الكلام أساسا لنفسه

بهذه الحيثية أعني حيثية ذاته بل من حيث اعتداده فحاصل قوله فلا يكون اساسا لاساسها من حيث هو اساس ان الحد الاوسط غير مكرر في الحقيقة لانه في كل من المقدمتين مقيد بقيد غير ماقيد به في الاخرى فاندفع البحث انتهى وانت خبير بان هـذا القياس ليس من الشكل الاول في شيء بل من قياس المساواة فاذا أخذ بالنسبة الى قولنا الكتاب إساس اساس العقائد كما هو المقصود كان منتجا له بداهة ولو قيد الكلام في المقدمتين بالف قيد وقد علمت مما نقلناه عن القطب ان اشتراط تكرر الحد الوسط في الانتاج بالذات مما قام الدليل على بطلانه واذا أخذ بالقياس الى قولنا الكتاب اساس العقائد لم ينتجه لامن حيث عدم تكرر الحد الوسط بل من جهة عدم صدق المقدمة التي يتوقف عليها الانتاج حينئذ اعني ان اساس الاساس اساس الا ترى الى قولك زيد مباين لعمرو من حيث صفته وعمرو من حيث ذاته مباين لبكر فانه ينتج بالذات زيد مباين مباين بكر وان اختلفت جهة المباينة فكذا قولك الكتاب اساس الكلام من حيث اعتداده والكلام من حيث ذاته اساس العقائد يستلزم الكتاب اساس اساس العقائد ولا انتاج اذا أخذ بالقياس الى زيد مباين لبكر لان مباين المباين لشيء لايلزم ان يكون مباينا لذلك الشيء وبالنسبة الى قولك الكتاب اساسها العقائد لان اساس الاساس لشيء لايلزم ان يكون اساسا لذلك الشيء واذا أردت بعد هذا الصواب في تقرير كلام الخيالي فاعلم ان ليس غرضه من المنع الاخير منع التقريب اذ هـذا حاصل المنع الاول كما أوضحناه بل المقصود منع المقدمة الاخرى وهي الكبرى أعني قولنا الكلام اساس العقائد وحاصله أن دليل هذه المقدمة من قبيل المساواة الموقوف انتاجه على صدق قولنا اساس الاساس اساس لكن هذه المقدمة ليست واجبة الصدق لتخلفها في بعض المواد الا ترى الى هذه المادة التي معنا تقول الكتاب اساس الكلام والكلام اساس العقائد ولا يستلزم الكتاب اساس

(٦٩)

العقائد فان الكتاب اساس الكلام من حيث اعتداده والكتاب من حيث ذاته اساس العقائد فلا يكون الكتاب اساسا للكلام من الجهة التي كان الكلام باعتبارها اساسا للعقائد حتى يلزم ان يكون الكتاب اساسا للعقائد ولما كانت الصغرى غير مبنية على هذه المقدمة كما علمت لم يتعرض لهذا المنع فيها فاحتفظ هـذا فانه مما غاب عن الناظرين وحق لنا القول بانا اطنبنا الكلام ليتضح المرام ولئلا تستتر الشمس خلف الغمام والله أعلم قوله ابطال للتوجيه الخ هـذا باعتبار المقصود من المعارضة بالعرض وليس مراده ان البحث الاول من قبيل النقض الاجمالي فانه خلاف المتبادر ازمورد النقض الدليل وعبارة البحث ظاهرة في التوجه للدعوي وقوله بانه مستلزم أي كون الكلام اساس الخ وقوله جميع العقائد أي المتعلقة بذات الله ورسوله لاجميع المسائل الكلامية اذ الجواب الآتي بمنع الحصر لايدفع الاعتراض حينئذ وقوله على ماذ كرتم أي حيث قلتم واساس العقائد الاسلامية الكتاب الخ اذ لامه للاستغراق وقوله تلك المسائل الاشارة لخصوص للمسائل التي توقف عليها الكتاب وهي بعض جميع العقائد ولذا قال فيلزم الخ وبيان اللزوم ان يقال هذه المسائل اساس الكتاب والكتاب اساس جميع العقائد وقوله فيلزم اساسية الشيء لنفسه أي بجعل نتيجة هذا القياس صغري لقولك واساس جميع العقائد اساس هذه المسائل اذ المراد من الجميع كل واحدة واحدة وقوله ولا يخفى علمت مافيه وقوله اللهم الخ اشارة الى ضعفه اذ الفرق بين الاعتبارين انما هو في العبارة اذ لم يلزم ان يكون الكلام من حيث مجموعه اساسا لنفسه كذلك بل من حيث بعضه وهو لايكون محذورا الا حيث يتحد البعض فرجع الى اعتبار اساسية العقائد لنفسها وقوله وذلك لان العقائد من الكلام الخ لايخفى عليك تقرير هذه العبارة بعد ملاحظة ماقررناه في نظيرها السابق ولقد ارتبك هنا بعض الناظرين فاتى بما ينبغي الالتفات اليه (قوله منع لافادة القرينة الخ) لعله يريد من المنع مطلق الخدش اذ هو بعض معانيه ويكون هذا بيانا لمقصود المعارضة الثانية فتأمل (قوله في اشتمالها الكتاب) قال الشيخ خالد الاولى في شمولها من شملهم الامر شملا وشمولا عمهم من حد علم ونصر أ فان الاشتمال لا يتعدى بنفسه بل بالباء أو على ه معناه

لنفسه وما ذكره ثانيا منع لافادة القرينة الثانية للترقي وحاصله أن الكلام أساس العقائد لانه أساس الكتاب الذى هو أساس العقائد وأساس الاساس أساس والكتاب أساس الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها أساسه فالكتاب أساس أساس العقائد فالقرينة الثانية في اشتمالها الكتاب والسنة كالاولى فلا تفيد الترقي في المدح وأجاب أولا عن الاعتراض الاول بان الحصر المستفاد من قوله اذلا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية ممنوع اذ كما يتوقف الكتاب عليها يتوقف على

التستر على الاول والاحاطة على الثاني وقوله مبادي تلك المسائل أعني مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض والتحقيق انها من علم الكلام لا من مباديه وكذا مباحث النظر فقوله مبادي تلك المسائل أي المبادي منها وقوله أو مباحث النظر أو مانعة خلو وقوله فلا يلزم أساسية الشيء لنفسه بل اللازم كون مبادي المسائل الاعتقادية أو مباحث النظر أساساً لجميع العقائد ولا محذور فيه فيقال في اثباته الكلام المراد به المبادي أو مباحث النظر أساس الكتاب والكتاب أساس جميع العقائد وقوله تحكم بل ترجيح للادنى في التوقف (٧٠) عليه على الاقوى في ذلك وقوله يستلزم ان يكون المنطق الخ وهذا

وان أمكن التزامه في ذاته لكن لا يناسب التزامه هنا اذ غرض المانع تحقيق ان في الفقرة الثانية ترقيا في المدح بدلالتها على ماله اختصاص بالممدوح (قوله على ان في توقف الخ) هذا مع كونه كلاما على السند الاخص غير تام اذ من مباحث النظر كونه واجبا وانه يفيد العلم ولولا التصديق بهذين لما حصل التصديق بالمسائل التي يتوقف عليها الكتاب امم هو لا يتوقف على جميع مباحث النظر اذ من مباحثه أن العلم بوجه دلالة الدليل عين العلم بالمدلول أم لا وان النظر الفاسد لا يولد الجهل وان ترتب العلم عليه عقلي أو غيره (قوله ولا استحالة فيه) قيل لا يخفى ان الكلام ليس في الحالية وعدمها بل في الفائدة ومعلوم انه لا فائدة في الحكم بان صفة

مبادى تلك المسائل وعلى مباحث النظر أيضا فالمراد بالمسائل الكلامية مبادى تلك المسائل أو مباحث النظر أيضا فلا يلزم أساسية الشيء لنفسه لكن لما كان في منع الحصر المذكور نوع مكابرة لان ثبوت الكتاب والسنة انما يتوقف بالذات على ثبوت الواجب وارادته وقدرته وكلامه على ماسيجيء * وأما على مباديها فانما هو بالواسطة فجعل الكلام أساس الاساس باعتبار مباديها دون نفسها تحكم وكذا جعله أساسا باعتبار مباحث النظر يستلزم أن يكون المنطق وأصول الفقه أساس أساس العقائد لما ان مباحث النظر جزء منه على أن في توقف الكتاب على مباحث النظر لظرا (قال وان سلم الخ) اي ولو سلم الحصر المذكور فنقول الفرق بالاعتبار متحقق لان العقائد من حيث الاعتداد يتوقف على الكتاب والكتاب يتوقف عليها من حيث ذاتها فاللازم توقف العقائد من حيث الاعتداد على نفسها من حيث الذات ولا استحالة فيه قال الفاضل المحشي في توجيه منع الحصر لا نسلم ان الكتاب لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية لم لا يجوز ان يثبت الكتاب باعجازه بسبب بلاغته الظاهرة لاهل البلاغة انتهى أقول توجيه المنع بهذا الطريق يضر الموجه لانه حينئذ لا يتوقف الكتاب على المسائل الكلامية اصلا فلا يكون أساس أساس العقائد على ان الاعجاز بسبب البلاغة انما يدل على انه خارج عن طوق البشر * واما كونه من الله فموقوف على ثبوت انه موجود قادر مريد متكلم وسيجيء تفصيل هذا وأجاب ثانيا عن الاعتراض الثاني بمنع المقدمة الاولى أعني قوله الكلام أساس العقائد بسند أن المتبادر من الاساس ما يكون أساسا بالذات والكلام ليس أساس العقائد بالذات بل بالواسطة وبمنع المقدمة الثانية أعني قوله والكتاب أساس الكلام بسند ان أساس الفن ما يتوقف عليه كله لا بعض مسائله والا لزم أن يكون المنطق أساس الكلام بل علوم العربية لانه يتوقف بعض مسائله عليها بل الكلام أساس نفسه لتوقف بعض مسائله على بعض آخر منه ولئن سلمنا كلتا المقدمتين فأساس الكتاب هو نفس العقائد والكتاب انما هو أساس العقائد من حيث الاعتداد فلا يكون الكتاب أساسا لاساس العقائد من حيث هو أساس وفيه ان معنى الاساسية هو التوقف من أي جهة كانت فاعتبار قيد الحيثية ليس بواجب في كونه أساس الاساس ولعله أراد هذا بقوله فليتأمل (قوله ففي هذه القرينة ترق في المدح الخ) تفريع على ماسبق يعني اذا كان المراد بالقواعد الكتاب والسنة ففي هذه ترق في مدح الكلام ليس في قوله مبنى علم الشرائع والاحكام لان القرينة الاولى شاملة للكتاب والسنة لكونهما أيضا مبنى الاحكام الشرعية العملية

الشيء تتوقف على ذلك الشيء انتهي وأنت خبير بان المقصود الامتداح بان الكلام أساس بل الكتاب والسنة لا انه أساس العقائد فتدبر (قوله قال الفاضل المحشي) هو كمال الدين وقوله الموجه أي موجه كون الكلام أساس أساس العقائد من غير لزوم كون الشيء أساسا لنفسه (قوله والا لزم ان يكون المنطق الخ) لا يخفى انه لا بعد في التزام هذه اللوازم جميعا اذ لا محذور في شيء منها وقوله لانه يتوقف بعض مسائله عليها أي العلوم العربية والمراد من هذا البعض المسائل التي يتوقف تحصيلها على استنباطها من الكتاب والسنة

(قوله بل كونهما مبنى لها أولا وبالذات) لفظ مبني خبر الكون من حيث كونه ناقصا ولفظ أولا وبالذات بتقدير حاصل خبر الكون أيضا من حيث الابتدائية وقوله بخلاف الثانية حال من المستتر في شاملة (قوله وكون الكلام أساسا الخ) لايقال فحينئذ تدل الفقرة الاولى على ان الكلام مبنى للكتاب والسنة فلا تمتاز الثانية بالدلالة على ماله اختصاص بالممدوح لانا نقول كونه مبني لهما واضح من الثانيــة دون الاولى لانه من لوازم مفهومها وليس مقصوداً من حاق اللفظ فيهما كما فى الثانية (قوله قال الفاضل المدقق الخ) معارضة تقديرية لدليل شمول الاولى للكتاب والسنة الذي جعــل بيانا للنسبة الاولى من النسب الثلاث التى تضمنها صغرى دليل دعوى الترقى كما تقــدم وحاصلها ان الفقرة الاولى ليست شاملة لهما ضرورة لاشتمال الكلام على ضمير الفصل الدال على قصر المسند اليه علي المسند فيكون مبني علم الشرائع مختصا بعلم التوحيد وهــذا الحصروان لم يكن تحقيقيا فهو ادعائي لغرض تعظيم شأن عــلم الكلام ببيان ما يكون باعثا على التأليف وحيث ان الفقرة الاولى لا تشمل غير الكلام فلا يناسب ملاحظة الترقي بالوجه المذكور وانما قال بالوجه المذكور لامكان بيان الترقى بوجه آخر مثل ان الاولى أفادت ان الكلام مبنى الاحكام الفقهية والثانية انه مبنى الاعتقادات التي هي أصولها وأجاب المحشي عن المعارضة بمــا حاصله لا نسلم ان الضمير ضمير فصل لم لا يجوز ان يكون ضميراً منفصلا مبتدا خبره ما بعده سلمنا لكن لا نسلم دلالة ضمير الفصل على الحصر بل على تقوية الاسناد سلمنا لكن لا نسلم دلالته على حصر المسند اليه بل العكس ولئن سلمنا دلالته على حصر المسند اليه في المسند بمعونة مقام المدح بمــا يكون باعثاً على التأليف لا نسلم دلالته على حصر (٧١) مبنى علم الشرائع فى علم التوحيد لتوقفه على ملاحظة قوله هو علم خبراً عن كل واحد من المذكور قبله وهو انمــا يجب لوتقدم على العطف وحيث تأخر فلم لايجوز ان يكون باعتبار مجموع ما قبله ولا يشكل عليه افراد الضمير لانه باعتبار المذكور فيدل على ان مبنى علم الشرائع وأساس أساس العقائد مجموعهما خاص بعلم التوحيدوهو قصر حقيقى لا ادعائي ولا ينافى ان مبنى علم الشرائع يتناول الكتاب هذا ما ذكره ولك أن تقول سلمنا ارتباط الضمير بكل مما قبله لكن لا نسلم دلالته على عدم شمول الفقرة الاولى الكتاب والسنة اذ المدعى شمولها اياهما فى نفس الامر اذ علم الشرائع كما ينبنى على التوحيد ينبني عليهما والحصر المستفاد حيث انه ادعائى انمــا يقضى بعدم الشمول بحسب الادعاء فقولكم فلا يناسب ملاحظة الترقى بالوجه المذكور ان كان معناه لايناسب تلك الملاحظة من مدعي الحصر أعني الشارح سلمناه ولا ندعيه وان كان معناه لا تناسب من غــير مدعي الحصر فممنوع (قال الخيالى ويمكن ان يقال الخ) فيه اشارة الى ضعفه اذ هو مبنى على خلاف مختار الشارح من ان مباحث النظر والدليل من المبادي وليست جزأ من علم الكلام كما صرح به فى شرح المقاصد وفيه فان قيل لا يجوز ان يكون للكلام مبادي تفتقر الى البيان وتثبت بالبرهان لان مبادي العلم انمــا تتبين فى علم أعلى منه وليس في العلوم الشرعية ما هو أعلى من الكلام بل الكل جزئي بالنسبة اليه ومتوقف بالآخرة عليه فمباديه لا تكون الا بينة بنفسها قلنا ما يبين فيه مبادي العلم الشرعى لايجب ان يكون علماً أعلى ولا ان يكون علماً شرعياً للاطباق على ان علم الاصول يستمد من العربية ويبين فيها بعض مباديه وذكر الشيخ ان مبادى العلم ان لم تكن بينة بنفسها بينت فى علم أعلى كقولنا الجسم مؤلف من الهيولى والصورة فانه من مبادى الطبيعي ومن مسائل الفلسفة الاولى أو في علم أدنى كامتناع الجزء الذى لا يتجزى فانه من مسائل الطبيعي ومن مبادى الالهى لاثبات الهيولى والصورة انتهى ووافقه السيد فى شرح المختصر قال والحق ان

بل كونهمامبنى لها أولا وبالذات لاستنباطها منهما وكون الكلام أساسا لها باعتبار توقفهما عليه بخلاف الثانية فانها غير شاملة للكتاب والسنة اذ لا يصدق عليهما أساس أساس عقائد الاسلام قال الفاضل المدقق وفيه ان قوله هو علم التوحيد والصفات بالضمير الدال على الحصر يدل على ان الاولى تختص بعلم التوحيد والصفات غير متناولة للكتاب والسنة وان كان على سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة الترقي بالوجه المذكور فى القرينة الثانية انتهى ولا يخفى ان هذا الاعتراض بعد تسليم دلالة الضمير علي الحصر المذكور انما يريد لو تقدم الاخبار على العطف فيكون القصر بالنسبة الى كل من القرينتــين وأما لو كان العطف مقــدما على الاخبار فحينئذ يكون القصر بالنسبة الى مجموع القرينتين ولا شك انه قصر حقيقى وليس غير الكلام متصفا بمجموع ما فى القرينتين (قوله ويمكن أن يقال الخ) يعني

اثبات مسائل العلوم النظرية يحتاج الى دلائل وتعريفات معينة والعلم بكونها موصلة الى المقصود لا يحصل الا من المباحث المنطقية أو يتقوى بها فهي محتاج اليها لتلك العلوم وليست جزء منها بل هي علم على حيالها وانما سميت مبادي كلامية لكون علم الكلام رئيس العلوم الشرعية ومقدما عليها فانتسبت اليه هذه القاعدة المحتاج اليهاوقيل مبادي كلامية ونقل عنه في حواشي ذاك الشرح * لا يقال فعلى هذا يلزم ان يكون المنطق أعلى من الكلام والالهي لانه يبين مبادي كثيرة لهما لا يبين مثلها في الادني كما لا يخفى لانا نقول لانبين مباديهما أصلا بل تبين ما يعرض مباديهما التصورية والتصديقية المصطلح عليها من الطرق الموصلة الى مقاصدها ومثله يستحق ان يسمى وسيلة وآلة انتهى وفي كلام حجة الاسلام ليست مباحث الحد والبرهان من جملة علم الاصول ولا من مقدماته الخاصة به بل هي مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا وحاجة جميع العلوم النظرية الى هذه المقدمة كحاجة أصول الفقه انتهى وذهب العضد وجمهور المتأخرين الى انها جزء من علم الكلام ووافقهم السيد في شرح المواقف حيث قال ان علماء الاسلام قد دونوا لاثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع تعالى وصفاته وأفعاله وما يتفرع عليها من مباحث النبوة والمعاد علماً يتوصل به الى اعلاء كلمة الحق فيها ولم يرضوا ان يكونوا محتاجين فيه الى علم آخر أصلا فأخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية التي تتوقف عليها تلك العقائد سواء كان توقفها عليها باعتبار مواد أدلتها أو باعتبار صدرها وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم هذا فجاء علماً مستغنياً في نفسه عما عداه ليس له مبادي في علم آخر بل مباديه اما بينة بنفسها مستغنية عن البيان بالكلية أو مبينة فيه فتلك المبادي مسائل له من هذه الحيثية ومباد لمسائل أخر منه لا تتوقف تلك المبادي عليها لئلا يلزم الدور وبما قررناه تبين أن أحوال المعدوم والحال ومباحث النظر والدليل مسائل كلامية وتجويز ان تكون مبادي أعلى علوم الشرع مبينة في علم غير شرعي وتحتاج بذلك اليه مما لا يجترىء عليه الا فلسفي أو متفلسف يلحس (٧٢) من فضلات الفلاسفة وتشبيه ذلك باحتياج أصول الفقه الى العربية مما لا يفوه به محصل انتهى | ان المراد بالقواعد

وهو تشنيع على السعد وحاصله ان علماء الشرع أرادوا الادلة

ان يكون لهم علم شرعي يكون أعلى العلوم الشرعية ورئيسها وكلياً بالنسبة اليها بحيث يتكفل باثبات العقائد الدينية على الوجه الحق وتكون بقية العلوم الشرعية متفرعة عليه وجزئية بالقياس اليه فوضعوا علم الكلام وجعلوا موضوعه المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً أو بعيداً وقسموا المعلوم الى الموجود والمعدوم والموجود الى قديم وحادث والحادث الى جوهر وعرض والعرض الى ما تشترط فيه الحياة كالعلم والقدرة والكلام والى ما يستغنى عنها كاللون والطعم والجوهر الى الحيوان والنبات والجماد ثم بحثوا عن هذه المعلومات بما هو عقيدة دينية أو وسيلة اليها حتى انتهى بهم تصرف العقل فنزلوا أنفسهم وتلقوا عن النبي صلى الله عليه وسلم بعد دلالة العقل على صدقه ما يقوله في الله واليوم الآخر مما لا يستقل العقل بدركه ولا يقضي باستحالته ككون الطاعة سبباً للسعادة في الآخرة والمعاصي سببا للشقاوة فيها فالمتكلم يبتدىء نظره في أعم الاشياء أولا وهو المعلوم ثم ينزل بالتدريج الى التفصيل الذي ذكرناه فيثبت فيه مبادي سائر العلوم الدينية من الكتاب والسنة وصدق الرسول فالمفسر قد أخذ من جملة ما نظر فيه المتكلم واحداً خاصاً وهو الكتاب فنظر في تفسيره والمحدث واحداً خاصاً وهو السنة فنظر في طرق ثبوتها والفقيه واحداً خاصاً وهو فعل المكلف فنظر في نسبته الى خطاب الشرع من حيث الوجوب والحظر والاباحة والاصولي واحداً خاصاً وهو قول الرسول الذي دل المتكلم على صدقه فنظر في وجه دلالته على الاحكام ولا يجاوز لنظره قول الرسول عليه السلام وفعله فان الكتاب انما يسمعه من قوله والاجماع يثبت بقوله وقوله انما يثبت صدقه وكونه حجة في علم الكلام فكان الكلام هو المتكفل باثبات مبادي العلوم الدينية كلها فكان كلياً وهي جزئية بالاضافة اليه وكان أعلى منها اذ منه النزول الى هذه الجزئيات ولم يرضوا ان يكونوا في علمهم هذا محتاجين الى علم آخر أصلا وان رضوا به في بعض علومهم كالاصول بالقياس الى العربية والفقه في قسمة التركة ومسائل الوصية الى علم الحساب وان لم يكن من أوضاعهم فجعلوا من هذا العلم مباحث النظر والدليل من حيث المادة والصورة حسبما يقتضيه عموم موضوعه

وشمول حيثية هذا الموضوع ولم يكونوا في بحثهم عن النظر والدليل عالة على الفلاسفة في علمهم المسمى بالمنطق فان لهم مسائل كثيرة تخالف المسائل المنطقية وكذا اصطلاحاتهم في تلك المباحث تخالف كثيراً من اصطلاحات المناطقة قال الغزالي في كتاب التهافت المنطق ليس مخصوصاً بالفلاسفة وانما هو الاصل الذي نسميه في فن الكلام كتاب النظر فغيروا عبارته الى المنطق تهويلا وقد نسميه كتاب الجدل وقد نسميه مدارك العقول فاذا سمع المتكايس والمستضعف اسم المنطق ظن انه فن غريب لا يعرفه المتكلمون ولا يطلع عليه الا الفلاسفة ونحن لدفع هذا الخيال نرى ان نفرد القول في مدارك العقول في غير هذا الكتاب ونهجر فيه الفاظ المتكلمين والاصوليين بل نوردها بعبارات المنطقيين ونصبها في قوالبهم ونقتفي آثارهم لفظاً لفظاً ونناظرهم في هذا الكتاب بلغتهم أعني بعباراتهم في المنطق انتهى فتجويز السعد تجويزاً وقوعياً أن تكون مبادي أعلى العلوم أعني مباحث النظر والدليل مبينة في علم غير شرعي وهو المنطق هو كما قال السيد اذ مباحث النظر والدليل على ما علمت غير المنطق واشتراكهما في البعض لا يستلزم اتحادهما كما صرح به عبد الحكيم على المواقف فلا يصح ان تكون مبينة في علم المنطق وليس هناك علم آخر تبين فيه وحيث بينت في علم الكلام اذ ليس بينة في ذاتها فهي من مسائله وتشبيهها بما يحتاج اليه الاصول من مباحث العربية غير صحيح اذ هذه المبادي لها علم يصح ان تحال عليه وبتقرير كلام السيد بهذا يندفع عنه ما أورده المحشي في حواشيه عليه وينجلي لك وجه قول الخيالي على ما هو المختار بالنسبة الى مباحث النظر والدليل باعتبار الصورة ووجهه بالنسبة الى مادتهما ما علمت من أن موضوع الكلام المعلوم وقد بحث في هذا العلم عن جميع أقسامه ومادة النظر والدليل لا تخرج عنها وهذا هو المختار وقيل موضوعه ذات الله وصفاته وأفعاله وظاهر أنه لا يتناول البحث عن جميع أقسام المعلوم وبالجملة فهذا الخلاف مثله في ان المنطق آلة لعلم الحكمة ليس منها بناء على انها ما يبحث فيه عن

الادلة التفصيلية وهي الادلة العقلية والنقلية المذكورة في بيان تلك العقائد على التفصيل والكلام أساس لتلك الادلة بناء على ان استلزامها لتلك العقائد وصحتها وفسادها يعرف بالكلام لان مباحث النظر جزء منه على ما اختاره المتأخرون فيكون أساس أساس العقائد * قال بعض الفضلاء وفيه انه انما يفيد مدح كلام المتأخرين حيث جعلوا مباحث النظر جزءاً منه لا كلام القدماء مع ان

أعيان الموجودات على ما هي عليه بقدر الطاقة والمبحوث عنه في المنطق ليس من الاعيان بل من المعقولات الثانية أو هو جزء منها بناء على انها ما يبحث فيه عن الموجودات الخ

وهو التحقيق ليتناول مباحث الالهي والله أعلم (قوله الادلة التفصيلية) خصها لانها التي تتوقف على مباحث النظر والدليل اذ الدليل التفصيلي مثل قولنا العالم متغير وكل متغير حادث والاجمالي هو التغير وفي الاستثناء الشرطية والاستثنائية والاجمالي نفس المستثنى والاجمالي والتفصيلي في النقلية معروفان واما عند الاصوليين فهو مفرد أبداً كما هو المشهور قاله الشيخ خالد والظاهر ان المراد من الادلة الاجمالية هي كليات الادلة المبحوث عنها في المنطق مثل الشكل الاول والضرب الاول مثلا ومن التفصيلية الجزئيات المندرجة تحتها فيكون على قياس الاجمالية والتفصيلية في الدلائل النقلية ويرشد اليه قول المحشي وهي الادلة العقلية الخ وخصها بالذكر لانها التي لها اختصاص بالعقائد فاضيفت اليها بخلاف الاجمالية واساسية الادلة للعقائد باعتبار ذاتها وقوله وصحتها الخ أي مادة وصورة وقوله المتأخرون أي جمهورهم على ما علمت (قوله قال بعض الفضلاء) هو ملا أحمد الجندي (قوله وفيه انه انما يفيد الخ) حاصله ان هذا التوجيه يفيد مدح خصوص كلام المتأخرين لانهم الذين يجعلون مباحث النظر جزءاً من علم الكلام والمقصود مدح الكلام مطلقا بل الانسب مدح كلام القدماء فان المصنف منهم فيكون المختصر فيه وأنت خبير بان هذا يدل على ان مما افترق به الكلامان جزئية مباحث النظر وعدمها وليس كذلك فان الجمهور على انها جزء من الكلامين وبعضهم على انها من المبادي بالنسبة لهما يرشد الى هذا ان المتقدمين جعلوا موضوع الكلام الموجود من حيث هو فاعترضهم صاحب المواقف بانه قد يبحث في علم الكلام عن أحوال ما لا يعتبر وجوده وان كان موجودا كمباحث النظر والدليل وعن أحوال ما لا وجود له أصلا كالمعدوم والحال وأجاب السعد بانا لا نسلم كون مباحث النظر منه بل من مباديه وبحث المعدوم والحال من لواحق مسائل الوجود وقد شنع السيد عليه في هذا الجواب كما تقدم بسطه فلولا انها جزء من الكلام على رأي المتقدمين ما ساغ للعضد

والسيد ذلك وأما الفارق بين الكلامين على ماياتي لن القدماء اقتصروا فى كلامهم على الرد على من خالفهم من الفرق الاسلامية ولم يتعرضوا لابطال مذاهب الفلاسفة والمتأخرون حاولوا ذلك فاضطروا لخلط كثير من مسائلهم المنافية للعقائد الاسلامية بالكلام ثم لا نسلم ان المصنف من المتقدمين اذ قد عد الغزالى من المتأخرين وهو سابق على المصنف كيف وقد تعرض المصنف للرد على بعض الفرق الغير الاسلامية كالسوفسطائية وأى ضرر فى جعل هذه الفقرة لمدح كلام المتأخرين بعد ان امتدح الكلام مطلقا بالفقرة الاولى وليت شعري ماهو الامر الذي يمتاز به كلام المتقدمين ليتمدح به والمتأخرون قد ردوا على كل من يخالف أهل الاسلام من أصحاب البدع والضلال خصوصا الفلاسفة الصائرين الى ماقادته أوهامهم من الخيال فانهم تتبعوا جملة أقاويلهم وأحاطوا بكل مايرومونه من مقاصدهم ودلائلهم حتى لم يبق من مرامهم أشياء من علومهم عليهم خافية وأنحوا بالقلع على ماخالفوا فيه الشرائع بايرادات كافية بل زادوا عليه وتعرضوا الكل مازلت فيه أقدامهم أوطغت أقلامهم خالف الشرع أولم يخالفه فصار قواعد الشرع ومعالم الدين بحسن اهتمامهم فى بروج مشيدة وحصن حصين لا تنالها أيدى الشبهة والارتياب شكر الله تعالى مساعيهم وحقق آمالهم ومباغيهم (قوله وانه يلزم أن يكون الخ) ان كان محصله كما يعلم بالرجوع الى كلامه ان هذا التوجيه يستلزم أن يكون المنطق الذى هو أدنى العلوم الفلسفية أشرف العلوم الاسلامية لان الكلام ما كان كذلك الا لكونه أساس أدلة العقائد فاذا كان سبب كونه أساسا هو اشتماله على مباحث النظر والدليل كان المنطق أساس عقائد الاسلام فيكون أشرف العلوم الاسلامية ففيه انا لانسلم ان الكلام ما كان أشرف الا لذلك بل لكونه جمع جهات شرف العلوم أعني شرف الموضوع حيث تناول البحث عن ذات وصفاته والرسل عليهم السلام وحيث كان لعموم موضوعه أعلى العلوم الشرعية وكليها وشرف المسائل اذ هي العقائد الاسلامية وشرف حججه اذ هى فى غاية الوثوق لتطابق العقل والنقل عليها وشرف الغاية اذهى الفوز بالسعادة الاخروية وان كان محصله ان هذا التوجيه يجعل الفقرة الثانية متناولة للمنطق بل لعلم الاصول اذ مباحث النظر جزء منه على رأى ابن الحاجب بل لعلم العربية اذ بعض أدلة العقائد يتوقف افادتها عليه فلا يكون فى الفقرة الثانية ترق فى المدح ففيه أنا لاندعيه على هذا التوجيه كما لا يخفى (قوله وأيضا المبين الخ) محصله ان هذا التوجيه يدل على ان سبب أشرفية علم الكلام هو اشتماله على مباحث النظر وهى لم يتعرض فيها الا للبحث عن عوارض مبادى النظر من الايصال الى المجهول وهذا لايستوجب أشرفيته بل المستوجب له البحث عن ذاته المبادى للنظر كما صرح بهذا الفرق السيد الشريف فى الحواشي العضدية ونقلنا عبارته فيما سبق فكان المناسب توجيه الاشرفية بان علم الكلام بين فيه ذات مبادى النظر كما بين عوارضه وفيه ان ليس المراد بمباحث النظر علم المنطق حتى تكون ما يبحث فيه عن عوارض المبادى فقط بل المراد كما أرشدناك مايتناول البحث عن ذات مبادى النظر وعوارضها كما نطقت به عبارة السيد المتقدمة سلمنا فليس المقصود بيان أشرفية علم الكلام بل مجرد امتداحه بكونه أساس عقائد الاسلام واذا ادعينا الاشرفية بيناها بوجوهها السابقة سلمنا فهذا الفرق تحكم فحيث جوزتم ان يكون تبيين ذات المبادى موجبا كون العلم أعلى فلم لاتجوزون ذلك فيما يبين عوارض المبادي وتوقف النظر عليهما سواء (قوله الاولى ان يقال الخ) أشار بتعبيره بالاولوية ثم بتعليلها بعدم ورود الابحاث السابقة الى ان ما ذكره الخيالى خلاف الاولى لورودها عليه وليس خطأ لاندفاعها بما سمعت وقوله واقامة الدلائل عليها تفسير لما قبله والمراد اثبات جميع المقدمات التى يتوقف عليها دلالة الدليل سواء كانت خاصة مثل اثبات الصغرى والكبرى وبيان التقريب وهذا مستفاد عند الكلام على دليل دليل أوعامة كبيان صورة الادلة وشروطها وكذا موادها على سبيل الاجمال وهذا مستفاد من مباحث النظر ووجه عدم ورود الابحاث السابقة ان اثبات الادلة بهذا المعنى مستفاد من كلامي القدماء والمتأخرين اذ المنفى عند القدماء اعتبار مباحث النظر جزأ لامطلقا فهي من المبادى عندهم على مافيه ولا يستفاد من المنطق

المختصر فيه وانه يلزم أن يكون المنطق أساس عقائد الاسلام وأيضا المبين في مباحث النظر انما هو عوارض المبادى لانفسها وأعلى العلوم مايبين فيه نفسه والا يلزم أن يكون المنطق أعلى من الالهي ولم يقل به أحد وبه صرح قدس سره فى حواشي العضدية فتأمل انتهى (قوله بناء على ان مباحث النظر الخ)الاولى أن يقال بناء على أن اثبات تلك الادلة واقامة الدليل عليها انما هو في الكلام حتى لا يرد

اذلا تعرض فيه للمقدمات الخاصة والاثبات بهذا المعنى يتضمن البحث عن ذات المبادى على سبيل الاجمال وهو لا يعد ومباحث الامور العامة والجوهر والعرض وقد تبين لك بهذا ان اساسية الكلام للادلة على هذا التوجيه باعتبار أمر داخل فيه قطعاوهو البحث عن ذات المبادي اجمالا وأمر خارج قطعا وهو البحث عن المقدمات الخاصة وأمر دائر بينهما وهو البحث عن عوارض المبادى بخلافه علي توجيه المحشي فباعتبار جزئه بناء على المختار (قوله والذي يخطر بالبال الخ) نقل عن الخيالى صحة ان يراد من القواعد المعنى الاصطلاحي ويراد القواعد الاصولية فان جعلت العقائد بمعنى الاعتقادات بالاحكام المتعلقة بافعال المكلف فظاهر اضافة القواعد اليها وان جعلت بالمعنى المتبادر فلتوقفها عليها لاجل الاعتداد بهااذ معرفة انها لاتخالف قطعيَ الكتاب والسنة تتوقف على تلك القواعد الاصولية اذ لا بد منها في استنباط الاحكام مطلقا منهما وظاهر ان الكلام أساس لتلك القواعد كما تقدم فوجه اظهرية ما ذكره المحشي ان القواعد على ماذكره الخيالى هنا بالمعني اللغوى وهو خلاف المتبادر واما على التوجيهين المنقولين فالعقائد فى الظاهر لا تتناول اعتقادات الوجوب الخ فضلا عن اختصاصها بها وأيضا فيه فوات مقابلة العقائد بعلم الشرائع اذ المراد منهما حينئذ واحد واذا حملت على المتبادر منها فلا يتبادر من القواعد المضافة اليها القواعد الاصولية اذ لا اختصاص لها بها حيث لم تدون من أجلها نعم فيه اشارة الى لطيفة وهى ان لعلم الاصول فائدة عرضية تبعث على الاشتغال به وان لم يرج المشتغل أن يكون من المستنبطين للاحكام الشرعية الفرعية وهى استنباط العقائد التى يتوقف استفادتها على السمع وغير المتوقفة تحتاج اليها للاعتداد بل نقول ان فهم الكتاب والسنة فى حاجة الى علم الاصول اذ فهمهما بفهم مدلولهما وفهم المدلول انما يكون بعد الوقوف على جهات الدلالة وشروطها فاغتنم هذا ثم المراد بالعقائد على التوجيه الاظهر المسائل الباحثة عما يكون عقيدة وهو المعني المتبادر منها وهى بعض علم الكلام وبالقواعد المسائل الباحثة (٧٥) عما هو وسيلة الى العقيدة أعنى

<table>
<tr>
<td>لا يرد عليه ماسبق والذى خطر بالبال فى توجيه عبارة الشارح وأرجو أن يكون هو الاظهر ان المراد من القواعد القضايا الكلية التي تتوقف عليها العقائد من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض والكلام أساس لتلك القواعد لانها تبين فيه بالدلائل القطعية وللفضلاء في توجيه عبارة الشارح وجوه</td>
<td>مباحث الامور العامة والجوهر والعرض واساسية علم الكلام لتلك القواعد</td>
</tr>
</table>

من حيث ذكره أدلتها واثبات تلك الادلة على نحو ماعلمت فما قيل فيه ان الكلام عبارة عن تلك القواعد فيلزم اساسية الشيء لنفسه انتهي ليس بشيء (قوله وللفضلاء فى توجيه عبارة الخ) منها ماذكره الفاضل الكلنبوى ان المراد من علم الشرائع علوم الشرع والكلام مبناها اذ مالم يثبت صانع قادر مرسل منزل الكتب لم يثبت كتاب ولا سنة ولا ما يتفرع عنها من الفقه والحديث والتفسير ومن عقائد الاسلام المسائل الاعتقادية وهى المرادة من القواعد بجعل الاضافة بيانية وانما كان هذا الفن اساسا لها مع انها مسائله لكونه عبارة عن الملكة التى يتوصل بها الى معرفتها يفصح عن ذلك لفظه في شرح المقاصد حيث عرف الكلام بانه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة عن الادلة اليقينية ثم قال وهذا هو معنى العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية وفيه أن المتبادر من علم الشرائع والاحكام خصوص علم الفقه نعم لو قال مبني علوم الشرائع ظهر ماقاله وان الكلام هنا بمعنى الفن المدون أعنى المسائل اذ المقام فى بيان سبب التأليف فيه وان المتبادر من القواعد المعنى الاصطلاحى ومن العقائد مايبحث فيه عن نفس العقيدة وان الاضافة البيانية خلاف الاصل وذكر الفاضل العصام وجهين أحدهما ان مبنى علم الشرائع هى المسائل الكلامية اذ هى المبني أولا وبالذات وقواعد عقائد بالاضافة البيانية عبارة عن ذلك المبني أعنى المسائل والمراد من أساسها بقية اجزاء علم الكلام أعنى المبادى والموضوع فقد ضم بعض أجزاء الكلام الى بعض وحمل عليها قوله علم التوحيد وفيه ان المتبادر من علم الشرائع هو الفقه ومبناه أولا وبالذات أصول الفقه والمسائل الكلامية مبنى بواسطة توقف الاصول عليها فاذا أريد من المبني ما يكون بالذات لم يتناول المسائل واذا أريد الاعم تناول المبادى والموضوع وأيضا كان الظاهر حينئذ أن يقول واساسه اى المبنى بالاضمار وقد علمت مايتبادر من العقائد وما هو الاصل فى الاضافة ثانيهما ان علم الشرائع بمعنى معرفة الاحكام العملية الجزئية وعقائد الاسلام الاعتقادات القائمة باحاد أهل الاسلام واضافة القواعد بيانية اذ هذه الاعتقادات أساس الاعمال وفيه أن المتبادر من القواعد الاصطلاحية ومن الاضافة غير البيانية وذكر بعضهم ان المراد من الشرائع والاحكام وعقائد الاسلام

شيء واحد وهو المسائل الشرعية أعم من الاعتقادية والعملية فان هذه الالفاظ قد تطلق على هـذا المعنى العام على ما يستفاد من شرح المقاصد وبالقواعـد تلك المسائل أيضاً بالاضافة البيانية واضافة المبنى والاساس على معنى التبعيض والمراد من العلم الادراك فحاصله ان المبنى من بين العلوم المتعلقة بالشرائع والاحكام بالمعنى العام وان الاساس من بين القواعد والمسائل التي هي نفس عقائد الاسلام بالمعنى العام أيضاً هو علم التوحيد ففي القرينة الاولى مدح للعلم والثانيـة لمعلومه وذكر بعضهم ان الـكلام عبارة عن المسائل المبرهنة أو عن التصديقات المتعلقـة بها وقواعد عقائد الاسلام عن نفس الاحكام مجردة عن البرهان فيصح اعتبار الاساسية وفي كلام بعضهم ان الـكلام هو التصديقات والقواعد متعلقاتها أو بالعكس ويصح ان يكون كل من التصديق ومتعلقه أساساً للاخر اذ الاول يتوقف عليه كون المتعلق قضية بالفعل والثاني محل للاول فهذه وجوه ثلاثة عشرة لا يخفاك مافي الخمسة الاخيرة منها وأظهرها ما اختاره المحشي وبعضهم قد انتحل من هـذه الوجوه وجوهاً أخر والله أعلم (قال الخيالي أي علم يعرف فيـه الخ) اعلم أن المقصود للشارح في هـذا المقام بيان السبب الباعث على تأليفه شرح العقائد بقرينـة قوله فحاولت ان أشرحه الخ حيث جعله نتيجة لسابقه فامتدح أولا العلم المؤلف فيه هذا المتن بقوله وبعـد فان مبنى الى قوله وان المختصر المسمى الخ ثم امتدح المتن بامتداح واضعه أولا ثم ببيان مزيته في ذاته بقوله وان اختصر الى قوله فحاولت فيكون الانسب بالمقام حمل قوله علم التوحيد والصفات على المعنى الاضافي لا اللقبي اذ هو على الاول يدل على صفة المدح صراحة بخلافه على الثاني فبطريق الاشعار وأيضاً لا يحتاج على الاول الى توجيه اختصاص نسبة الوسم الى الـكلام بخلافه على الثاني وقد أشار الى ذلك بيانه أولا على المعنى الاضافي ثم باتيانه في جانب المعـنى الثاني بمادة الامكان المشعرة بضعفه مع الاشتغال بالجواب عما رد عليه واشار بقوله أي علم (٧٦) يعرف فيه ذلك الى ان المراد من العلم على تقـدير حمله على المعنى الاضافي جميع المسائل الـكلامية بما فيها مباحث الامور العامة والجوهر والعرض

كثيرة تركناها مع ما يرد عليها مخافة الاطناب (قوله أي علم يعرف فيـه ذلك الخ) أي المسائل المتعلقة بتوحيد الواجب وصفاته قال بعض الفضلاء وهوكلام أهل السنة والجماعة لا المعتزلة لانهم ينفون الصفات فـكلامهم علم التوحيد الصرف وفيه ان المعتزلة لم ينفوا الصفات بمعنى عدم البحث عنها حتى

والنظر والدليل على المختار ومبحث الامامة والنبوة واضافته الى التوحيد يكون والصفات لـكون مسائلهما بعضه وليس المراد منه خصوص المسائل المتعلقة بالتوحيد والصفات فلا وجه لما قيل لو أريد المعنى الاضافي كان محمول القضية أخص من موضوعها بل مبايناً له فان مبنى عـلم الشرائع الخ عبارة عن المسائل الـكلاميـة ولا شك ان العلم المتعلق بالتوحيد والصـفات أخص منها بل مباين لها ضرورة مباينة الجزء الخارجي لـكله ويؤخذ من صنيعه أيضاً الجواب عما يقال ان قوله الموسوم بالـكلام غير مناسب لانه مشعر بالباطل مع الاستغناء عنه وكل ما كان كذلك فغير مناسب والـكبرى ظاهرة وأما الصغرى فلاشعاره بأن السابق ليس بوسم حيث خصص نسبة الوسم الي الـكلام مع انه وسم وحينئذ يغني عنه وحاصل الجواب لانسلم ان السابق وسم لم لا يجوز ان يراد المعنى الاضافي بل هو الاولى فلا يكون ما أشعر به باطلا وليس مستغنى عنه سلمنا انه وسم لـكن لا نسلم الاشعار بكون السابق ليس وسما لان المراد الموسوم بالـكلام في الاشهر فغايته الاشعار بأن ما قبله ليس وسما في الاشهر سواء كان مشهوراً أم لا وعلى هذا لايغني عنه أيضاً (قوله أي المسائل المتعلقة الخ) قصد بهذا التفسير ايضاح ان في كلام الخيالي اشارة الى ان العلم في كلام الشارح بمعنى المسائل لا الملـكة ولا الادراك ووجهه ان المقصود بيان السبب الباعث على التأليف في علم التوحيد وأيضا قوله يشتمل من هـذا الفن الخ انما يناسب حمله على المسائل اذ المشمول للمختصر بعضها لا بعض الملـكة أو الادراك (قوله قال بعض الفضلاء الخ) هو المولى العصام وحاصل ما ذكره ان قوله علم التوحيد الخ بالمعنى الاضافي بقرينـة قوله الموسوم الخ اذ تخصيص الوسم بالـكلام يصرفه عن المعنى العلمي الى الاضافي وأما حمل علي الاضافي فيكون فيه اشارة الى دقيقة وهي الرمز الى الفرق بين كلامي أهل السنة والمعتزلة وان الاول هو الذي يكون مبنى علم الشرائع الخ دون الثاني اذ هو على المعنى الاضافي يكون معناه علم متعلق بالتوحيد والصفات وهـذا المعنى انما يصدق على كلام أهل السنة فان المعتزلة للغلو في التوحيد نفوا الصفات فـكلامهم علم التوحيد الصرف ولو حمل على المعنى العلمي فاتت

تلك الاشارة وفيه انا لا نسلم عدم صدق المعنى الاضافى أعني العلم المتعلق بالتوحيد والصفات على كلام المعتزلة حتى تتحقق تلك الاشارة فانه ان كان معنى التعلق بالصفات البحث عنها وجعلها محمولات حملا ايجابيا على ذات الله تعالى بحيث يتحقق مسائل نظرية موضوعها ذات الله ومحمولها تلك الصفات فكلام المعتزلة كذلك اذ من مسائل كلامهم المطلوبة بالبيان الله قادر ومريد وعالم وحى ومتكلم الخ غايته انهم لا يثبتون هذه الصفات على انها أمور وجودية زائدة على ذات الله تبارك وتعالى بل يقولون جميع صفاته تعالى اما سلبية أو اضافية باضافته الى شيء أو باضافة شيء اليه وهذا لا يمنع من كونها صفات له تعالى يتعلق البحث عنها بثبوتها لها واقامة البرهان عليها كما انكم لحثتم عن وجود الله تعالى مع انه عين ذاته وعن الصفات السلبية مثل الوحدة والقدم والبقاء وكذا الاضافية مثل كونه عليا عظيما أولا آخرا وصفات الافعال كالقابض الباسط والخافض الرافع وان كان معنى التعلق بالصفات البحث عنها واثبات أحوال لها فكلام المعتزلة أيضا كذلك ضرورة بحثهم عنها بأنها ليست زائدة على ذات الله الخ وهذا هو معنى نفيهم الصفات ولا يتم ما ذكره العصام الآحيث يكون معنى ذلك النفي عدم بحثهم عنها بالوجهين السابقين وليس كذلك فقوله فيصدق على كلامهم الخ أي يصدق عليه أنه متعلق بمسائل التوحيد والصفات سواء كانت موضوعها ذات الله أو الوحدة والصفات وهو بمعنى قول الخيالي أي علم يعرف فيه ذلك كما تقدم للمحشي وقوله لانه يبحث فيه الخ أى يبحث فيه عن الصفات بثبوتها له تعالى وعن أحوالها بأنها ليست زائدة ولك أن تقول زيادة عما ذكره المحشي سلمنا أنه لا يصدق على كلامهم أنه علم متعلق بالتوحيد والصفات فيكون في المعنى الاضافى رمز الى تلك الدقيقة لكن لا نسلم فوات ذلك الرمز لو حمل على المعنى العلمي اذ هذا العلم من قبيل العلم اللقب لا العلم الاسم كما صرح به الخيالى (٧٧) ولا شك ان اللقب يشعر بثبوت معناه الاصلي لما لقب به كزين العابدين وأنف الناقة ضرورة انه ما أشعر بمدح أو ذم فعلم التوحيد والصفات على تقدير كونه لقبا يدل بحسب

يكون كلامهم علما يعرف فيه التوحيد دون الصفات بل نفيهم بمعنى عدم اثباتها زائدة على الذات فيصدق على كلامهم انه علم متعلق بالتوحيد والصفات لانه يبحث فيه عن أحوال الصفات بانها ليست زائدة على ذات الواجب (قوله فنسبة الوسم الخ) حيث قال الموسوم بالكلام قيل هذا ناظر الى التوجيهين معا يعني ان الشارح انما أورد الموسوم بعد قوله علم التوحيد بناء على ان لفظ الكلام كان أشهر أسماء الكلام وعندي انه ناظر الى التوجيه الاخير ودفع اعتراض نشأ منه وهو انه اذا كان علم التوحيد والصفات لقبا له فلا معنى لنسبة الوسم الى الكلام بل الواجب أن يقول الموسوم

الاصل أن ذلك العلم متعلق بهما ولذا قال الكستلي فى توجيه اختصاص الوسم بالكلام مع كون الاول علما أيضا لما كان تسمية هذه الصناعة بعلم التوحيد والصفات لتحقق معناه اللغوى في أغلب أجزائه وأشرفها وتسميتها بالكلام لمناسبة اعتبرت بينه وبينها على ما سيجيء تفصيلها جعل علم التوحيد والصفات عبارة عنها وجعل الكلام سمة لها وعلامة تدل عليها رعاية لهذه النكتة انتهى نعم الاشارة على المعنى الاضافي أوضح ولبعض الناظرين هنا ماهو جدير بالاعراض عنه (قوله قيل هنا ناظر الخ) قائله كمال الدين وحاصله جواب عما يقال ان قوله الموسوم الخ مستغنى عنه اذ قوله علم التوحيد الخ كاف فى بيان العلم المقصود بالمدح سواء كان لقبا وهو ظاهر أو مركبا اضافيا اذ اضافته للتعريف والاشارة الى العلم المعهود الذى يعلم منه التوحيد والصفات وحاصل الجواب انه أورد قوله الموسوم بالكلام لمزيد الايضاح بناء على ان الكلام كان أشهر أسمائه فيكون صفة كاشفة ولم يرتضه المحشي اذ دعوى الاستغناء على احتمال الاضافة لا وجه لها اذ قوله الموسوم بالكلام يفيد ان مدلول ذلك المضاف سمي بالكلام ففيه فائدة سوى التعريف على انا لا نسلم ان ذلك المركب الاضافى كاف فى تعريف المقصود بالمدح اذ العلم المتعلق بالتوحيد والصفات مفهوم كلى صادق بعلم المنطق ضرورة تعلقه بجميع المسائل النظرية التى منها مسائل التوحيد والصفات بل بالعلم الالهى والفلسفة الاولى الذى هو بعض علوم الحكمة وهو ظاهر فيكون قوله الموسوم تخصيصا لذلك المفهوم وأيضا قول الخيالى فنسبة الوسم الى الكلام يدل لمن له ذوق سليم على ان جهة الاشكال المتخيل فى المقام تخصيص نسبة الوسم بالكلام وعلى ما قاله كمال الدين فمناط الاشكال الاتيان بقوله الموسوم سواء تعلق بالكلام وحده أو مع علم التوحيد والصفات فلو أراد الخيالى ما ذكره لقال وقوله الموسوم بالكلام الخ تدبر (قوله فلا معنى لنسبة الوسم الخ) أنت خبير بأن مبنى هذا الاشكال جعل

الوسم من الاسم بالمعنى المتناول لاقسام العلم ولو جعل من الاسم بالمعنى المقابل للكنية واللقب لا يصح نسبته لعلم التوحيد والصفات اذ هو لقب لا اسم بخلاف الكلام فانه يصح جعله اسما بهذا المعنى بناء علي بعض اعتبارات التسمية به وان كان يصح اعتباره لقبا بناء على البعض الأخر اللهم الا ان يقال انه نظر الى ذلك ليكون لفظ الكلام لقبا فيكون أمسّ بمقام المدح وقوله والكلام معطوف على مدخول الباء والانسب وبالكلام فتأمل (قوله علما له) أى للكلام بمعنى الفن ففيه استخدام وكذا فى ضمير به اذ هو عائد للكلام بمعنى اللفظ وفى تعبيره بالاشتهار ايماء الى ان المناسب للخيالى التعبير به لايهام كلامه ان التسمية بعلم التوحيد الخ مشهورة وليس كذلك وقوله صفة موضحة أنما كانت كذلك لعدم شهرته لقبا مع كلية المعنى الاضافى كما علمت وأنما لم تكن عطف بيان لاشتقاقها وجوده وقوله كما يقال جاءنى الخ مثال للصفة الموضحة (قوله اشارة الى ان فوائده كثيرة الخ) ذكر فى المواقف أنها تحصيل اليقين للنفس لاجل ان تتخلى عن التقليد وتحصيله للغير بايضاح الحجة للمسترشد وافتضاح المعاندين باقامة الحجة عليهم فلا تؤثر على الغير شبههم وربما جرهم هذا الافتضاح الى الاذعان والاسترشاد وحفظ قواعد الدين عن ان تزلزلها شبه المبطلين وان يبني عليه العلوم الشرعية كما تقدم بسطه وصحة النية بالاخلاص فى الاعمال فان الاخلاص فيها بقدر معرفة الله تعالى وصحة الاعتقاد بقوته فى الاحكام المتعلقة بالافعال وبصحة النية والاعتقاد يرجي قبول الاعمال وترتب الثواب وغاية هذه الفوائد كلها الفوز بسعادة الدارين فهو المطلوب لذاته وفى كلام بعضهم ان من فوائده الخلاص من السيف وسبي الاولاد ونهب الاموال ومن الجزية وفى كلام الامام الغزالي ان الاشتغال بعلم الكلام ليس فرضا عينيا اذ ليس يجب على كافة الخلق الا الاعتقاد الصحيح والتصديق الجزم (٧٨) وتطهير القلب عن الريب والشك في الايمان وذلك حاصل بالتقليد فان صاحب الشرع صلوات الله عليه لم يطالب العرب في مخاطبته اياهم بأكثر من التصديق ولم يفرق بين ان يكون ذلك بايمان وعقد تقليدي

بعلم التوحيد والصفات والكلام فتخصيص الوسم يدل على انه لم يرد المعنى اللقبى ودفعه المحشي بقوله فنسبة الوسم الخ يعنى أنما نسب الوسم الى الكلام مع كون كل منهما علما له لاشتهاره به فيكون قوله الموسوم بالكلام صفة موضحة له بمنزلة عطف البيان كما يقال جاءني أبوحفص الموسوم بعمر (قوله من فوائده) اشارة الى ان فوائده كثيرة كما ذكر فى شرح المواقف (قوله فان الشرعيات الخ) أى الاحكام التى شرعها الله تعالى لعباده من الاعتقاديات والعمليات من حيث أنها تطاع يقال لها دين يقال دانه

أو يقين برهانى وهذا مما علم ضرورة من مجاري أحواله في تزكيته ايمان من سبق من اجلاف العرب الى تصديقه اى لا ببحث وبرهان بل بمجرد قرينة ومخيلة سبقت الى قلوبهم فقادتها الى الاذعان للحق والانقياد للصدق فهؤلاء مؤمنون حقا بل من فروض الكفاية لان ازالة الشكوك فى أصول العقائد واجبة واعتوارها غير مستحيل ولا يبعد ان يثور مبتدع ويتصدى لاغواء أهل الحق بافاضة الشبهة فيهم فلا بد ممن يقاوم شبهته بالكشف ويعارض اغواءه بالتقبيح ولا يمكن ذلك الا بهذا العلم ولا تنفك البلاد عن أمثال هذه الوقائع فوجب ان يكون فى كل قطر من الاقطار وصقع من الاصقاع قائم بالحق مشتغل بهذا العلم يقاوم دعاة البدعة ويستميل المائلين عن الحق ويصفى قلوب أهل السنة عن عوارض الشبهة فلو خلا عنه القطر حرج به أهل القطر كافة كما لو خلا عن الطبيب والفقيه انتهى اذا علمت هذا فاعلم ان مقصود الخيالي بقوله اشارة الى فائدة الرد على من ادعي ان قوله المنجي عن غياهب الخ لبيان الحاجة الداعية الى علم الكلام ووجهه عدم صحة ان تكون النجاة من الشكوك والاوهام هى الحاجة الداعية لحصول النجاة من ذلك بالاعتقاد الصحيح الذي يكفى فيه التقليد والحاجة الداعية للشيء مالا يمكن تحصيلها من غيره فتكون النجاة المذكورة فائدة لعلم الكلام ويجوز فيما يجعل فائدة لشيء ترتبه على غيره أيضا وانما الحاجة الداعية هى الاقتدار على دفع ما عساه يرد من الشبه على عقائد المسلمين ومقصوده بقوله من فوائده الرد على من ادعي انحصار فائدته فى النجاة من الشكوك والاوهام وربما أوهمه قول المقاصد وغايته تحلية الايمان بالايقان ووجهه ما علمت من ان له فوائد كثيرة أشار الشارح الى جملة منها في قوله وبعد فان مبنى علم الشرائع الخ كما لا يخفى على المتأمل نعم لو أريد من غياهب الشكوك وظلمات الاوهام ما يترتب عليهما من عدم الفوز بسعادة الدارين صحت دعوى الانحصار المذكورة اذ ليس له فائدة مقصودة بالذات سوى الفوز بسعادة الدارين وما عداها فوسيلة اليها قيل يمكن ان يقال مراد القائلين بحصر فائدته فى النجاة المذكورة ان فائدته هو

حصول اليقين والبواقى لازمة هـذه الفائدة فتدبر (قال الخيالى والغيهب الخ) فى الصحاح يقال فرس أدهم غيهب اذا اشتد سراده وقل بعضهم عن تهذيب الازهرى ان الغيهب هو الظلمة الشديدة فلا وجه لما قيل انه مطلق الظلمة وان اختلاف التعبير بين الظنون والشكوك والاوهام ان لوحظ تعلقها بنقائض العقائد فالرجحان من حيث عسر الزوال وسهولتـه اذ الوهم لكونه ادراك المرجوح يكفى فيه أدنى مزيل ومن حيث ان الشك لا يحتمل فى شىء من نقائض العقائد بخلاف الوهم اذ السمعيات الصرفة يكفى فيها الظن ولا يكون الوهم في نقائضها ظلمة يطلب النجاة منها ومن حيث ان الشك يدع النفس في حيرة ضرورة انه لم يتحصل لها معه ماهو المقصود بالذات أعني التصديق في شيء من طرفي النسبة بخلاف الوهم يستلزم التصديق فى الطرف الآخر من حيث انه الاصل في النسب النظرية اذ النفس في مبده توجهها الى هذه النسب أول ما يحصل لها الشك واذا زال فهو قريب العروض اذ كثيرا ما يحصل الجزم وعند التفات النفس الى احتمال ان يكون للوهم دخل في الحكم بالنسبة أو دلائلها عادت الى الشك وان لوحظ تعلقهما بنفس العقائد فالرجحان من الوجهين الاخيرين فقط اذ لايحتمل شيء منهما فى شىء من العقائد وازالة الوهم فيها لرجحان طرفه الآخر المتعلق بنقيض العقيدة أشد فما قيل عليـه ان الوهم راجح في الظلمة لانه لا يزول الا بدليل قطعي بخـلاف الشك يزول بأى دليل كان فهو مبنى على اعتبارهما متعلقين بنفس العقائد وان الرجحان من حيث سهولة الزوال وعسره وليس شيء منهما بلازم واذا أريد من الشكوك الادلة المعارضة لادلة أهل السنة المساوية لها فى الدلالة بحسب الظاهر من حيث انها توجب الشك كذلك ومن الاوهام المعارضات الضعيفة بالقياس الى أدلتهم بحسب الظاهر من حيث انها توجب الوهم كذلك فى خلاف العقائد فالامر ظاهر (قوله أى ذله وأطاعه) من باب الحـذف والايصال أى ذل له وأطاع لايعني جعله ذليلا وقوله يقال أملت الخ فى المصباح أملت الكتاب (٧٩) على الكاتب املا لا ألقيته عليه وأمليته

أي ذله وأطاعه ومن حيث أنها تكتب ملة يقال أملت الكتاب وأمليته أى كتبته ففي اضافة النجم الى الملة والدين اشعار بأنه مقتدى أهل العلم والعمل لان الكتابة شعار العلماء والعمل شأن الاتقياء وفى تأخير الدين عن الملة اشارة الى شرف العلم على العمل (قوله والاملال بمعني الاملاء الخ) نقل عنـه هذا جواب سؤال مقدر وهو أن يقال كيف يقال الشريعة من حيث انها تملى ملة والحال ان الملة

عليه املاء والاولى لغة الحجاز وبني أسد والثانية لغة بني تميم وقيس وجاء الكتاب العزيز بهما وليملل

الذى عليه الحق فهى تملى عليه بكرة وأصيلا (قوله ففى اضافة النجم الخ) الاشارة ظاهرة على تقـدير نجم أهل الملة والدين وكذا ان جعل اضافة النجم اليهما لكونهما طريقا يتضح بالنجم المسلوك فيه أو لانه أوضح الملة والدين واستضاآ به فان أضيف النجم اليهما لكونهما مقره بان شبهها بالسماء فى العلو والعظمة على سبيل الكناية واضافة النجم تخييل فالاشارة غير ظاهرة (قال الخيالى وقيل أنها الخ) قاله السيد في ديباجة المواقف ووجهه انه يقال مللت الثوب اذا خطته الخياطة الاولى وجمعت قطعته فلا وجه لضعفه ويصح ان تكون الملة من قولهم طريق ممل أى مسلوك لكونها طريقة مسلوكة (قوله اشارة الى شرف العلم الخ) الاخبار في هذا الباب مستفيضة منها ماروى أبو سعيد الخدرى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فضل العالم على العابد كفضلي على أمتي وعن عمرو بن قيس الملائى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فضل العلم خير من فضل العبادة وملاك الدين الورع وعن ابن عباس رضى الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم نعمت العطية ونعمت الهدية كلمة حكمة تسمعها فتنطوي عليها ثم تحملها الى أخ لك مسلم تعلمه اياها تعدل عبادة سنة وحسبك ما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للأنبياء على العلماء فضل درجتين وللعلماء على الشهداء فضل درجة (قول الشارح وان المختصر الخ) جعلـه مختصراً لانه ألف هكذا فيكون من قبيل سبحان الذى عظم جسم الفيل وصغر جسم البعوض أو لانه اقتصر فيه على ايراد العقائد كما يشعر به تسميته بذلك من غير ذكر مبادبها ودلائلها والاختلاف فيها وقوله الهمام معناه الملك العظيم الهمة والسيد الشجاع السخى خاص بالرجال وقوله نجم الملة والدين رمز الى لقب المصنف نجم الدين وكنيته أبو حفص واسـمه عمر بن محمد بن أحمد بن اسماعيل بن محمد بن لقمان النسفي نسبة الى نسف بفتح النون والسين المهملة من بلاد ما وراء النهر كان اماما فاضلا أصوليا متكلما محدثا مفسراً حافظا نحويا فقيها يقال له مفتى الثقلين لانه كان يعلم الانس والجن أخذ الفقه عن جماعة معتبرين منهم صدر

الاسلام أبو اليسر محمد البزدوي وله شيوخ كثيرة جمع أسمائهم في كتاب سماه تعداد الشيوخ لعمر وتصانيف كثيرة تقرب من المائة منها الاشعار بالمختار من الاشعار في عشرين مجلداً وكتاب في علماء سمرقند كذلك كانت ولادته بنسف سنة احدى وستين وأربعمائة ووفاته سنة سبع وثلاثين وخمس مائة لكن قال الزرقاني في شرح المواهب العقائد النسفية التي شرحها السعد التفتازاني لابي الفضل محمد بن محمد بن محمد المعروف بالبرهان الحنفي النسفي له مختصر تفسير الرازي ومقدمة في الخلاف وتصانيف كثيرة في علم الكلام وغيره توفى سنة ستمائة واثنتين وثمانين وهو متأخر عن النسفي صاحب التفسير والفتاوى وغيرهما وغير صاحب الكنز والمدارك في التفسير واسمه عبد الله بن أحمد وغير أبي المعين النسفي ميمون بن محمد كلهم حنفيون من نسف انتهى (قوله سميت الجنة به) فيه اشارة الى ان المراد هو المعنى اللقبي وما ذكر من المعاني الثلاثة وجوه للتسمية وأما ما قيل انه على الاولين لقب وعلى الاخير مركب أضافي فليس بشيء لعدم يصح اعتباره مركبا اضافيا بناء على تلك المعاني الثلاثة وأشار بكلمتي إما وأو الى ان الواو في كلام الخيالي بمعنى أو بناء على عدم جواز استعمال المشترك في معانيه اذ السلام في الوجه الاول مصدر سلم وفي الثانية اسم مصدر بمعنى التسليم وفي الثالث صفة مشبهة وقوله أو لانهم مخاطبون بالسلام فيكون السلام بمعنى التسليم وقول سلام عليكم سواء كان التسليم من الملائكة لاهل الجنة أو من بعضهم لبعض أو من الله تعالى لهم ففي الحديث الصحيح انه عليه السلام قال بينا أهل الجنة في نعيمهم اذا سطع لهم نور فوضعوا رؤسهم فاذا الرب عز وجل قد أشرف عليهم من فوقهم فقال السلام عليكم أهل الجنة فذلك قوله سلام قولا من رب رحيم فينظر اليهم وينظرون

ولا يلتفتون الى شيء من النعيم ماداموا ينظرون اليه حتى يحتجب عنهم فيبقى نوره وبركته عليهم في دارهم كذا ذكره الامام محي السنة في معالم التنزيل فيكون في كلامه اشارة الى ان ما ذكره الخيالي في الوجه الثاني مجرد تمثيل وقوله مصدراً أي لا صفة مشبهة وان كان على الثاني اسم مصدر كما علمت وقوله أو لان السلام الخ فيكون للجنة انتساب اليه تعالى بلا خفاء فتصح الاضافة وقوله أضيفت الخ بيان لفائدة الاضافة خارج عن وجه التسمية ولما كانت فائدة الاضافة أعني الاختصاص ظاهرة من الوجه الاول والثاني كما لايخفى لم يتعرض لبيانها بخلافها على الثالث فان اضافة الدار اليه تعالى لايصح ان تكون لاحاطتها به بل يجب ان تكون لكونها مخلوقة أو مملوكة له تعالى والاشياء جميعها كذلك فلم تظهر فائدة الاختصاص فاحتاج الى بيان ان للاضافة هنا فائدة أخرى وهي تشريف المضاف ومناط التشريف هنا بمعونة المقام كون الدار معتبرة معظمة عنده تعالى لا لانها مملوكة له أو مخلوقة وقوله صفة مشبهة عبارة بعضهم والسلام في الوجه الثالث يحتمل ان يكون مصدر سلم أو اسم مصدر سلم لكنه استعمل بمعنى السليم من النقائص أو بمعنى المسلم في الاولى والعقبى انتهى (قوله أي في المبدا الخ) هذا أولى من جعل قوله وبه السلامة تفسيراً لما قبله ووجه تخصيص الاول بالمبدأ ان من يدل على الابتداء فيناسب المبدأ فبقي به للمعاد والاظهر ان يقال لفظ منه اشارة الى انه المصدر للسلامة والفاعل لها ولفظ به اشارة الى انه السبب لها فمجموعهما اشارة الى انه العلة التامة لاعطاء السلامة وبالجملة فالسلام على هذا من الصفات الفعلية وأما على ما ذكره بقوله أو معناه الخ يكون من الصفات السلبية وكلا المعنيين مذكور في المواقف وقوله عن جميع النقائص أي في ذاته وصفاته وأفعاله ووجه اضافة الجنة الى السلام بهذا المعنى انها لما كانت مقاما للسالمين من الآفات والآلام والزوال ناسب اضافتها لله تعالى السليم عن جميع العيوب ومحصله ان في الدار السلامة عن بعض النقائص والله تعالى محل السلامة عن جميعها ففي كل معنى السلامة كما ذكره المحشي فما قيل انه على هذا المعنى لا يظهر وجه تخصيص هذا الاسم للاضافة فلذا تركه

من المضاعف والاملاء من الناقص (قوله سميت الخ) يعني ان دار السلام مركب اضافي سميت الجنة به اما لان أهلها سالمون من الآفات أو لانهم مخاطبون بالسلام وعلى هذين التقديرين يكون لفظ السلام مصدرا أو لان السلام من أسماء الله تعالى أضيف الجنة اليه تشريفا لها كما يقال بيت الله للمسجد الحرام فحينئذ يكون لفظ السلام صفة مشبهة (قوله ومعنى هذا الاسم هو الذي منه السلامة) أي في المبدا وبه السلامة أي في المعاد أو معناه ذو السلامة عن جميع النقائص (قوله فوجه تخصيص هذا الاسم) يعني اذا كان السلام من اسماء الله فوجه تخصيص اضافة الدار اليه دون اسم آخر ظاهر لان معني هذا الاسم المعطى للسلامة والجنة دار السلامة ففي كل منهما معنى السلامة (قوله كناية عن الاعراض

الخيالي انتهى ليس بشيء وانما تركه لاظهرية ما ذكره فان السلام عليه بمعنى المعطي للسلامة والجنة محل لمن ظهرت فيهم آثر تلك الصفة أعني اعطاء السلامة فيكون فى الاضافة ايماء الى ان أهلها كذلك لكون مالكها معطيا للسلامة فتدبر (قول الشارح فى ضمن فصول) المراد من الفصول الادلة العقلية وسماها فصولا لكونها فاصلة بين الحق والباطل أو لكونها منفصولة ممتازة عن شبه المبطلين والمراد من النصوص الادلة السمعية وعلى هذا فوجه جعل الاولى قواعد للدين وجعل الثانية حلية لليقين كالجواهر والفصوص ظاهرة اذ مبنى الدين على الادلة العقلية كما لايخفى وقوله فى ضمن الخ وفى أثناء الخ حال لازمة من غرر الفرائد وهي لاتستدعي ان يذكر المصنف تلك المسائل مع أدلتها كما هو واضح لمن تأمل وفي الكلام احتمالات أخر تعرف مع بقية الفاظ الشارح من الحواشي (قوله فذكر اللازم الخ) المراد باللازم التابع فى الوجود .وبالملزوم المتبوع فيه والانتقال من اللازم بهذا المعنى انما يكون من حيث انه ملزوم باعتبار الوجود الذهني فلا يقال ان اللازم من حيث انه لازم لا ينتقل منه الى الملزوم لجواز ان يكون أعم ولا دلالة للعام على الخاص (قوله ويجوز ان يكون استعارة الخ) ليس هذا مقابلا لما ذكره الخيالي فان كلامه محتمل له بل هو معطوف على قوله لان المعرض عن الشيء الخ وتقديره ان طى الكشح اذا كان كناية عن الاعراض يجوز ان يكون قبل اعتبار الكناية من قبيل الحقيقة بان يكون اضافة الكشح الى المقال بمعنى في بان يعتبر المقال ظرفا اعتباريا والكشح للطاوى لاله ويجوز ان يكون من قبيل الاستعارة المكنية بان تكون اضافة الكشح الى المقال لامية على ان يكون الكشح للمقال لا للطاوي بتشبيه المقال بذى الكشح بجامع مطلق الافادة وقوله والمآل واحد وهو ان يكون الكلام كناية عن الاعراض وتقديرها على الاحتمال الثانى ان طى كشح المقال لازم لجعل المقال معرضافهو كناية عنه ثم ان جعل المقال معرضا لازم لاعراض الطاوى لان من أعرض عن شيء يجعل غيره معرضا عنه فهو كناية فالانتقال حينئذ الى المطلوب بواسطة كما فى كثير الرماد كناية عن المضياف فانه ينتقل من

الاعراض) لان المعرض عن الشيء يطوى كشحه عنه فذكر اللازم الذي هو طى الكشح واراد الملزوم وهو الاعراض ويجوزان يكوناستعارة تخييلية مرشحة بان شبه في نفسه المقال بماله كشح فاثبت الكشح تخييلا ورشحه بالطى والمآل واحد (قوله ولما تعدد المتبوع الخ) نقل عنه وهذا جواب سؤالمقدر وهوان يقال انالاعراب للتابعوالبدل يكونواحدا فلم تعدد الاعرابهنا فاجاب

كثرة الرماد الى كثرة احراق الحطب تحت القدر ومنها الى كثرة الطبائخ ومنها الى كثرة الاكلة ومنها الى كثرة الضيفان ومنها الى المطلوب وهو المضياف أفاده بعض حواشى قول أحمد (قال الخيالى بمجموعهما بدل الخ) أى بدل كل من كل بقرينة قوله أو بيان اذ الدائر بين البدلية والبيان هو بدل الكل وكون المجموع بدل كل بناء على ان المراد من الاطناب التعبير عن المقصود بلفظ زائد عنه سواء كان لفائدة وهوالاطناب فى الاصطلاح أولا سواء كان الزائد متعينا وهو الحشو أو غير متعين وهو التطويل فيتناول الاطناب بهذا المعنى أقسام الزائد الثلاثة ومن الاخلال ان يكون التعبير بلفظ ناقص عن المقصود سواء كان وافيا به وهو الايجاز أولا وهو الاخلال فى الاصطلاح اذ لو أريد المعني الاصطلاحي لكان الظاهر ان المجموع بدل بعض فان المراد من الطرفين الزيادة والنقصان والاطناب والاخلال بعضهما وقرينة هذه الارادة أنه لولاها لما كان فى كلامه دلالة على انه تباعد عن الايجاز أيضا وانما لم يعتبر كل واحد من الاطناب والاخلال بدل بعض بأن يلاحظ الابدال قبل العطف حتى لايتوجه الاشكال الآتى فيحتاج الى الجواب كما قال العصام لان بدل البعض على ما قال الرضي فائدته كبدل الاشتمال البيان بعد الاجمال والتفسير بعد الابهام لما فيه من التأثير فى النفس وذلك ان المتكلم يحقق بالثانى بعد التجوز والمسامحة بالاول تقول أكلت الرغيف ثلثه فتقصد بالرغيف ثلث الرغيف ثم تبين ذلك بقولك ثلثه وكذا فى بدل الاشتمال فان الاول فيه يجب ان يكون بحيث يجوز ان يطلق ويراد به الثانى نحوأعجبني زيد علمه وسلب زيد ثوبه فانك تقول أعجبنى زيد اذا أعجبك علمه وسلب زيد اذا سلب ثوبه على حذف المضاف ولا يجوز اذ تقول ضربت زيداً وقد ضربت غلامه انتهى وهو صريح في ان بدل البعض لا يكون الا حيث يقصد تعلق الحكم ببعض الاجزاء دون البعض الآخر الا انه عبر أولا بالكل لغرض الاجمال ليكون وسيلة الي التفصيل وهو هنا غير صحيح اذ ليس

المراد من نسبة التجافي الى الطرفين نسبته الي أحدهما بل لهما جميعا بقرينة العطف فلو جعل بدل بعض لكان فيه تناقضا مع مناقاته للمقصود وما يقال ان محل كون بدل البعض يقصد به تعلق الحكم ببعض الاجزاء مالم يعطف عليه فان عطف عليه لا يقصد منه ذلك ومعنى كون المبدل منه حينئذ غير مقصود بالنسبة انه لم يقصد بها من حيث التعبير عنه بلفظ المبدل منه لا عدم مقصودية ذاته بجميع أجزائها والا لزم التناقض بالنسبة للبدل أيضا لانه بعض الاجزاء ففيه انك قد علمت ان المقصود ببدل البعض انما هو تحقيق التجوز السابق بالتعبير عن البعض باسم الكل فان عطف عليه ولوحظ العطف قبل الابدال فبدل كل وان لوحظ بعده فات ذلك الغرض وما ذكره من معني عدم المقصودية فانما هو في بدل الكل وأما في بدل البعض فمعناه ان لا يكون الكل مقصوداً بجميع أجزائه بل بعضها ولا تناقض فتدبر (قوله متعدد معنى) يفيد ان مناط الجواب ملاحظة تعدد معنى المتبوع سواء وقع التعبير عنه بلفظ التثنية أو الجمع أو لفظ مفرد فما قيل انه لا يتمشى في مثل قولنا الشاة نظيفة جلدها ولحمها وعظمها والخنزير نجس جلده ولحمه وعظمه ليس بشيء وعدل الخيالي عما قال العصام الاوجه في الجواب ان يقال أجري الاعراب على كل منهما مع ان المجموع مستحق لاعراب واحد لان كلا منهما قابل للاعراب ففي اعراب أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح كما يقولون في اعراب جاءني القوم واحداً واحداً حيث أعرب واحداً واحداً اعرابين مع ان المجموع حال واحد انتهى لما قيل عليه ان كون آخر الثاني آخر المجموع يصلح ان يكون مرجحاً (قال الشارح) والمسئول لنيل العصمة هذه اللام مثلها في قوله (٨٢) تعالى فعال لما يريد دخلت في المفعول الثاني لتأكيد العامل يقال سألت الله العافية طلبتها منه وارتبك فيه بعض الناظرين (قوله وضعت لانشائه) يعني أنها منقولة من معانيها الاصلية الى الانشاء والمنقول من قبيل الحقيقة الموضوعة (قوله بالواو) خصها لانها التي يمنع من العطف بها كمال الانقطاع بين الجملتين نظراً لكونها لمطلق الجمع وهو لا يكفي في قبول وهو العطف بها لتحققه في الجمل التي لا يحسن العطف بينها بخلاف الفاء وثم وحتى فان لها معنى اذا وجد كان العطف مقبولا سواء وجد بين المعطوف والمعطوف عليه جهة جامعة أولا نحو زيد يكتب فيعطي أو ثم يعطى اذا كان يصدر منه الاعطاء بعد الكتابة ومثل الواو ما استعمل في معناها من بقية حروف العطف مجازاً (قوله اما على تقدير عدم التأويل)المناسب أما على عدم تقدير التأويل لان حسب وان كان في الاصل اسم مصدر لا حسب بمعنى كفى لكنه مؤول بمعنى المحسب والكافي فيكون بمعنى يحسبني ويكفيني قطعاً الا انه تارة يلاحظ تأويله بذلك فيكون في قوة الجملة وتارة يلاحظ من حيث صورته فيكون مفرداً وأنت بعد هذا لا يغيب عنك ان الشرط في عطف الجملة على المفرد تضمن المفرد معنى الفعل سواء لوحظ هذا التضمن أم لا ولذا لم يتعرض المحشي لهذا الاحتمال (قوله لما مر) أي لكمال الانقطاع بين المفرد والجملة قيل ولعل المراد به معناه اللغوي والا فهو بمعناه الاصطلاحي لا يوجد الا بين الجملتين (قوله بان كلا منهما جملة فعلية) أي وان كانت احداهما تحقيقا والاخرى تقديراً قوله على هذا التقدير أيضا قيل لا يخفى انه لاحاجة الى هذا اذ ما تغير الثانية عن الحالة التي كانت عليها في التقدير الاول بل التغير انما وقع في الاولى فلو قدم هذا الكلام على قوله والثانية انشائية حتى يكون متعلقا بلكن الاولى خبرية فقط لكان سديداً تأمل (قوله لكنها واقعة في محل الدعاء) أشار بهذا الى دفع ما يقال ان جعل وهو حسبي انشائية خلاف الظاهر وحصله انه وان كان خلاف ظاهر اللفظ لكن يقتضيه المقام وهو الدعاء وقوله والمقصود منه انشاء الكفاية الخ أشار به الى ان

بقوله ولنا تعدد الى آخره وحاصله ان المتبوع أيضا متعدد معنى فكأنه ذكر كلا من المتبوعين على حدة وعقبه بتابعه (قوله بان الجملة الثانية انشائية الخ) يعنى ان الجملة الثانية وهي قوله نعم الوكيل جملة انشائية لان افعال المدح وضعت لانشائه والجملة الاولى أعنى قوله وهو حسبي جملة اخباريه فلا يجوز عطف احداها على الاخري بالواو لكمال الانقطاع وكذا لا يجوز عطفه على حسبي أما على تقدير عدم التأويل فلانه يلزم عطف الجملة على المفرد وهو غير جائز لما مر وأما على تقدير تأويله بحسبني فلانه وان حصل المناسبة بينهما بان كلا منهما جملة فعلية لكن الاولى خبرية والثانية انشائية على هذا التقدير أيضا (قوله ويرد عليه الخ) يعنى ان الجملة الاولى وان كانت خبرية صورة لكنها واقعة في محل الدعاء والمقصود بها انشاء الكفاية لا الاخبار بانه تعالى كاف في نفس الامر

ما اعتبره المحشي من كونه لانشاء التوكل غير مناسب وان كان صحيحا بان يلاحظه ان الكافي في جميع الامور هو من يتوكل عليه ويفوض اليه جميع الامور فيكون التوكل لازما لمعنى الكفاية واذا جعل لانشاء التوكل يكون بمعنى اللهم اجعلني متوكلا عليك لا بمعنى يارب فوضت اليك أموري كما وهم وعلى كونه لانشاء الكفاية معناه اللهم احسبني وكافني ولعل الخيالي آثر الاول لمناسبة قوله ولنعم الوكيل (قوله وهو ظاهر) أي كون جملة هو حسبي انشائية ظاهر فانه مقتضى مقام الدعاء فلا حاجة الى ما قيل وجه الظهور ان ياء المتكلم دال على ان المراد منه انشاء التوكل لان كفايته تعالى للمتكلم غير معلوم لأن كفايته تعالى لكل أحد لو كان واجبا أو ممكنا قطعيا لما علقها على التوكل في قوله تعالى ومن يتوكل على الله فهو حسبه ولما كان للدعاء بالكفاية معنى كما في قوله اللهم اكفني فيما اهممت فاذا كان كفايته تعالى للمتكلم غير معلوم فلا يجوز الاخبار عنه وأما اذا كان الكفاية مجرداً عن ياء المتكلم فالاخبار عنها جائز لان مطلق الكفاية من صفاته الفعلية كالغضب فانه على الاطلاق صفة له تعالى لكن غضبه تعالى لواحد بعينه غير معلوم انتهى (قوله قال بعض الافاضل) هو المولى عصام الدين وقوله انشاء لشرحه عبارة العصام انشاء مدح لشرحه فتجعل اللام في عبارة المحشي لتعليل (قوله والواو فيه اعتراضية) ذكر المحشي في حواشيه على المطول توجيه اعتراض الشارح المبني على تعين ان تكون الواو للعطف بأن العطف هو الاصل في الواو وبعدم صحة ان تكون حالية لكون المعنى ليس على تقييد ما قبلها بها وعدم صحة كونها اعتراضية لان تجويز الاعتراض آخر الكلام قول ضعيف وانه لا جزيل نكتة له هنا انتهى وحينئذ يتوجه ما قيل هنا وأنت خبير بان الاصل

(٨٣)

في الواو العطف فالم يصرف عنه صارف لايعدل الى الاعتراض سيما اذا لم يستقم على مذهب الجمهور على ان جعل الواو للاعتراض اذا ارتكب قد يرتكب أولا في قوله ولنعم الوكيل حتى لايحتاج الى ادعاء انشاء المدح انتهى وبالجملة فليس هناك ما يمنع من جعل الواو في ولنعم الوكيل اعتراضية وقد ناقش بعض المحققين فيما توهمه المحشي مالما بان واو الاعتراض هي واو الاستئناف تسمى بالاول في التوسط وبالثاني في التأخر فمحل الضعف المذكور التسمية ولا مشاحة فيها ونكتة الاعتراض هنا الايغال في المدح وتأكيد السؤال نحو وهم مهتدون في قوله تعالى قال ياقوم اتبعوا المرسلين اتبعوا من لا يسألكم أجراً وهم مهتدون وأيضا هو تذييل لحسبي لان من معناه واكتفى به وأتوكل عليه ومنه معنى لنعم الوكيل نعم الكافي فكأنه قيل هو وكيلي ونعم الوكيل أو هو كاف ولنعم الكافي كما في ذلك جزيناهم بما كفروا وهل يجازي الا الكفور وقل جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا فذان نكتتان جزيلتان انتهى (قوله كما في قوله ان الثمانين الخ) آخره قد أحوجت سمعي الى ترجمان وقد وقع وبلغتها في أثناء الكلام بين اسم ان وخبره وهو أول أقسام الاعتراض المعدودة في التلخيص والقسم الثاني الواقع بين كلامين متصلين وجوز بعضهم وقوعه في آخر الكلام وبين كلامين غيرمتصلين وما نحن فيه انما هو من القسم الرابع فالمراد ان الواو فيما نحن فيه اعتراضية بعدها جملة دعائية نظير الواو التي في قول الشاعر وان كانا من قسمين (قوله كما في الحمد لله)أي نظيرة وان كان هذا معدولا عن الفعلية التي هي أصل له حيث كان حمدت الله حمداً بخلاف ما نحن فيه وفيه اشارة الى ان مناط افادتها الدوام والثبات بناء على القرينة هو كونها اسمية لاصيرورتها اسمية اذ الاسمية مطلقا بعيدة عن الزمان المقتضى للتجدد والحدوث المنافى لمعنى الدوام وكذا افادتها التوكيد باعتبار اسميتها لاصيرورتها اسمية (قوله ان يعطف جمل الخ) وذلك كما في قوله تعالي وبشر الذين آمنوا الى قوله هم فيها خالدون عطف مجموع هذه الجمل المسوقة لبيان ثواب المؤمنين للترغيب على مجموع قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على

وهوظاهر قال بعض الافاضل ينقل الكلام حينئذ الى عطفه على قوله والله الهادي وان جعل ذلك لانشاء المدح فينقل الكلام الى عطفه على قوله تخاولت وجعله انشاء لشرحه بعيدجدا أقول جملة والله الهادي ليس معطوفا على جملة تخاولت حتى يلزم البعد بل هو جملة دعائية والواو فيه اعتراضية كما في قوله ان الثمانين وبلغتها فكأنه قال اللهم اهدني الى سبيل الرشاد وأعطني العصمة والسداد وعدل الى الجملة الاسمية للدلالة علي الدوام والثبات كما في الحمد لله (قوله وأيضاً يجوز عطف القصة على القصة الخ) معنى عطف القصة على القصة على ما بينه السيد الشريف ناقلا عن صاحب الكشاف ان يعطف جمل مسوقة لغرض على جمل مسوقة لغرض آخر لمناسبة بين الغرضين فكلما كانت

عبدنا الى قوله أعدت للكافرين المتعلق بأحوال المرتابين فى حقية القرآن من تكليفهم باتيان ما يساوي أقصر سورة مما نزل وتقريعهم وتهديدهم وايعادهم بالنار الموصوفة فالمعتمد على العطف كل من المجموعين من غير نظر الى أجزائهما حتى يطلب المشاكلة بينها بالخبرية والانشائية وانما المدار على أن يتحقق تناسب بين غرضي المجموعين كما في هذه الآية فان المجموع الاول بيان لحال المرتابين للترهيب والثانى وصف لحال المؤمنين للترغيب وبينهما تناسب التضاد فان كل واحد من الضدين وكذ النقيضان مناسب للآخر لاشتراك الضدين فى التضاد والنقيضين فى التناقض فان كل واحد من الضدين مضاد للاخر وكذا كل واحد من النقيضين هذا والاولى ان يراد من عطف القصة ان يعطف مجموع على مجموع سواء كانا من قبيل الجمل أم لا ليتناول العطف في مثل قوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن حيث عطف مجموع الظاهر والباطن على مجموع الاول والآخر لمناسبة بينهما فى ان كلا وصفان متقابلان ولو عمدت الى عطف الآحاد على الاحاد لانجد التناسب (قوله فعلى هذا يشترط الخ) ان قلت عبارة الكشاف على خلاف ذلك قال فان قلت علام عطف قوله تعالى وبشر الذين ولم يسبق أمر ولا نهي يصح عطفه عليه قلت ليس الذي اعتمد بالعطف هو الامر حتى يطلب له مشا كل من أمر أو نهي يعطف عليه انما المعتمد بالعطف هو جملة وصف ثواب المؤمنين فهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين كما تقول زيد يعاقب بالقيد والارهاق وبشر عمرا بالعفو والاطلاق اه فان تعبيره بالجملة والتمثيل بما ذكر يدلان على عدم الاشتراط قلت ذكر السيد ان ليس المراد من الجملة الكلام المتضمن اسناداً بل أريد به معنى المجموع أى المعتمد بالعطف هو مجموع قصة بين فيها ثواب المؤمنين على مجموع قصة بين فيها عقاب الكافرين وان في المثال عطف قصة عمر والدلالة على حسن حاله على قصة

زيد الدالة على سوء حاله لكنه اقتصر من القصتين على ماهو العمدة فيهما وكأنه قال زيد يعاقب بالقيد والارهاق فما أسوأ حاله

أشد كان العطف أحسن من غير نظر الى كون الجمل خبرية أو انشائية فعلى هذا يشترط فى عطف القصة على القصة ان يكون كل من المعطوف والمعطوف عليه جملا متعددة وههنا ليس كذلك ولعل المحشي أراد بعطف القصة على القصة عطف حاصل مضمون احدى الجملتين على حاصل مضمون الأخرى من غير نظر الى اللفظ وهذا العطف مما جوزه الشارح فى شرح التلخيص فى بحث الفصل والوصل ووصفه بالدقة والحسن وأيده بمثال أورده صاحب الكشاف وهو زيد يعاقب بالقيد والارهاق

وما أخسره فقد ابتلي ببلية كبرى وأحاطت به سيئاته وبشر عمراً بالعفو والاطلاق فما أحسن حاله وما أنجاه وبشر وأربحه وأنت خبير بأن هذا خلاف الظاهر من غير ضرورة فانه اذا جاز عطف جمل متعددة على جمل متعددة لتناسب الغرضين فلم لا يجوز عطف جملة على جملة أخرى لمناسبة الغرضين أو لمناسبة حاصل مضمون أحد أيهما لحاصل مضمون الاخرى مع قطع النظر عن الاخبارية والانشائية فانهما يتعلقان بالالفاظ والمعاني الاول دون الحاصل والخلاصة فلذا ذهب الشارح الى ان مثل هذا العطف من قبيل عطف القصة كما هو ظاهر كلام الكشاف ووصفه بالدقة حيث قطع النظر فيه عن خصوصية الانشائية والخبرية والحسن حيث يوجب اعتباره الخلاص من التكلفات التي اعتبرت فى عطف الانشائية والاخبارية فقول الكشاف ليس الذي اعتمد بالعطف الخ أي ليس المعتمد بالعطف الامر أي الجملة المشتملة عليه من حيث هي أمر أي جملة مشتملة عليه والتعبير عن الفعل والضمير المستتر فيه بالفعل شائع فى عباراتهم بل المعتمد جملة وصف ثواب المؤمنين أي الجملة من حيث انها مبينة لثواب المؤمنين مع قطع النظر عن كونها أمراً (قوله ولعل المحشي الخ) خصه بذلك نظراً للمقام والا فعطف القصة كما يتناول هذا يتناول ما ذكره السيد فى معناه وقوله عطف حاصل الخ أى لمناسبة بين الحاصلين أعني وصفه تعالى بالكفاية والتوكل من حيث انهما وصفان له تعالى بينهما لزوم كما قدمت الاشارة اليه ولك أن تراعي مناسبة الحاصلين في غرضهما وان لم يراع مناسبة الحاصلين اذ هما متماثلان ضرورة ان المقصود منهما مدحه تعالى (قوله من غير نظر الى اللفظ الخ) فيه اشارة الى دفع ما ذكره السيد حيث قال ان أراد بعطف الحاصل على الحاصل تأويل أحدهما بحيث يتفقان في الخبرية والانشائية فذلك عطف الانشاء على الخبر أو بالعكس بناء على التأويل لاقسم آخر من العطف بينهما كما زعمه وان أراد به انه لا تأويل هناك فهو عطف الجملة الانشائية على الخبرية أو بالعكس من غير ان يجعل احداهما بمعنى الاخرى فلا فائدة لقوله عطف الحاصل على الحاصل ومحصل الدفع ان المراد الثاني ولا نسلم انه من عطف

الانشائيـة على الاخبارية بل من عطف الحاصل على الحاصل مع قطع النظر عن الانشائية والاخبارية قوله والارهاق بالمهملة التضيق وتـكليف العسر يقال أرهقه عسرا اذا أصابه به وغشاه قوله وان رده السـيد أى لاعبرة بهذا الرد كما يعـلم بالتأمل فيما ذكرنا أخذاً من كلام المحشي فى حواشيه على المطول وعلى تـسليم ان عطف القصة ما ذكره السيد فيمكن اعتباره فيما هنا بأن يلاحظ مثل ما اعتبره السيد فى المثال المتقدم بأن يقال التقدير وهو حسبي فما أعظم كفايته ونعم الوكيل فما أعظم وكالتـه أو أن قوله وهو حسبي جملتان صغرى وكبرى باعتبار أن حسبي فى تأويل يحسبني وان نعم الوكيل مشتمل على جملتين لان المخصوص بالمدح إما مبتدأ أو خبر وعلى كلا التقديرين هى جملة ونعم الوكيل أخرى والمراد من الجمل ما فوق الواحد كمايشعر به التوصيف بالمتعـددة (قوله ولا يمكن جعل الخ) عبارة التلخيص وأنا أسأل الله من فضله أن ينفع به كما نفع بأصـله انه ولي ذلك وهو حسبي ونعم الوكيل فالواو فى وهو حسبي ليست للاعـتراض لان تجويزه آخر الـكلام قول ضعيف وليس هنا نـكتة جزيلة وايسـت للحال من مفعول أسأل ولا من ضمير ولى لعدم صحة اعتبار التقييد فهى للعطف إما على جملة وأنا أسأل الله فتكون حالا والانشائية لاتقع حالا وإما على جملة انه ولى ذلك فتكون لتعليل السؤال والانشائية لا تكون علة فتعين ان تكون جمـلة وهو حسبي خبرية وأنت خبـير مما تقدم انه لامانع من جعلها اعتراضية والنكتة جزيلة أو جعلها استئنافية فتذكر (قوله ولا يقول صاحبه الخ) فى المطول من يشترط اتفاق الجملتين خبراً وانشاء لا يسلم صحة ما ذكره الـكشاف من المثال أعنى زيد يعاقب الخ ولذا قال المصنف ان قوله وبشر الذين آمنوا عطف على محذوف يدل عليه ماقبله • (٨٥) أي فانذرهم وبشر الذين آمنوا

وبشر عمرا بالعفو والاطلاق وان رده السيد السند هذا لـكن بقى ههنا بحث وهو ان الشارح انما رد هذا العطف فى عبارة التلخيص ولا يمكن جعل وهو حسبي فيه انشاء ولا يقول صاحبه بعطف القصة على القصة بشيء من المعنيين على ما نص عليه الشارح فى بحث الفصل والوصل منه فلا يتم جواب المحشي من قبله نعم لو كان قصد الشارح رد هذا العطف مطلقاً تم لـكنه ليس كذلك كيف وقد اعترف به في شرح الـكشاف وبوقوعه في القرآن نحو * مأواهم جهنم وبئس المهاد * (قوله ورده بعض الفضلاء الخ) أى رد سيد المحققين رد الشارح هذا العطف فى حاشيته على شرح التلخيص بانه يجوز عطف نعم الوكيل على مجموع هو حسبي بأن يقدر المبتدأ فى المعطوف اما مقدما ليناسب المعطوف عليه أي هو نعم الوكيل فيكون المخصوص مقدماً على نعم الوكيل نحو زيد نعم الرجل على

وجـملة فانذرهم المقـدرة معطوفة على قوله فان لم تفعلوا الخ وعطف الانشاء على الاخبار وبالعكس يجوز بالفاء انتهى بزيادة والمعنيان هنا ما اختاره الشارح وما اختاره السيد (قوله فلا يتم جواب المحشى من قبله)

أي من قبل صاحب التلخيص اذ هذا الاعتراض الذي أورده الشارح انما هو على صاحب التلخيص فى عبارته فقط وعبارته غير صالحة لجعل وهو حسبي انشاء فلا يتم الجواب الاول من المحشى القائم مقام صاحب التلخيص لاصلاح عبارته وصاحبه لايقول بعطف القصة فلا يتم الجواب الثانى أيضا ويجوز ان يكون الضمير فى قبله للمحشى احترازاً عن الجواب الذي ينقله عن السيد ويجوز ان يكون اضافة جواب الى مابعده عهدية مراداً به الجواب الثانى فيكون فيه اشارة الى صحة الجواب الاول من قبله كما أشرنا اليه واعلم ان المنقول عن الشارح فى حواشيه على المطول انه لم يقصد بقوله ان التركيب فيه عطف الانشاء على الخبر الاعتراض عليه بل التنبيه على صحته قال المحشى هناك ويؤيده انه لم يحكم ببطلان العطف فى شيء من الاحتمالين وانه اختار هذه العبارة فى خطبة شرح العقائد النسفية وغيره اه وأنت خبير مما هنا ان فى التأييد بالوجه الثانى نظراً حيث كان غرضه ردّ هذا العطف فى عبارة التلخيص لا مطلقا والسيد اختار حمل عبارة الشارح على الاعتراض وأجاب بما سيأتي وتبعه الخيالي وأجاب بما تقدم كما هو صريح قوله رد الشارح فى بعض كتبه الخ فما قيل فى دفع بحث المحشى ليس مقصود الشارح بما ذكره أن هذا العطف غير صحيح بل غرضه التنبيه على انه لابد له من تامل لتوجيه وتمحل لتصحيحه فالمحشى تمحل لتصحيحه هذين الوجهين فقوله رد الشارح بالنظر الى الظاهر وكذا رده بعض والافهو تأمل وتمحل وتصحيح انتهى مما تمجه الاسماع وكذا ما قيل لك ان تقول قصد الشـارح رد هذا العطف مطلقا واعترافه به إما رجوع عن الرد أو الرد رجوع عن المعترف به (قوله أى رد سيد المحققين الخ) عبارته استصعب الشارح هذا العطف والامر هين لانا نختار أولا انه معطوف على مجموع جملة وهو حسبي لـكنا نقدر فى المعطوف مبتدأ بقرينة ذكره سابقا اى وهو نعم الوكيل ومعناه حينئذ

على ماهو المشهور وسيأتيك ان شاء الله تعالى انه الحق وهو مقول في شأنه نعم الوكيل فيكون جملة أسمية خبرية متعلق خبرها جملة فعلية انشائية ولا شبهة في صحة عطفها على الجملة الاسمية الخبرية السابقة انتهى وحاصله اختيار ان المعطوف عليه مجموع وهو حسبي لكن يلاحظ المخصوص الذي ذكر الشارح انه محذوف على هذا الاحتمال مبتدأ في الجملة المعطوفة ولا يكون كذلك الا اذا جعل المخصوص مبتدأ مخبراً عنه بجملة نعم الوكيل لاما اذا جعل بدلا من الفاعل كما هو ظاهر ولاما اذا جعل مبتدأ محذوف الخبر أو العكس فانه لا يكون مبتدأ في المعطوف فانه على الاخير خبر وعلى ما قبله من جملة أخرى والداعي الى اعتبار المخصوص مبتدأ في المعطوف ان يكون المعطوف حينئذ جملة اسمية مثل المعطوف عليه ليتحقق تناسب المتعاطفين فقوله بقرينة المعطوف عليه مرتبط بكون المقدر مبتدأ وسواء في هذا تقديره مبتدأ مقدما أو مؤخراً والتقدير على الاحتمالين أي وهو نعم الوكيل إما كون المقدر هذا على الاول فواضح وأما على الثاني فلان قولك ولم الوكيل هو اذا لاحظت الضمير مبتدأ مؤخراً يكون رتبته التقديم قال فاذا أردت النطق به بحسب أصله قلت وهو نعم الوكيل فقول السيد أي هو نعم الوكيل واف بالاحتمالين خلافا لما توهمه المحشي فتقرير كلامه على هذا الوجه أولى وأيضا على تقرير المحشي يكون قوله بقرينة الخ مرتبطا بمحذوف أي ويكون مقدما بقرينة الخ وهو بعيد وبالجملة فالمبتدأ المقدر هو المخصوص لا مبتدأ آخر وتقديره مؤخراً اتفاق ومقدما مختار السكاكي وكثير من المحققين فلا يتوجه ما اعترض به المحشي المدقق من ان هذا المقدر أنما يحتاج اليه اذا لوحظ المخصوص المؤخر خبر مبتدأ محذوف لا مبتدأ والجملة قبله خبر فانه مبني على مذهب الجمهور من وجوب تأخر المخصوص وتوهم ان المقدر غير المخصوص ولبعض الناظرين هنا أوهام أحببنا الاعراض عنها (قوله من ان المخصوص مقدم عليه) أي على الفاعل

وعند الجمهور زيد المذكور دليل على المخصوص المحذوف لا نفس المخصوص لانه مؤخر دائما والتقدير زيد نعم الرجل زيد فحذف المخصوص الذى هو زيد الثاني لدلالة زيد الاول عليه والمختار مذهب السكاكي ومن معه لجزالته وقلة مؤونته

ما صرح به صاحب المفتاح وغيره من أن المخصوص مقدم عليه واما مؤخرا أي نعم الوكيل هو ويكون المخصوص المؤخر مبتدأ على مذهب من يجعله مبتدأ وانما لم يتعرض السيد السند لهذا الاحتمال لانه لايتم على مذهب من يجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف بخلاف الاحتمال الاول اذ لا خلاف في أنه اذا كان مقدما فهو متعين للابتداء ولايخفى عليك انه بعد تقدير للمبتدأ لولم يؤول

(قوله وانما لم يتعرض الخ) علمت مافيه وقوله لايتم على مذهب الخ وكذا على مذهب من يجعله مبتدأ محذوف الخبر أو بدلا من الفاعل وقوله اذ لا خلاف في انه الخ أي لا خلاف بين من يقول بجواز التقديم أولا خلاف بين الكل في تعين الابتدائية على تقدير أن يكون مقدما وان كان الجمهور لا يجيزون التقديم بالفعل (قوله ولا يخفي عليك انه الخ) محصله انهم اختلفوا في الانشاء اذا وقع خبراً مثل زيد اضرب به فالجمهور وقال السيد انه الحق على انه بتأويل مقول فيه أو نحوه واختار بعض المحققين عدم الحاجة الى التأويل وعليه الشارح فعلى هذا الجواب إما أن يرتكب التأويل كما هو رأى الجمهور ففيه ما سيأتي وإما أن لا يؤول فالمحذور باق اذ الجملة حينئذ انشائية وهو توسعة في كلام السيد يتحملها عبارة الخيالي والا فقد علمت من عبارة السيد التصريح باعتبار التأويل ووجه انشائية الجملة على هذا انه لم يقصد منها الدلالة على نسبة حاكية لاخرى بحيث تطابقها أولا تطابقها بل المقصود تعظيم الممدوح وحقيقته انك تعتقد اتصاف الممدوح بصفة جميلة غير ان هذا الاعتقاد لا يترتب عليه الغرض المقصود منه أعني تعظيم الممدوح الا اذا أجريته على لسانك أو شيء من جوارحك فاذا قلت زيد كريم ليس الغرض منه افادة المخاطب فائدة الخبر أو لازمها لانه ربما كان ذلك متحققا لديه وأنما المقصود ان يظهر عليك اعتقادك انه كريم فتكون معظماً وان كان هناك نسبة لها خارج تطابقه أولا تطابقه واذا قلت اضرب زيداً فمدلوله وان كان الطلب النفسي القائم بنفس المتكلم وهو يتحقق أولا ثم يأتي اللفظ على طبقه الا انه لما كان الغرض من ذلك الطلب النفسي اعنى امتثال المأمور لا يتحقق الا اذا ظهر ذلك الطلب النفسي على اللسان بحيث لو لم تقل اضرب لا تعد طالباً جيء باللفظ لذلك الغرض لا لتفهيم المخاطب ذلك الامر النفسي وان كان الامتثال موقوفا عليه وكذا مثل قولها رب أني وضعتها أنثى معناه الانشائي التحزن القائم بنفسها اللازم لتخلف ما كانت ترجوه من وضع الذكر الا ان هذا التحزن في مقام الاستعطاف لما لم يترتب عليه الغرض المطلوب أعني العطف الا

بظهوره عليها جيء باللفظ ليظهر عليها ذلك التحزن فيكون ادعي الى عطف المخاطب عليها وان كان له علم بذلك المعنى النفساني وكذا رب أني وهن العظم مني معناه الانشائي الضعف القائم بذات المتكلم لكن قصد ظهوره على اللسان لغرض الاستعطاف وكذا التمني والترجي معناها أمر قائم بالنفس لكن يقصد ظهوره للغرض المقصود ترتبه عليه بحسب مايدعو اليه المقام كالتأسف في مثل قوله ليت الشباب يعود يوما ومن هذا ينكشف ان المعاني الانشائية أمور قائمة بنفس المتكلم وذاته إما قياماً أصلياً كقيام العرض بالجوهر أو قياما ظلياً وانها تتحقق أولا ثم يؤتي بالالفاظ على طبقها الا ان الغرض منها لا يتحقق الا بظهور تلك المعاني على اللسان فالغرض من الفاظ الانشاء هو ذلك الوجود اللفظي فلذا قيل ان الانشاء ما يتحقق مدلوله باللفظ به والا فظاهر ان اضرب مثلا لا يتحقق مدلوله اعني الطلب النفسي بالتلفظ به بل التلفظ به تابع له بخلاف الخبر فان المقصود منه اعلام المخاطب وان يحصل له التصديق بالنسبة فدلوله تلك النسبة من حيث يقصد حصول التصديق بها للمخاطب وهي بهذا الاعتبار لا تتوقف على اللفظ لامكان ان تحصل للمخاطب من طريق آخر كالبداهة أو الاحساس وهو معنى قولهم ما يتحقق مدلوله بدون اللفظ به فظهر لك الفرق بينهما وان الجمل التي يقصد بها الثناء لا يصح اعتبارها اخبارية مثل جملة الحمد لله وان قولك زيد اضربه اذا لم يعتبر تأويل الخبر انشاء قطعاً كيف ولا فرق بين قولك اضرب زيداً وزيد اضربه فان قولك اضرب ونحوه من الافعال الانشائية المتعدية معتبر في مفهومها نسبتان النسبة الى الفاعل والنسبة الى المفعول والنسبة الثانية نسبة تقييدية لا يتصف باعتبارها بخبر ولا انشاء وانما هو انشاء باعتبار الاولى فاذا قلت زيد اضربه فلم يحدث فيه سوى انك حولت النسبة الثانية من كونها تقييدية الى كونها تامة فكيف يخرج الكلام بمجرد هذا الى الخبرية وليس (٨٧) الكلام في كون زيد مطلوبا ضربه

نعم الوكيل يقول في حقه ذلك يكون الجملة أيضاً انشائية اذ الجملة الاسمية التي خبرها انشاء انشائية كما ان الجملة التي خبرها فعل فعلية بحسب المعنى كيف لا ولا فرق بين نعم الرجل زيد وزيد نعم الرجل في أن مدلول كل منهما نسبة غير محتملة للصدق والكذب وبعد التأويل لايكون المعطوف جملة نعم الوكيل بل جملة متعلقة خبرها نعم الوكيل واعتراض الشارح انما هو في عطف نعم الوكيل على انه بعد التأويل يفوت انشاء المدح العام الذي وضع افعال المدح لانشائه بل يصير

أعني المعنى اللازم لتعلق الضرب به في قولك اضرب زيداً فان هذا اخباري قطعاً كما ان لتعلق الفعل بفاعله لازم وهو كونه مطلوبا منه الفعل وانه لافرق بين نعم الرجل زيد وزيد نعم الرجل الا في الصورة اذ المقصود بكل مدح زيد على جهة العموم والخصوص وهو انما يتحقق بأن يظهر اعتقادك اتصافه واتصاف جنسه بالصفات العظيمة على اللسان وليس القصد الى افهام المخاطب نسبة تعتبر حكاية لاخرى وبهذا يسقط تشكيكات الناظرين (قوله كما ان الجملة التي الخ) بيانه ان الجملة الفعلية ماقصد فيها نسبة الفعل الى فاعله على جهة الثبوت أو الانتفاء وسواء في هذا تقدم الفاعل أو تأخر فقولك يقوم زيد وزيد يقوم مفهومهما واحد عند أهل المعاني نعم يتقدم الفاعل لامر لفظي كما في نحو من قام اذ أصله أقام زيد ام عمرو أم بكر الخ اختصرت هذه الذوات وعبر منها بكلمة من الدالة عليها اجمالا ولتضمنها معنى الاستفهام وجب تصدرها أو معنوي كزيد يقوم لتأكيد النسبة بتكرر الاسناد وتفصيل المبحث في أوائل بحث المسند وقوله بحسب المعنى تنازعه قوله انشائية وقوله فعلية وأما مفهوم الجملة الاسمية فهو الحكم بالاتحاد بين الطرفين (قوله واعتراض الشارح انما الخ) محصله ان معنى اعتراض الشارح استشكال نفس عطف نعم الوكيل على هو حسبي أو حسبي بعد فرضه وانه لاصحة لهذا التركيب الا بالتأويل والخروج عن هذا الغرض فهو قائل بصحته عند الخروج عن هذا الغرض ومن رد على الشارح فهم ان معنى اعتراضه انه لاصحة لهذا التركيب لانه يلزم عطف الانشاء على الخبر فرد عليه بأنه غير لازم لوجود التأويلات المصححة للتركيب الدافعة للعطف الممنوع وبتقرير كلامه على هذا الوجه لا يرد ما قيل نختار هذا ونقول الجواب عن شيء قد يكون بتقرير ذلك الشيء وابداء شيء آخر وقد يكون بتغيير ذلك الشيء وهاهنا من الثاني فمن حيث الظاهر المعطوف هو جملة نعم الوكيل فيرد الاعتراض ومن حيث الحقيقة هو جملة هو مقول فلا اعتراض (قوله على انه بعد التأويل الخ) قيل لانسلم الفوات لجواز قصده من مقول فيه الخ بكناية به عنه أو في ضمن قصد لفظ نعم الوكيل كأفضل ما قلته أنا والنبيون من قبلي لا إله الا الله فانه كلام النبوة يحل بمعالي المعاني وفيه انه حيث قصد

بقول فيه أنشاء المدح كان الخبر في الجملة الاسمية المقدرة انشاء فتكون انشائية فيعود المحذور ويخلوا التقدير عن الفائدة وقوله المدح العام قيل يعنى من غير تعيين خصلة على مافي شرح التلخيص للشارح رحمه الله تعالى والاولى ان يراد مدح الجنس ولبعض الناظرين مالا ينبغي الالتفات اليه (قوله يعنى ثم قال بعض الفضلاء الخ) انما أورد كلة التراخي لان بين هذا القول من بعض الفضلاء وبين رده السابق كلام آخر حاصله منع الاحتياج الى تضمين حسبي معنى يحسبني وعبارته بعد ما تقدم نقله عنه ونختار ثانياً انه معطوف على حسبي ولا حاجة الى اعتبار تضمنه معنى يحسبني ويكفيني فان الجمل التى لها محل من الاعراب واقعة فى موقع المفردات ويجوز عطفها على المفردات وعكسه ويحسن اذا روعي في التفنن نكتة كما في قوله تعالى ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجيها فى الدنيا والآخرة ومن المقربين ويكلم الناس فى المهد وكهلا فان وجيها ومن المقربين ويكلم الناس أحوال من كلة كما صرح به فى الكشاف وقد عطف بعضها على بعض وعدل في التكلم الى صيغة الفعل تنبيها على تجدده فهاهنا عدل الى الجملة الفعلية الدالة على المدح العام مبالغة فيه وأما قول الشارح انه من عطف الانشاء على الاخبار فجوابه ان ذلك جائز فى الجمل التى لها محل من الاعراب نص عليه العلامة الكشاف فى سورة نوح ومثله بقولك قال زيد نودي للصلاة وصل في المسجد وكفاك حجة قاطعة على جوازه آية وقالوا حسبنا الله الخ ما نقله الخيالي واعترضه المحشي أولا بانه لم يوجد التصريح بالجواز فى الكتب المتداولة بل في شرح التسهيل لابن مالك في بحث المفعول معه خلاف ذلك حيث قال لا يعطف جملة خبرية على استفهامية مع استقلال كل منهما فلان لا يجوز ذلك مع عدم الاستقلال أولى ووجه الاولوية ان الخبر والانشاء متباينان فلا يجوز الجمع بينهما بنحو الواو اذا لم يفد نحو الواو التشريك فى الاعراب بان لم يكن للجملة الاولى محل فكيف يجوز اذا أفاد التشريك في الاعراب لانه اذا امتنع الجمع غير المؤثر فالجمع المؤثر أولى وثانيا بان عبارة الكشاف التى استند اليها شاهد عليه لاله ولا نص فيها وأطال فى بيان ذلك * وبالجملة فكلام بعض الفضلاء فيه الجوب من جهتين جهة عدم اعتبار تأويل حسبي بيحسبني وجهة اعتباره الا انه لما كان المبنى فيهما واحد وهو ان الجملة التي لا محل لها في معنى المفرد اقتصر الخيالي على الجواب بناه على التأويل مراعاة لكلام الشارح فى تقرير الاشكال وسيشير المحشى الى هذا فتأمل (قوله قلت الوجه ان الخ) محصله ان الخبرية والانشائية من العوارض الخاصة بالكلام من حيث انه كلام لا من حيث انه لفظ اذ معناها احتمال الصدق والكذب وعدمه مما شأنه احتمالهما والذى يصح اتصافه بهما النسبة التامة المقصودة بالذات بخلاف المفردات والنسب التقييدية وكل نسبة غير تامة كما بين في محله وظاهر ان الجمل التي لا محل لها نسبها غير تامة ولذا لم تعتبر كلاما فلا تتصف على التحقيق بالخبرية والانشائية ووصفها بهما انما هو باعتبار الصورة نظراً لتهيئها القريب لان تكون كلاما نظير اعتبار المناطقة أطراف الشرطية قضايا وحيث ان اتصافها بهما ظاهرى فلا التفات اليهما فى مقام العطف اذا العمدة فيه النظر الى جانب المعنى فكمال الانقطاع بينهما انما هو باعتبار الصورة لا باعتبار التحقيق وأنت بعد هذا لا ترتاب فى ان الحق ما ذكره السيد السند من جواز اختلاف المتعاطفين انشاء وخبراً فيما له محل من الاعراب كما انه لا ريبة في جواز عطف الجملة على المفرد فى نحو زيد جاهل وأبوه عالم ولذا لم يلتفت المحشى هنا الى ما اعترض به على السيد في حواشى المطول وتقدم نقله وقوله ومن هذا تبين

لاخبار المدح الخاص وهو انه مقول فى حقه نعم الوكيل (قوله وأيضاً يجوز الخ) يعني ثم قال بعض الفضلاء في رد الشارح بانه يجوز عطف نعم الوكيل على حسبي باعتبار تضمنه معني يحسبني لانه وان كان اخباراً لكن له محل من الاعراب لوقوعه خبرا لهو ويجوز عطف الانشاء على الاخبار الذي له محل من الاعراب فان قلت الموجب لمنع العطف كمال الانقطاع وهو باق في صورة يكون للاخبار محل من الاعراب فما الوجه في جوازه قلت الوجه ان الجمل التى لها محل من الاعراب واقعة موقع المفردات لان نسبها ليست مقصودة بالذات فلا التفات الى اختلافها بالانشائية والاخبارية بل الجمل حينئذ في حكم المفردات التي وقعت موقعها فيجوز عطف تلك الجمل بعضها على بعض كالمفردات ومن هذا تبين وجه جواز عطف الجمل التى لها محل من الاعراب على المفرد وبالعكس فحينئذ يجوز عطف جملة نعم الوكيل على حسبي بلا تأويله بيحسبني لانها جملة لها محل من الاعراب صرح به السيد السند في حاشية المطول هذا وقد ذكر الشيخ الرضي ان نعم الرجل بمعنى المفرد وتقديره

ي من الوجه الذي ذكرناه لصحة عطف الانشاء على الاخبار وهو كونها واقعة موقع المفردات وفي حكمها فلا التفات الى اختلاف نسبتها بالاخبارية والانشائية وقوله صرح به السيد أي بالمذكور من جواز العطف ووجهه أيضاً كما يظهر من عبارته المنقولة وقوله بمعني المفرد يعني انه ليس بجملة حتى باعتبار الصورة فلا يكون هناك مساغ لدعوى اختلاف المتعاطفين بالانشائية والخبرية اذ نعم الرجل على هذا من المركب التوصيفي قال الرضي معني نعم الرجل زيد زيد رجل جيد وذلك لسلب الزمان والحدوث منه فصار نعم كانه صفة مشبهة والتركيب كجرد قطيفة انتهى وقوله لا اشكال في عطفه على حسبي ولو أحببت عطفه على جملة وهو حسبي لاحظت ارتباطه بالمخصوص بالمدح المحذوف ليكون المجموع جملة (قوله أي يدل على ان عطف الخ) تفسير لضمير عليه واشارة الى ان المدعي عام ولذا احتاج الى تعميم الاستدلال بقوله وليس هذا مختصاً الخ (قوله لم لايجوز ان يكون مجموع الخ) قيل وهو الانصاف والآية محتاجة الى أحد التأويلين الذين أشار اليهما أولا اذ الوارد في الالسن وفي بعض الادعية مثل حسبنا الله ونعم الوكيل وفي الحديث الشريف آخر ما تكلم به ابراهيم حين ألقي في النار حسبي الله ونعم الوكيل فهذا وأمثاله يقتضي كون الواو في الآية من المحكي والله أعلم (قوله ولا يجوز ان يكون من الخ) مبني على ماجرى عليه الخيالي من ان معنى قوله قطعا يقينا وسيأتي حمله على معني آخر يندفع به اعتراض المحشي وقوله الا بتأويل بعيد استثناء من قوله اذ يلزم عطف الانشاء على الاخبار وقوله وهو ان يقال الخ فيكون الواو حينئذ من المحكي ويصح العطف لانه يكون من عطف جملة خبرية متعلقها جملة انشائية على جملة خبرية أيضا ويكون المحكي مجموع حسبنا الله وقلنا نعم الوكيل وقوله ومثل هذا التقدير الخ

رجل جيد فحينئذ لا اشكال في عطفه على حسبي (قوله ويدل عليه قطعاً) أي يدل على ان عطف الانشاء على الاخبار الذي له محل من الاعراب جائز قوله تعالى (وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل) فان نعم الوكيل معطوف على حسبنا الله وهو اخبار له محل من الاعراب لانه مقول قالوا (قوله لان هذه الواو من الحكاية لامن المحكي الخ) دفع لتوهم انه لم لا يجوز أن يكون مجموع الجملتين مقول قالوا بثبوت الواو بينهما بأن يكون المقول على سبيل الحكاية حسبنا الله ونعم الوكيل فلا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب ووجه الدفع ان الواو من الحكاية أي من كلام الحاكي أي قالوا حسبنا الله وقالوا نعم الوكيل ولا يجوز أن يكون من الكلام المحكي لانه لا يصح العطف حينئذ اذ يلزم عطف الانشاء على الاخبار فيما لا محل له من الاعراب الا بتأويل بعيد وهو ان يقال تقديره وقلنا نعم الوكيل ومثل هذا التقدير لايلتفت اليه لعدم انسياق الذهن اليه ولا قرينة دالة عليه مع انه لا مناسبة بين مفهومي الجملتين على وجه يحسن العطف بالواو (قوله وليس هذا مختصاً بما بعد القول) حتى يتوهم ان الجواز المذكور فيما اذا كان بعد القول

 بيان لبعد التأويل وحاصله انه بعيد من جهة اللفظ ومن جهة المعنى أما الاول فلعدم انسياق الذهن اليه بسبب عدم دلالة القرينة أو ليس في الكلام مايدل على تقدير قلنا بخلاف تقدير المبتدأ الآتي في كلام المحشي فان القرينة عليه ذكره في جانب المعطوف عليه فقوله ولا القرينة عطف علة وأما الثاني فلانه وان كان بين مفهومي الجملتين مناسبة وجامعا من حيث ان الاولى اخبار بأن الله أنعم عليهم بالكفاية والثانية بانهم حمدوه بهذا القول والنعمة سبب الحمد والسبب والمسبب من المتضايفين فبين الجملتين تقابل التضايف وهو مناسبة معتبرة عندهم الا انها لم تكن على وجه يحسن العطف معه بالواو اذ الجامع بين الجملتين يجب ان يكون باعتبار المسند اليهما والمسندين جميعا والجملة الثانية مغايرة للاولى في الطرفين معا مغايرة لا تظهر معها المناسبة بخلاف المناسبة على تقدير المبتدأ الآتي فانها على وجه يحسن معه العطف بالواو اذ المسند اليه متحد في الجملتين وكل من المسندين فيهما صفة له تعالى بينهما لزوم وبتقرير المقام على هذا الوجه يسقط ما اعترض به المحشي المدقق وغيره فتثبت (قوله حتى يتوهم ان الجواز الخ) قال مولانا خالد وجه توهم هذا الاختصاص ان الجملتين المختلفتين خبراً وانشاء اذا وقعتا في حيز القول لم يرد بهما الا الالفاظ والنسبة الكائنة بين أجزائهما ليست مقصودة أصلا فتنكسر سورة الاختلاف ويتبدل الانقطاع بالائتلاف بخلاف ما اذا كانتا خبرين مثلا فان النسبة بين أجزائهما مقصودة قطعا لكن لا بالذات ومجرد تبعيتها قصداً لا يوجب جواز العطف ومن ثمة ادعي بعضهم الاختصاص السابق وقال المثال المذكور مصنوع وورود ممنوع ولئن سلم فؤول

الا ان دعواه غير مسموعة ومناقشته في المثال مدفوعة كما لا يخفى من تحرير المحشي آنفا وسالفا انتهى (**قوله لان مصحح العطف هو الخ**) افاد به ان مبنى الاستدلال بالآية على عدم اختصاص العطف بما بعد القول وهو متفرع على عموم مناط جواز العطف المذكور فذكر المثال في المقام انما هو بمجرد ائتناس وتوضيح للمناط فلا يضرنا عدم سماعه ولا يتوجه ما قيل ان هذا المثال اما مصنوع أو ثابت من الفصحاء وعلى الاول لا يصح الاستدلال به على المطلوب وعلى الثاني لاحاجة الى الاستدلال بالآية وبيان العموم به (**قوله إما مؤخراً ليناسب الخ**) اعلم أن السيد ادعى قطعية دلالة الآية على جواز اختلاف المتعاطفين خبراً وانشاء فيما له محل بناء على ان الواو من الحكاية نظراً لعدم صحة اعتبارها من المحكي حيث يلزم عليه اعتبار التأويل البعيد لفظا ومعني والخيالي منع هذا اللزوم بجواز أن يعتبر تأويل غير بعيد على تقدير ان تكون من المحكي بأن يقدر مبتدأ في المعطوف ولا بعد فيه من جهة المعنى كما هو واضح ولا من جهة اللفظ اذ القرينة أعنى ذكره في جانب المعطوف عليه ومجيء حذفه في الاستعمال دالة عليه فينساق اليه الذهن وسواء قدر مؤخراً أو مقدما أما الاول ففيه زيادة عن كونه المشهور في تقدير المخصوص بالمدح مناسبة المعطوف عليه اذ حسبنا فيه يجوز ان يكون خبراً مقدما بأن نجعل اضافته لفظية بأن يكون الحسب بمعنى المحسب اسم فاعل بمعني الحال أو الاستقبال بل هو المتبادر لقوله (ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم الخ) اذ المعنى والله أعلم الله يكفينا ضرر هذا الجمع ولظهوره اقتصر عليه الخيالي كما هو قضية قوله أو عطفه على الخبر المقدم وانما كان اعتباره خبراً مقدما مبنيا على اعتبار لفظية الاضافة اذ لو اعتبرت معنوية بأن أريد من الحسب معني المضي أو الاستمرار وجب ان يكون مبتدأ خبره لفظ الجلالة اذ المبتدأ والخبر اذا كانا معرفتين ولم تعين القرينة ماهو المبتدأ والخبر وجب تقديم المبتدأ كزيد أخوك وكما هنا فانه يصح ان يكون الفرض الاخبار بأن الكافي هو الله كما في قوله فان حسبك الله فلفظ الجلالة على هذا يكون خبراً لا فاعلا بالوصف

ولان مصحح العطف هو انه اذا كان للجملة محل من الاعراب فيكون بمنزلة المفرد الذي وقعت في موقعه هو مشترك في جميع المواد وليس مختصاً بما بعد القول على مايشهد به حسن قولنا زيد أبوه عالم وما أجهله فان جملة وما أجهله لانشاء التعجب عطفت على أبوه عالم وهي خبرية (**قوله ويرد عليه**) أي على ماقاله بعض الفضلاء من أن الآية دالة على جواز العطف المذكور قطعاً انه يجوز أن يكون الواو من المقول المحكي ويكون مدخول الواو معطوفا على ماقبله بتقدير المبتدأ اما مؤخراً ليناسب المعطوف عليه فان حسبنا خبر والله مبتدأ لان الحسب بمعنى المحسب واضافته الى ضمير المتكلم لفظية والا فالمبتدأ والخبر اذا كانا معرفتين يجب تقديم

أغنى عن الخبر حتى يقال شرطه تقدم نفي أو استفهام وأيضا الوصف بمعنى المضي أو الاستمرار لا يرفع كما لا ينصب وأما الثاني فهو وان كان خلاف المشهور الا ان الداعي لارتكابه قرب مرجع الضمير ثم لو اعتبرت معنوية الاضافة وقدر المبتدأ مؤخراً فلكونه المشهور أو مقدما فلقرب المرجع مع مناسبة المعطوف عليه ولم يتعرض له لكونه خلاف مادرج عليه الخيالي وبهذا التقرير يسقط ما أطال به مولانا خالد قال فيه أمور الاول ان اضافة اسم الفاعل مثلا انما تكون لفظية اذا لم يكن بمعنى الماضي أو الاستمرار كما هنا والثاني ان وجوب تقديم المبتدأ في الصورة المذكورة عند عدم قرينة تعينه والا جاز تأخيره كما في أبو حنيفة أبو يوسف وبنونا بنوا أبنائنا ولعاب الافاعي القاتلات لعابه وكما هنا اذ المقصود الحكم عليه تعالى بأنه كان لا على الكافي بأنه هو كما لا يخفى على ذوى الفكرة السليمة والثالث ان قوله في كلام البلغاء ليس في محله اذ لافرق عند البلغاء وغيرهم في وجوب التقديم بلا قرينة وعدمه بها والرابع يجوز كون حسبنا خبراً مقدما معرفة لما حررته فالصواب التمسك به لا يكون الاضافة لفظية انتهى أما الاول فلا دليل على وجوب ان يكون حسب بمعنى الماضي أو الاستمرار بل يجوز ان يكون بمعنى الاستقبال وهو الظاهر والمقام مقام المنع يكفي فيه الجواز وأما الثاني فلما علمت من ان المقام لا يأبى الحكم على الكافي بانه الله كما في ان حسبك الله وبه يندفع الرابع وسقوط الثالث غني عن البيان ويسقط أيضا ما ادعاه بعضهم من ان حسب لو كان بمعنى الاستمرار فيفسد التركيب لعدم صحة اعتبار حسبنا خبراً مقدما لكونه معرفة اذ اضافته معنوية حينئذ ولا مبتدأ لعدم تقدم نفي أو استفهام وأيضا الوصف بمعني الاستمرار لا يعمل انتهي فان مبناه توهم ان لفظ الجلالة اذا اعتبر حسب مبتدأ يكون فاعلا وليس بلازم

(قوله بقرينة ذكره الخ) متعلق بتقدير المبتدأ ودليل على أصل التقدير بدون ملاحظة كون المقدر مقدما أو مؤخراً بعد التوجيه لكونه مؤخراً وعلى قياسه (قوله مع ما سبق) أي بقرينة ذكره الخ (قوله وبما ذكرنا) أى من انه اذا قدر مؤخراً يجعل مبتدأ خبره جملة نعم الوكيل كما هو صريح كلام الخيالي اذ لا يكون مبتدأ فى المعطوف الا حينئذ لا ما اذا جعل بدلا أو مبتدأ محذوف الخبر أو العكس والمقام للمنع يكفيه الجري علي بعض الاقوال ومن انه اذا قدم يكون الداعي له وان كان خلاف المشهور رعاية قرب المرجع وقوله الفاضل المحشي هو كمال الدين الاسود وحاصل قوله انه اذا قدر المخصوص مؤخراً لزوم المحذور من عطف الانشاء على الخبر فيما لا محل له من غير تأويل اذ المخصوص حينئذ بدل أو مبتدأ محذوف الخبر أو العكس ولو قدر مقدما فهو وان اندفع به المحذور لكنه تأويل بعيد لا يلتفت اليه فى الكلام المعجز اذ المشهور فى المخصوص ان يقدر مؤخراً حتى ذهب الجمهور الى وجوب التأخير فيكون حاله كحال تقدير قلنا وهذا بخلاف تقدير المبتدأ في جملة وهو حسبي الخ فانه يجعل مقدما وهو وان خالف المشهور لكن لداع أعني مناسبة المعطوف عليه وحاصل الدفع انه يقدر مقدما والمسوغ لارتكاب خلاف المشهور متحقق هنا أيضا أعني مراعاة قرب المرجع

ولا فرق بين داع وآخر أو مؤخراً لكن على قول من يقول ان الجملة قبله خبر لا مطلقا وهو كاف فى المنع فيندفع المحذور (قوله يعني يجوز ان لا يكون الواو الخ) قرره بحيث يستفاد منه ان الوجه الثاني لابطال أصل الاستدلال أيضا كالاول كما هو صريح قوله لا من عطف الانشاء على الاخبار فالاحتمالان سواء يبطل بهما الاستدلال باصله وطريقه ولم يبال بظاهر المنقول الآتي من ان الاحتمال الاول لابطال أصل الاستدلال أعني عطف الانشاء على الخبر فيما له محل كما انه ابطال لطريقه كما يقتضيه صدر البحث والثاني لمجرد ابطال الطريق أعني كون الواو من الحكاية لا أصل الاستدلال لانه مع كونه غير موجه اذ هو من باب الدخل فى الطريق ولا يليق بالمناظرة التى لغرض اظهار الصواب موقوف على اعتبار تأويل حسبنا بالجملة ليكون فى الكلام عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل فلا يبطل أصل الاستدلال وهذا التأويل قد علمت انه لا ضرورة اليه حيث كان المعطوف جملة ذات محل فالصواب عدم ارتكاب التأويل فيكون من عطف الجملة على المفرد ويبطل أصل الاستدلال هذا وقرر بعضهم المنقول على خلاف الظاهر حيث قال تقدير المبتدأ يبطل أصل الاستدلال لا طريقه الذي هو كون الواو من الحكاية اذ تقدير المبتدأ يرفع كون العطف المذكور عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب سواء جعل الواو من الحكاية أو من المحكي والمحشى تبعا للخيالى اختار الثانى لانه أدخل فى الرد والا فلا يتوقف ابطال الاستدلال حين تقدير المبتدأ على جعل الواو من المحكي فتقدير المبتدأ لا يبطل الطريق المذكور وقوله وأما العطف فانه يبطل الطريق المذكور أي واذا أبطل الطريق الذي يوصل الى الاستدلال بطل أصل الاستدلال اذ لا طريق هنا سوى كون الواو من الحكاية فابطاله ابطال له وقرره مولانا خالد بان المعطوف على الاحتمال الثاني جملة الثانية لها محل والمعطوف

تقديم المبتدأ على الخبر فى كلام البلغاء بقرينة ذكره فى المعطوف عليه ومجيء حذفه فى الاستعمال، وانتقال الذهن اليه واما مقدما رعاية لقرب المرجع مع ما سبق وبما ذكرنا اندفع ما قاله الفاضل المحشى من أن تقدير المبتدأ مقدماً تأويل بعيد اذ المشهور تقدير المخصوص بالمدح مؤخراً وعلى هذا يكون من قبيل عطف الانشاء على الاخبار وأما تقدير المبتدأ فى قوله وهو حسبي ونعم الوكيل فليس ببعيد لان المبتدأ مذكور فى المعطوف عليه مقدماً على الخبر بخلاف حسبنا الله اذ لم يذكر فيه اسم الله مبتدأ مقدماً على الخبر لان التأويل المذكور انما يكون بعيداً اذا لم يكن قرب المرجع داعياً الى تقديره مقدماً كما ان تقديمه فى المعطوف عليه قرينة على تقديره في المعطوف مقدماً في فهو حسبي ونعم الوكيل وعلى تقدير التأخير لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار على أحد المذهبين وهو ان يكون المخصوص المقدر مبتدأ وهذا القدر كاف لنفى قطعية دلالته (قوله أو عطفه الخ) يعنى يجوز أن لا يكون الواو من الحكاية ويكون نعم الوكيل معطوفا على حسبنا الذى هو خبر مقدم على المبتدأ فيكون من عطف الجملة التى لها محل من الاعراب لانه حينئذ يكون خبراً عطفاً على المفرد والسيد السند قدس سره يجوز عطف الجملة على المفرد اذا كان لها محل من الاعراب على ما صرح به فى حاشيته على شرح التلخيص لا من عطف الانشاء على الاخبار هذا ثم بعد

عليه مفردان لم لؤوله وجملة خبرية ان أولناه فيكون الاول لابطال أصل الاستدلال قطعا بخلاف الثاني فانه يحتمله وأنما هو قاطع في ابطال الطريق وكون الثاني محتملا لابطال أصل الاستدلال لايخل بالتقابل بينهما ولا يغيب عنك ان هذا كله تمحل وخلاف التحقيق

(قوله لجواز ان يكون قالوا مقدراً الخ) فائدة التقدير وان لم يتفاوت المعنى بالتقدير وبدونه دفع محذور عطف الانشاء على الاخبار كما وقع لنظير ذلك في العطف على معمولى عاملين مختلفين فسقط ما قيل هنا (قوله أما لو كان معناه الخ) وكذا لو كان معناه ما ذكره المحشي في حواشيه على المطول من ان المراد قطعا بليق بالخطابيات وهو الظهور فان كون الواو من المحكي يستلزم عطف الانشاء على الاخبار فيما لامحل له من الاعراب فيحتاج الى التأويل وعلى تقدير كونه من الحكاية يكون عطف أحد القولين على الآخر اللذين في حكم المفردين من غير تكلف التأويل انتهى فان في دعوى الظهور اعترافا باحتمال غير الظاهر ولم يتبين من كلام الخيالى ظهور ما ذكره من الاحتمالين ثم اعترض المحشي كلام السيد بعد تقريره بما نقلناه قال وفيه انه انما يتم لو ثبت جواز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب بشاهد ولم يثبت فعلى هذا التقدير أيضاً يحتاج الى التأويل بانه معطوف بتقدير قالوا انتهى وأنت خبير مما تقدم من انه الحق اذ الاخبار والانشاء حينئذ بحسب الصورة وشاهده ما ثبت من عطف الجمل على المفردات كما في آية ان الله يبشرك بكلمة الخ فتدبر (قوله بهذه التوجيهات) أي التوجيهين اللذين ذكرهما الخيالى فالجمع لما فوق الواحد وأما التوجيه المذكور في كلامه المبني على تسليم كون الواو من الحكاية فلا يجري في وهو حسبي ونعم الوكيل كالا يخفى (قال ثم ان حسن المثال الخ) (٩٢) ليس الغرض من هذه المناقشة المنازعة في قوله وليس هذا مختصاً بما بعد القول كما توهمه المحشي كمال الدين حيث قال فلا يظهر وجه قوله وليس هذا مختصا بما بعد القول لما علمت من ان المثال مجرد ائتناس وتوضيح للمناط وأنما المقصود دفع ما عسى أن يتمسك بالمثال في جواز عطف الانشاء على الخبر فيما له محل ثم سند المنع ما ذكروه من ان من محسنات الوصل بعد وجود المصحح تناسب الجملتين اسمية وفعلية فلا وجه للتشبث بأذيال البداهة أو الذوق في حسن المثال اذ لاعبرة بهما في اثبات أحوال اللفظ كيف وقد وجد التصريح بعدم جواز مثل هذا المثال وادعى انه مصنوع وما قيل ان الجواز كاف في الغرض فلا يفيد منع الحسن فجوابه ان ماليس بمحسن غير جائز في باب البلاغة ومنع الحسن منظور فيه الى ماصرح به السيد من عدم جريان عطف القصة في نحو هذا المثال باعتبار ذاته فلا يتوجه ماقيل انه لايلائم ما اعتبره من عطف القصة على القصة نعم يقال ان تقدير المبتدأ لايغني عن تأويل في الخبر والتأويل في الخبر يغني عن تقدير المبتدأ ومفيد حسن المثال المذكور ثم اعلم ان المستفاد من كلامهم في توجيه وهو حسبي الخ وجوه منها ان الجملة الثانية عطف على مجموع الاولى بعد اعتبارها انشاء للتوكل أو اعتبارهما قصتين وهذان للخيالى ومنها العطف على حسبي بلا تأويل أو بتأويله بحسبني بناء على جواز عطف الجملة على المفرد وعطف الانشاء على الخبر فيما له محل أو على جملة هو حسبي بتقدير المبتدأ في المعطوف وهذه الثلاثة للسيد الشريف ومنها العطف على حسبي بتقدير مقول في حقه نعم الوكيل وهذا للفاضل العصام أو بتأويل نعم الوكيل بممدوح وكالته أو العطف على الجملة الاولى مراداً منها انشاء الكفاية وهما للكستلى ومنها العطف باعتبار الاصل اذ الشائبة أفعال المدح عارضة ليست باعتبار الوضع الاصلي أو بالبناء على مذهب كثير من النحاة المجوزين لعطف الانشاء على الخبر أو العكس لاعلى مذهب البيانيين المانعين له على ما ذكره الدماميني ومنها كون الواو استئنافية أو اعتراضية في آخر الكلام أو حالية أي مقولا في حق الله تعالى نعم الوكيل فهذه ثلاثة عشر وجهاً والله أعلم

تسليم كون الواو من الحكاية لا يدل على الجواز المذكور قطعاً لجواز أن يكون قالوا مقدرا في المعطوف بقرينة ذكره في المعطوف عليه فيكون من عطف الجملة الفعلية الخبرية على الجملة الفعلية الخبرية نقل عنه أن تقدير المبتدأ يبطل أصل الاستدلال وأما العطف على الخبر المقدم فانه يبطل الطريق المذكور انتهى لانه على الاول لا يكون من عطف الانشا على الاخبار فيما له محل من الاعراب وعلى الثاني لا يكون الواو من الحكاية * واعلم ان ما أورده المحشى أنما يرد لو كان معنى قوله قطعاً يقينيا أما لو كان معناه دلالة تقطع مادة الاعتراض ولو الزاماً فلا لانه لا يمكن للمعترض أن يعترف بهذه التوجيهات اذلو اعترف بها لم يكن لاعتراضه موقع لجريانها في حسبي الله ونعم الوكيل (قوله للحكم معان ثلاثة الخ) يعني قد يطلق الحكم على نفس النسبة الخبرية ايجابية كانت أو سلبية

(قوله وهذا المعنى عرفي) اي عرفي عام وهو مالا يتعين ناقله ضد العرف الخاص الذي يتعين ناقله وانما كان المراد ذلك لانه المراد اذا أطلق ولمقابلتـه بالعرف الخاص أعني اصطلاح المنطقيين (قوله بمعنى ان النسبة واقعـة الخ) لا بمعنى ادروا كما وتصورها باعتبار انها تعلق بين الطرفين بل بمعنى ادراك انها اذا قيست الى نفس الامر فهى واقعة فيها أوليست بواقعة (قوله بطريق الاذعان الخ) لا بطريق التردد أو التوهم أو التخيل بأنها اذا قيست الى نفس الامر هل هى حاصلة فيها أو يتوهم ذلك أو يتخيل (قوله واعلم انه قد حقق الخ) قال المحقق الدواني بعد ان نقل كلاما للشيخ في الشفاء وهو مصرح بأن أجزاء القضية المعقولة ثلاثة وذلك مذهب القدماء اذ عندهم ادراك النسبة الثابتـة بين الموضوع والمحمول هو الحكم وليس مسبوقا عنـدهم بتصور نسبة هى مورد الحكم فان اثبات تلك النسبة من تدقيقات المتأخرين رأوا ان فى صورة الشك قد تصورت النسبة بدون الحكم اذ مالم يتصور النسبة لايحصل الشك وعند ارتفاع الشك ينضم الى الادراكات الحاصلة ادراك آخر كما يشهد به الوجدان لانه يزول ادراك ويحصل ادراك آخر بدله وللمناقشات فيه مجال إذ لا حـد أن يلتزم أن المدرك فى صورة الشك هو بعينـه المدرك في صورة الحكم أعـني الوقوع واللاوقوع والتفاوت في الادراك فانه يدرك فى الاول بادراك غـير إذعاني وفى الثانى بالادراك الاذعانى وفي أبي الفتح النزاع بين الفريقين ليس فى مجرد اثبات النسبة التي هى مورد الحكم ويقال لها النسبة بين بين وعدم اثباتها بل فى أمر آخر وهو معنى النسبة التى يتعلق بها الادراك الحكمي وهى الوقوع واللاوقوع فانهما على رأى القدماء صفتان للمحمول ومعناهما اتحاد المحمول مع الموضوع وعدم اتحاده معه فمعنى (٩٣) قولك زيد قائم ان مفهوم القائم متحد مع زيد ومعنى قولك زيد ليس بقائم انه ليس يتحد معه وعلى رأى المتأخرين صفتان للنسبة بين بين وهي عبارة عن اتحاد المحمول مع الموضوع ومناهما المطابقة لما في نفس الامر وعدمها فمعنى المثال

وهذا المعنى عرفي وقد يطلق على ادراك تلك النسبة بمعنى ان النسبة واقعة أوليست بواقعة يعنى ادروا كما بطريق الاذعان والقبول وهذا مصطلح المنطقيين * واعلم انه قد حقق ان النسبة الواقعة بين زيد وقائم هو الوقوع بعينه أو اللاوقوع كذلك وليس ههنا نسبة أخرى هي مورد الايجاب والسلب وانه قـد يتصور هذه النسبة فى نفسها من غير اعتبار حصولها أولا حصولها فى نفس الامر بل باعتبار أنها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت والانتفاء ويسمى نسبة حكمية ومورد الايجاب والسلب ونسبة ثبوتية أيضاً نسبة العام الى الخاص أعنى الثبوت لانه المتصور أولا وقد تسمى سلبية أيضاً اذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد يتصور باعتبار حصولها أولا حصولها فى نفس الامر فان تردد فهو الشك وان أذعن بحصولها أولا حصولها فهو التصديق المسمى بالحكم بالمعنى الثاني عنـد المنطقيين فالنسبة الثبوتية تتعلق بها علوم ثلاثة اثنان

المذكوران اتحاد القائم مع زيد مطابقته لما فى نفس الامر ومعـنى الثانى انه ليس مطابقا له وأنت اذا تأملت ورجعت الى وجـدانك علمت انه ليس فى القضية بعد تصور الطرفين الا ادراك نسبة واحدة هي نسبة المحمول الى الموضوع بمعنى اتحاده معه أو عدم اتحاده معه على وجـه الاذعان لا أظنك فى مرية من ذلك قال السـيد الزاهد والحق ان تعدد النسبة لا يشهد به الوجـدان ولا يقتضيه البرهان بل الوجدان حاكم بنفيه والبرهان قائم على بطلانه ألا ترى أن الحكاية عن أمر واقعي يحصل بالنسبة الحملية لا مدخل فيها للنسبة الاخرى ولو كانت ههنا نسـبة أخرى هى مورد الوقوع أو اللاوقوع على ما زعموه لـكانت مستقلة بالمفهومية وهو غير معقول انتهى وأنت بعد هذا تعلم ان ما قيل على قول المحشي وليس هناك نسبة أخرى الخ ان وجود النسبة التي هي مورد الايجاب والسلب مما لا ينكره أحد وليس فيه نزاع وانما النزاع فى كونها جزأ من القضية على اختلاف المتقدمين والمتأخرين انتهى غير صحيح (قوله هي مورد الايجاب والسلب) أي الوقوع واللاوقوع وأما الايجاب والسلب فيما سيأتى من قوله ومورد الايجاب والسلب فالمراد منهما الايقاع والانتزاع فقد استعملهما بكلا الاطلاقين (قوله وانه قد يتصور) يحتمل العطف على انه قد حقق وعلى ان النسبة الواقعـة (قوله نسبة حكمية) لـكونها مورداً للحكم بالمعنى الثانى (قوله لانه المتصور أولا) دفع لما يقال ان هذا الوجه أعنى نسبة العام الى الخاص جار فى تسمية مطلق النسبة المذكورة بالسلبية أيضاً فلم لم يسموا مطلق النسبة بالسلبية كما سموه بالثبوتية (قوله اذا اعتبر انتفاء الثبوت) يعنى ان التسمية بالسلب خاصـة بالشق الثاني من النسبة المذكورة وليس لمطلقها كالتسمية بالاسماء الثلاثة السابقة وأما الاسم الخاص بالشق الاول فلفظ النسبة الايجابية ولفظ النسبة الثبوتية أيضاً اذا وقع فى مقابلة السلبية

(قوله أحدهما) هو تصورها في حد ذاتها من غير اعتبار حصولها ولا حصولها في نفس الامر وقوله والثاني هو تصورها باعتبار حصولها أولاحصولها في نفس الامر لكن بطريق التردد في ذلك لا بطريق الاذعان به الذي هو التصديق (قوله فقدظهر ان المعنى الخ) ظهور عدم كون المعنى الاول من المعاني الثلاثة التي ذكرها الخيالي للحكم أمراً مغايراً للوقوع واللاوقوع من حصر النسبة التي بين زيد والقائم في الوقوع واللاوقوع وظهور ان النسبة هي التعلق من قوله بل باعتبار انها تعلق بين الطرفين وظهور ان الايجاب والسلب الوقوع واللاوقوع من قوله تعلق الثبوت أو الانتفاء اذ ظاهر ان الثبوت هو الوقوع والانتفاء هو اللاوقوع وظهور كون ذلك التعلق مورد الايجاب والسلب من قوله ويسمي نسبة حكمية ومورد الايجاب والسلب (قوله كما فهمه المحشي المدقق الخ) عبارته بعد ان شرح كلام الخيالي وقد يطلق الحكم على نفس الوقوع وقد يطلق على المحكوم به ولم يتعرض لهما لقلتهما انتهى فحمل المحشي قوله وقد يطلق الحكم على نفس الوقوع أي أو اللاوقوع وأقحم لفظ نفس لان المراد ذات الوقوع أو اللاوقوع لا ادراكهما وحينئذ فيكون المدقق قد حمل المعنى الاول في كلام الخيالي على النسبة الحكمية بمعناها عند المتأخرين أعني النسبة التقييدية التي هي مورد الايجاب والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع فانه الموافق لقوله في المعني الثاني ادراك وقوع النسبة الخ اذ المراد منها هنا النسبة التقييدية على زعمه كما سيأتي والمحشي حملها على النسبة التامة الخبرية كما انها في التعريف الثاني كذلك بناء على ماهو الحق من انه ليس في الخبر الا نسبة واحدة فرجع المعنى الاول الى هذا الاخير أعني الوقوع أو اللاوقوع فدعوى عدم تعرض الخيالي له ممنوعة ويتوجه على المدقق أيضاً بناء على حمل عبارته على ما ذكر ان دعوى قلة اطلاقه على الوقوع أو اللاوقوع دون اطلاقه على النسبة التقييدية ممنوعة بل بعد تسليم اطلاقه على النسبة التقييدية فالامر بالعكس ولعل المحشي لم يحمل قول المدقق وقد يطلق الخ كما قيل على معنى انه يطلق على الوقوع بخصوصه لأحد الامرين من الوقوع أو اللاوقوع وان اقحام كلمة نفس للاشارة الى ذلك وحينئذ يكون المعنى الاول اطلاقه على أحد الامرين (٩٤)

تصوريان أحدهما لا يحتمل النقيض والثاني يحتمله والثالث تصديق فقد ظهر ان المعنى الاول أي نسبة أمر الى آخر ليس أمراً مغايرا للوقوع واللاوقوع كما فهمه المحشي المدقق حيث جعل الوقوع معنى آخر	فتحقق المغايرة وتصح دعوى القلة لان اطلاقه على

هذا المعنى غير معروف أصلا فضلا عن قلته قال العلامة ميرزاهد استدراكا على صاحب الرسالة القطبية في اقتصاره على ثلاثة معان للحكم واعلم ان الحكم يطلق على معان أربعة الاول جزء القضية أي وقوع النسبة أولا وقوعها والثاني المحكوم به والثالث القضية من حيث اشتمالها على ربط أحد المعنيين بالاخر أو سلب الربط والرابع التصديق على مذهب البعض من الحكماء انتهى فقد حصر مايراد من الحكم في لسان أهل الميزان في هذه الاربعة فلو انه يطلق على الوقوع فقط عندهما لذكره سواء كان الاطلاق بطريق الاشتراك أوالحقيقة والمجاز وظاهر ان الوقوع فقط لو كان معني للحكم لكان في لسان أهل المنطق سواء اختصوا به أم لا اذ القطع بانه ليس هناك عرف خاص غير المنطق في اطلاق الحكم على الوقوع فقط لا يقال يلزم أيضاً على مختار المحشي في عبارة المدقق ان من معاني الحكم النسبة التقييدية وهو غير متعارف كما يدل عليه كلام الزاهد لانا نقول لا شبهة في وقوع التعبير عن الحكم بأنه نسبة أمر الى آخر ايجابا أو سلبا كما وقع التعبير عنه بوقوع النسبة أولا وقوعها غايته ان المدقق زعم المغايرة بينهما والكلام معه في ذلك لا في أصل الاطلاق بخلاف التعبير عنه بالوقوع فقط فغير متحقق وعلى تسليمه فيراد من النسبة في قولنا وقوع النسبة فقط النسبة التامة الخبرية أعنى وقوع المحمول للموضوع أولا وقوعه بمعنى اتحاده معه أو عدم اتحاده ويكون الوقوع المضاف اليها بمعنى تحققها في نفس الامر سواء كانت ايجابا أو سلبا على قياس التعبير عن الحكم بالمعني الثاني بادراك الوقوع فقط كما سيتضح فيكون مآل العبارتين واحداً وأنت بعد هذا تعلم حال مافاه به بعض الناظرين والله أعلم قوله سواء كان مورد الايجاب أو مورد السلب صريح في أنه اذا حمل الايجاب والسلب على المعنى الثاني فيهما كان في الكلام مضاف اليهما مقدر أعني لفظ المورد ولا خفاء ان مورد الادراك هو المعلوم فتحقق المقابلة بين المعنى الاول للحكم والمعنى الثاني بان الاول معلوم والثاني علم كما صرح به الشارح في التلويح والعجب ممن كتب على نفسه انه لا يفهم الصواب خفي أو ظهر يعترض المحشي بان حمل الايجاب أو السلب على المعنى الثاني يبطل التقابل بين معني

الحكم بان الاول معلوم والثاني علم مع أنه صريح كلام الشارح في التلويح ولكن ما الحيلة والعلم نقطة كثرها الجاهلون (قوله وان معنى قوله ادراك وقوع النسبة الخ) حاصله ان ليس معنى قوله ادراك وقوع النسبة الخ انك تتصور مفهوم الوقوع المضاف للنسبة وهو المعنى الذي يقع جوابا عن ما هو وقوع النسبة ولا انك تتصور نسبة الوقوع للنسبة على أي وجه كان فانه يتناول غير التصديق اذ النسبة المتصورة على هذا الوجه إما ان يكون حصولها في الذهن لاعلى وجه الحكاية عن نفس الامر بل من حيث أنها متصورة بين الطرفين فهو تخييل أو على وجه الحكاية فحينئذ إما ان يحدث في النفس حالة معبرة بالانكار فتكذيب والا فاما ان يحصل فيها كيفية يجوز بها العقل نقيضها تجويزاً مساويا فشك أو تجويزاً مرجوحا فوهم أو راجحا فظن وان حدث فيها كيفية جزمية فلا يخلو إما ان تكون غير مطابقة للواقع فجهل مركب أو تكون مطابقة له فان كانت ثابتة غير زائلة بازالة المزيل فيقين وان كانت زائلة بازالته فتقليد والاربعة الاول منها تصورات كما ان تصور مفهوم الوقوع مضافا كذلك والبواقي تصديقات بل المراد ادراك ان النسبة واقعة أوليست بواقعة وادراك ان النسبة واقعة الخ معناه ادراكها كذلك على وجه الاذعان والقبول كما يرشد اليه الاتيان بكلمة ان التي للتحقيق ومن هذا ينجلي لك الفرق بين العبارتين أعني ادراك وقوع النسبة أولا وقوعها وادراك ان النسبة واقعة الخ من وجهين وان ما ذكره المحشي سابقا من قوله يعني ادراكها بطريق الاذعان توضيح للبيان لاقيد فيه ولذا تركه هنا قال الفاضل ميرزاجان في حواشي الحاشية القديمة ان ادراك ان النسبة واقعة أوليست بواقعة صارت لغلبة الاستعمال اسما لاذعان وقوع النسبة أولا وقوعها وأما ادراك وقوع النسبة أولا وقوعها فاسم للنسبة مطلقا ثم المراد من النسبة في قولنا ادراك وقوع الخ أعم من الحلية أعني اتحاد المحمول بالموضوع والشرطية أعني اتصال التالي بالمقدم أو منافاته له اذ هذه الثلاثة في الموجبة يدرك وقوعها وتحققها في نفس الامر وفي السالبة عدم تحققها (٩٥) كذلك قال السيد في حواشي

المطالع ان قيل هذا المدرك مشتمل على محكوم عليه هو النسبة ومحكوم به هو	آخر للحكم وان معنى قوله نسبة أمر الخ تعلق أمر الخ وقوعاً كان أولا وقوعاً ان كان الايجاب والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع أو تعلق أمر باخر سواء كان مورد الايجاب أو مورد السلب ان كان بمعنى ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة صرح بكلا الاطلاقين الشارح في شرح

واقعة وعلى نسبة بينهما وهي مغايرة للمدركات التي تعلق بها التصديق والحكم في نحو قولك البياض عرض فهاهنا تصديق وحكم آخر هو ان تدرك النفس بان النسبة بين تلك النسبة وبين واقعة واقعة فيلزم هناك تصديق وحكم آخر ثالث فيتوقف حصول حكم واحد على أحكام غير متناهية وهو باطل قطعا قلنا المدرك بعد ادراك النسبة بين الطرفين أمر اجمالي اذا عبر عنه التفصيل يظهر فيه تصديق آخر والحكم هو ذلك المجمل كما يشهد به رجوعك الى وجدانك فتأمل انتهى وشنع عليه بعضهم تشنيعا بليغا حيث قال من المقلدة من لم يفرق بين مايلزم الشيء وبين ما ينحل هو اليه ولم يبال عن ان يجعل المعنى الحرفي اذ هو آلة ورابطة بين الحاشيتين محكوما عليه بالذات فزعم ان متعلق التصديق ليس الا النسبة الملحوظة بالعرض على معنى ان هناك أمراً مجملا يفصله العقل الى نسبة يحكم عليها بالوقوع وسابه أي ان النسبة واقعة أوليست بواقعة وارجع البياض عرض أو ليس الى ان البياض عرض مطابق للواقع أو ليس البياض عرضا مطابقا للواقع وفيه زيغ عن الحق وحيود عن الصناعة فكيف يحكم على مالا يلاحظ بالذات أو ينحل الشيء الى ما هو خارج عنه لازم له انتهى وأجيب بان غرض السيد المحقق ان النسبة التامة أمر بسيط يعبر عنها بهذه العبارة التفصيلية أعني ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة فراده بالاجمال البساطة وبالتفصيل التعبير بالعبارة التفصيلية وليس الغرض ان النسبة حين كونها رابطة بين الطرفين محكوم عليها بالوقوع وسلبه ولا ان النسبة تنحل حقيقة الى هذه القضية أعني قولنا النسبة واقعة أوليست بواقعة نعم لو لوحظ المعنى الرابطي من حيث انه معنى من المعاني يصير أمراً مستقلا صالحا لان يحكم عليه وبه وأيضا على تقدير لزوم هذه القضية أعني قولنا النسبة واقعة الخ لمثل قولنا البياض عرض كما اعترف به المعترض يلزم تحقق قضايا غير متناهية ضرورة امتناع انسلاخ اللازم عن الملزوم فما هو جوابه يصلح ان يكون جوابا لنا وفي المقام زيادة تطلب من محالها (قوله بكلا الاطلاقين) أي اطلاق الايجاب والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع وبمعنى ادراك ان النسبة الخ

(قوله وان معنى قوله الخ) متعلق للظهور فظهور كون المركب التقييدي بمعنى المركب الخبري من قوله سابقا بمعنى ادراك ان النسبة الخ وقيد الثبوت مستفاد من قوله فالنسبة الثبوتية الخ وقيد فى نفس الامر مستفاد من كون التصديق الاذعان بحصول النسبة أولا حصولها فى نفس الامر (قوله ثم انه ذكر السيد الخ) عطف على قوله فقد ظهر والمقصود منه أن فيه دلالة على ان النسبة في قولهم ادراك ان النسبة الخ بمعنى النسبة التامة الخبرية أعنى وقوع المحمول للموضوع أواتصال التالى الى آخره وتحريره انه اذا فسرنا الحكم بالتصديق والتكذيب فالتصديق ادراك ان النسبة صادقة أي متحققة فى نفس الامر والنسبة بمعنى وقوع المحمول للموضوع أو اتصال التالى الخ وحاصله ان تدرك تحقق اتحاد المحمول بالموضوع مثلا فى نفس الامر والتكذيب ادراك ان النسبة كاذبة أي غير متحققة فى نفس الامر والنسبة هي الاتحاد والاتصال والانفصال أي تذعن بان هذه الامور غير متحققة فى نفس الامر فالنسبة فى تعريف الحكم بانه ادراك ان النسبة واقعة أو غير واقعة مراد منها معنى واحد أعنى النسبة التامة الخبرية الايجابية فاذا فسرنا الحكم بالتصديق فقط فالمتبادر ان المراد منه ادراك تحقق النسبة في نفس الامر كما انه بهذا المعنى حين ذكر التكذيب معه لا التصديق بالمعنى المقابل للتصور كيف وانه بهذا المعنى يفسر بالحكم فلا يقع تفسيراً له ولا يصح الاقتصار في تفسير الحكم على التصديق أعنى ادراك ان النسبة متحققة فى نفس الامر الا اذا أريد من النسبة النسبة التامة الخبرية ايجابية أو سلبية أعنى الوقوع واللاوقوع والاتصال واللااتصال الخ ليكون التفسير وافيا ولو ذهبنا نفسر النسبة فى تعريف الحكم (٩٦) بأنه ادراك ان النسبة الخ بالنسبة الحكمية التقييدية كما زعم المحشي المدقق لكان التصديق فقط الذي أجاز السيد تفسير الحكم به بمعنى ادراك وقوع هذه النسبة ولا معنى له الا ادراك تحقق الارتباط بين المحمول والموضوع مثلا وهذا كما ترى غير واف اذ لا يتناول الحكم السلبي اذ هو ادراك عدم تحقق الارتباط سوى وهو ليس مصدوقا لادراك تحقق الارتباط ولا لازما له والسر فيه ان النسبة التقييدية شيء واحد يرد عليه الايجاب والسلب أعنى مجرد الارتباط بين الشيئين وليست منقسمة الى الايجاب والسلب كما هو التحقيق بخلاف النسبة التامة الخبرية فانها قسمان الايجاب والسلب فاذا فسر الحكم بالتصديق فقط وأريد منه كما قررنا ادراك وقوع النسبة بمعنى تحققها في نفس الامر وعممت النسبة في قسميها كان متناولا للحكم الايجابي أعنى ادراك وقوع النسبة والسلبي أعني ادراك لاوقوعها فان وقوع اللاوقوع وان لم يكن عين ادراك اللاوقوع لكنه لازم فانك اذا أدركت عدم تحقق الحجرية لزيد فى نفس الامر استلزم هذا ادراك تحقق عدم الحجرية فى نفس الامر ولا يغيب عنك ما ذكروه فى استلزام السالبة البسيطة للموجبة السالبة المحمول فقوله وهذا أى صحة الاقتصار فى تفسير الحكم على التصديق بناء السيد على ان اذعان ان النسبة ليست بواقعة الذى هو معنى التكذيب مستلزم للاذعان بان النسبة السلبية واقعة الذى هو بعض التصديق فقط وللمبالغة حكم بالاتحاد بينهما ولقد ارتبك بعض الناظرين في تقرير كلام المحشي فلا تكن أسير التقليد (قوله يشعر بأن المراد الخ) أى فى التعريفين أما الاول فكما هو الشأن في اعادة المعرفة وعليه يكون في الكلام مضاف مقدر أى مورد ايجاب ومورد سلب نظير ما صنع المحشى وأما الثاني فلما ذكره وقوله ليس هو ادراك وقوعها فقط الخ فى الكلام ركاكة كما يعلم بالوقوف على من كتب عليه والمناسب ان يقول ليس هو ادراك وقوعها أولا وقوعها على وجه الاذعان بل ادراك نفسها كذلك وقوله ليس بشيء اما أولا فلما علمت من ان النسبة التامة هى وقوع المحمول للموضوع

الشرح لمختصر المنتهى وان معنى قوله ادراك وقوع النسبة أولا وقوعها ادراك أن النسبة الثبوتية واقعة فى نفس الامر أو ليست بواقعة فيها ثم انه ذكر السيد الشريف انه يجوز أن يفسر الحكم بالتصديق فقط وأن يفسر بالتصديق والتكذيب وهذا بناء على أن اذعان أن النسبة ليست بواقعة اذعان بان النسبة السلبية واقعة فعلى هذا يجوز أن يعرف الحكم بادراك الوقوع فقط دون أن يعرف بادراك الوقوع واللاوقوع معا فما ذكره المحشي المدقق من أن كون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة أولا وقوعها يشعر بان المراد بالنسبة النسبة التقييدية التي يرد عليها الايجاب والسلب لا النسبة التامة الخبرية لان الحكم على تقدير كونها تامة ليس هو ادراك وقوعها فقط ايجابا أو سلباً بل ادراك نفسها على وجه الاذعان كذلك ليس بشيء كما لا يخفى على الملك قد عرفت أن ليس لنا نسبة

أولاً وقوعه مثلا والحكم ادراك تحقق هذا الوقوع في نفس الامر أو عدم تحققه فيه وبعبارة ادراك تحقق الوقوع أو تحقق عدمه فلا يكون ادراك نفس النسبة وأما ثانيا فلما علمت من كلام السيد السند فانه كالصريح في ان المراد من النسبة التامة (قوله فما لاثبت له) اعلم ان المتأخرين بنوا ما ذهبوا اليه على ان التصور والتصديق متغايران بحسب المتعلق فقط لا بحسب الذات اذ لو تعلق التصور بما يتعلق به التصديق لزم اتحادهما بناء على اتحاد العلم والمعلوم والجواب عنه وتحقيق أن التغاير بينهما بالذات لا بحسب المتعلق فقط يطلب من محله قال ميرزاهد ثم القول بتربيع أجزاء القضية كما ذهب اليه المتأخرون كأنه مبني على القول بتغايرهما بحسب المتعلق فقط فانهم لما رأوا ان التصور لا يتعلق بما يتعلق به التصديق اذ متعلق التصور مغاير عندهم لمتعلق التصديق ومتعلق التصديق نسبة تامة وان الشك تصور لايتعلق الا بالنسبة ولا يمكن النسبتان التامتان في قضية واحدة اعتبروا فيها نسبتين احداهما نسبة تقييدية ثبوتية يتعلق بها الشك وسموها بالنسبة الحكمية والنسبة بين بين وثانيهما نسبة تامة خبرية هي وقوع النسبة التقييدية أولا وقوعها وسموها بالحكم والحاصل ان الشك تصور والتصور لا يتعلق بما يتعلق به التصديق فلايتعلق الشك بما يتعلق به التصديق والشك لا يتعلق الا بالنسبة فلا بد وان يكون تلك النسبة غير النسبة التي يتعلق بها التصديق والتصديق لايتعلق الا بالنسبة التامة فلا بد من اشتمال القضية على نسبة أخرى غير النسبة التامة والوجدان السليم يحكم ببطلانه الا ترى انه لايفهم من قضية زيد قائم مثلا الا زيد وقائم والنسبة التي بينهما والمفهوم منهما ليس الا نسبة واحدة ولا يحتاج في عقده الى نسبة أخرى انتهى بايضاح وقد تقدم مزيد لهذا فارجع اليه ومنه ينكشف معنى استدلال المحشي في قوله والا لزم ازدياد أجزاء القضية وتصورات التصديق على ثلاثة أي والوجدان السليم حاكم ببطلانهما فلا يقال ان المتأخرين يلتزمون اللازم ويمنعون بطلانه بل هو محل النزاع على ان المصرح به في لسان المناطقة جميعا (٩٧) بما فيهم المتأخرون ان التصديق مسبوق بتصورات ثلاثة أو انه هي والحكم فتدبر (قوله من الاشاعرة)

سوى الوقوع واللاوقوع وهما النسبة التامة الخبرية وأما النسبة التقييدية المغايرة لها فما لاثبت له والا لزم ازدياد أجزاء القضية وتصورات التصديق على ثلاثة وقد يطلق على خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير وهذا مصطلح الاصوليين من الاشاعرة والخطاب في اللغة

خلافا للماتريدية والمعتزلة أما الاول فقد قال صاحب المرآة بعد ان نسب التعريف المذكور لبعض الشافعية وتكلم عليه ولما كان الحكم في اصطلاحنا ما يثبت بالخطاب لاهو قلت وهو أثر خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع فهو أي الحكم بناء على هذا التعريف نوعان الاول تكليفي والثاني وضعي أما التكليفي فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب أو أثر الفعل المكلف كالملك فانه أثر لفعله الذي هو الشراء ونحوه وما يتعلق بالملك كملك المتعة وملك المنفعة وثبوت الدين في الذمة الى آخر ما قال والمحشي وان كان سيذكر احتمال ان يراد من الخطاب الأثر المترتب عليه لكن باعتبار ان يراد من الحكم المحكوم به وبالجملة فظاهر التعريف ان الحكم نفس خطاب الله وكلامه النفسي ويؤيده ما ذكروه جوابا عن بعض اعتراضات المعتزلة على التعريف من ان الخطاب عندكم أي الكلام النفسي قديم والحكم حادث لثبوت عدمه بالنسخ وما ثبت قدمه امتنع عدمه فما لم يمتنع عدمه لم يثبت قدمه والحكم قد ثبت عدمه فهو حادث فالحكم اذن مباين للخطاب فلا يصح تعريفه به والجواب هو ان حدوث الحكم غير مسلم بل الحادث تعلق الحكم بالفعل تنجيزاً نعم كثيراً ما يطلقون الحكم على أثر الخطاب من الوجوب ونحوه فاما ان يدعي اشتراكه في لسانهم وهو ظاهر يؤيده وقوع التصريح بان اطلاق الحكم على أثر الخطاب حقيقة أو ان اطلاقه عليه مسامحة ولا نسلم وقوع التصريح من جميع الاصوليين أو ان الايجاب والوجوب متحدان بالذات كما ذهب اليه العضد وسيأتي وأما الثاني فلعدم صحة ان يكون خطاب الله الخ معنى للحكم عند المعتزلة فان الخطاب اللفظي عندهم مؤيد لادراك العقل حكم الله المبنى على المصلحة والمفسدة فيما يستقل العقل به ضروريا كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار أو نظريا كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار وكاشف عن حكم الله فيما لا يستقل به كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال وينكرون الكلام النفسي بالمعنى المغاير للعلم والارادة فان مدلول العبارات عندهم في الخبر العلم القائم بالمتكلم وفي الامر ارادة المأمور به وفي النهي كراهة المنهى عنه فلا

يثبت كلام نفسي مغاير لباقي الصفات فاذن يكون معنى الحكم عندهم ارادة الله اشتغال ذمة العبد بالفعل أو الكف وهو محل النزاع بيننا وبينهم في ثبوته قبل الشرع وانتفائه والله أعلم (قوله توجيه الكلام نحو الغير) عبارة شارح المرآة والخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام اذا ظهر والقيد الاخير لادخال خطاب المعدوم على قول الشيخ انتهى (قوله خرج خطاب من سواه) لا يقال اذا أمر الرسول المكلف أو السيد العبد وجب عليهما المأمور به فقد ثبت حكم الوجوب من غيره سبحانه فلا يصح ان لا حكم بالمعنى المقصود هاهنا الا حكمه لانا نقول ذلك الوجوب أيضاً بايجاب الله تعالى فايجابهما كاشف عن ايجابه الذي هو الحكم أفاده السيد (قوله والمراد به هاهنا الخ) عبارة السيد وهو المراد هاهنا اللهم الا اذا أريد بالحكم المعنى المصدري وهو التكلم أعني ايراد الكلام المتعلق بافعال المكلفين الخ وهو المعنى في قولك حكم الله بكذا وهو حاكم به لا المعنى الحاصل بالمصدر أعني الكلام المتعلق فيصح ان يحمل الخطاب على معناه الاصلي أعني التوجيه المخصوص المتعلق بافعال المكلفين انتهى بايضاح ولا يخفى بعد ارادة هذا المعنى كما أشار اليه فان الكلام في الحكم الاصطلاحي الشرعي الذي يقع مدلولا للكتاب والسنة والاجماع والقياس فلذا لم يتعرض له المحشي ووجه ارادة الكلام النفسي من لفظ خطاب أن ينقل الى مطلق كلام لفظياً أو نفسياً نقل اسم المصدر الى معنى المفعول ثم يراد منه خصوص النفسي لعلاقة الاطلاق والتقييد بقرينة ان اللفظي ليس بحكم كما صرح به السيد وعبارته والكلام يطلق على العبارة الدالة بالوضع وعلى مدلولها القائم بالنفس فالخطاب اما الكلام اللفظي أو الكلام النفسي الموجه به نحو الغير للافهام وأريد به هاهنا المعنى الثاني فان الخطاب اللفظي ليس بحكم بل هو دال عليه فالكتاب واخواته دلائل الحكم الذي هو الكلام النفسي على الوجه المخصوص فاندفع ما يقال من

ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية عن الادلة والدليل الشرعي ليس الا خطاب الله أو ما يقوم مقامه ولو كان الحكم أيضاً خطابه كان الفقه العلم بخطاب الله الحاصل عن خطابه ووجه اندفاعه ان الدليل هو الخطاب اللفظي والحكم هو الخطاب النفسي ولا استبعاد في كون أقواله وأفعاله تعالى كاشفاً عن الحكم القائم بذاته سبحانه وكذا الاجماع وغيره انتهى ببعض ايضاح فقول المحشي لان اللفظي ليس بحكم الخ بيان للتجوز الثاني (قوله سواء فسر الخطاب الخ) اعلم أن الاشاعرة اختلفوا في حدوث الحكم وقدمه وهو مبني على اختلافهم في أمرين آخرين أحدهما هل تنوع الكلام الى أنواعه الخمسة الامر والنهي والاستفهام والخبر والنداء أزلي قال الاشعري وجماعة لم وذهب ابن القطان وطائفة كثيرة من المتقدمين الى حدوث هذه الانواع الخمسة والفريقان متفقان على ان الكلام صفة واحدة في ذاته وتنوعه اليها انما هو بحسب التعلقات الازلية أو الحادثة كما انه لا نزاع بينهما في اتصاف الله تعالى بهذه الانواع فيما لا يزال وذهب بعض الاشاعرة الى ان كلام الله تعالى القائم بذاته ليس صفة واحدة بل خمس صفات هي تلك الاقسام المذكورة وليس في المقام متسع لتحقيق هذه المذاهب وثانيهما لفظ الخطاب المعبر به عن الكلام النفسي فسره بعضهم بما يقع به التخاطب أي الكلام النفسي الذي من شأن داله التخاطب به وقع بالفعل أم لا وعدل المحشي عما قاله العضد وأقره السيد من ان الخطاب على هذا القول هو الكلام الذي علم أنه يفهم فيكون المعتبر في كون الكلام خطابا أحد الامرين الافهام بالفعل أو العلم في الحال بالافهام في المآل وأما المفهم بالقوة مع عدم العلم في الحال بكونه مفهما في المآل فليس الا خطابا بالقوة عند الفريقين لما قاله بعضهم من انه ادعاء محض بل الكلام الذي هيئ للافهام خطاب عند من يكتفي بالصلوح للافهام في المآل علم انه يفهم مآلا أم لا لم يشترط للعلم بانه خطاب علم كونه مفهما فظهور الخطابية انما هو بالعلم وأما نفس الخطابية فبالتهيؤ والتوجه للافهام ولو مآلا فبناء على هذا القول يكون الكلام خطابا في الازل فيكون حكماً متنوعا الى الامر والنهي فيه وهو

توجيه الكلام نحو الغير وباضافته الى الله خرج خطاب من سواه والمراد به هاهنا اما الكلام النفسي لان اللفظي ليس بحكم بل هو دال عليه صرح به السيد السند قدس سره في حواشي العضد سواء فسر الخطاب بما يقع به التخاطب أي من شأنه التخاطب فيكون خطابا في الازل كما ذهب اليه الشيخ الاشعري من قدم الحكم والخطاب بناء على أزلية تعلقات الكلام وتنوعه في الازل أمراً ونهياً وغيرهما أو فسر بالكلام الذي قصد منه افهام من هو متهيء لفهمه فيكون خطابا فيما لايزال كما ذهب اليه ابن القطان من أن الحكم والخطاب حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام وعدم تنوعه

تنوعه في الازل وهذا معنى ما قال ان الحكم والخطاب حادثان بل جميع أقسام الكلام يمتنع قدمه مع قدمه أو ماخوطب به أي ما ثبت بالخطاب وهو الأثر المترتب عليه كوجوب الصلاة وحينئذ يكون المراد بالحكم ما حكم به ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من أفعالهم لا بجميع أفعالهم على ما توهمه اضافة الجمع من الاستغراق والا لم يوجد حكم أصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فيشمل خواص النبي عليه السلام أيضاً لا يقال اذا كان المراد بالخطاب الكلام النفسي ولا شك انه صفة أزلية واحدة فيتحقق خطاب واحد متعلق بجميع الافعال لانا نقول الكلام وان كان صفة واحدة لكنه ليس خطابا الا باعتبار تعلقه وهو متعدد بحسب التعلقات فلا يكون خطاب واحد

أري الاشعري ومن تبعه وفسره بعضهم بالكلام النفسي الذي قصد من داله افهام من هو متهيئ لفهمه فيخرج عنه الحركات والاشارات المفهمة بالمواضعة والالفاظ المهملة ويخرج باعتبار القصد الكلام الذي لم يقصد بداله افهام المستمع فانه لا يسمي خطابا وبقوله من هو متهيئ لفهمه الكلام الملقي لمن لا يفهم كالنائم قال السيد والظاهر عدم اعتبار هذا القيد والا لما صح ان يقال لمن وجه الكلام لمن لا يفهم أنت ملوم على خطاب من لا يفهم بل يجب ان يقال أنت ملوم على توجيه الكلام له من غير تعبير بلفظ خطاب ولعل المحشي لم يحفل به لانه لو لم يعتبر لم يتحقق الافهام بالفعل الذي هو مرجع هذا التفسير ولا لسلم بطلان اللازم المذكور فمن ذهب في الخطاب الى هذا المعنى وقال بحدوث تعلقات الكلام قال بحدوث الحكم وتنوعه الى الامر والنهي فيما لا يزال هذا تقرير كلامه وأنت خبير بان بناء القول بحدوث الحكم والخطاب على حدوث تعلقات الكلام ممنوع فكثير ممن ذهب الى حدوث الحكم والخطاب ذهبوا الى أزلية التعلقات قال الآمدي في مسئلة أمر المعدوم الحق ان الكلام في الازل لا يسمى خطابا قال الاسنوي ووجهه ان الخطاب والمخاطبة في اللغة لا يكون الا من مخاطب ومخاطب بخلاف الكلام فانه قد يقوم بذاته طلب التعلم من ابن سيولد وعلى هذا فلا يسمى خطابا الا اذا عبر عنه بالاصوات بحيث يقع خطابا لموجود قابل للفهم انتهى وبالجملة فمدار حدوث الحكم على تفسير الخطاب بهذا المعنى أو اعتبار التعلق التنجيزي الحادث سواء قلنا بازلية التعلقات أم لا والله أعلم (قوله وهذا معنى الخ) أي ليس معنى حدوثهما انهما صفتان حادثتان قائمتان بذاته تعالى فان ابن القطان من الاشاعرة وهم مجمعون على استحالة ان يكون له صفة حادثة خلافا للكرامية بل مرجع الحدوث الى التعلقات بل أقسام الكلام جميعها وهي الجنس المتنوع اليها بحسب التعلق يمتنع قدمها لما يلزم عليه من السفه مع ان ذات الكلام قديم ولا بعد فيه فان المستحيل وجود الجنس الحقيقي كالحيوان بدون أنواعه الحقيقية مثل الانسان والفرس والكلام جنس اعتباري والاقسام أنواع اعتبارية كزيد بالقياس الى كونه قائماً وقاعداً ونحوه وقوله أو ماخوطب الخ عطف على قوله أما الكلام النفسي والتجوز على هذا لعلاقة السببية (قوله ومعنى تعلقه بافعال الخ) دفع لما يقال من الاحكام الشرعية ما هو متعلق بفعل مكلف واحد كخصائص النبي صلى الله عليه وسلم والحكم بشهادة خزيمة وحده واجزاء الاضحية بالعناق في حق أبي بردة وحده وذلك كله خارج عن الحد لتقييده بالمكلفين فانه جمع محلى بالالف واللام وأقله ثلاثة ان قلنا لا يعم فلو عبر بالمكلف لصح حمله على الجنس وأجاب عنه بعضهم بانه من مقابلة الجمع بالجمع المفيدة للتوزيع واعترضه السيد بما حاصله انه ان أراد المقابلة بين الخطاب والافعال فالخطاب ليس بجمع وان أراد بين الافعال والمكلفين وهو صريح كلام الاسنوي كما في ركب القوم دوابهم فظاهر ان اعتبار التوزيع لا يفيد هاهنا فان مفاد الكلام حينئذ ان الحكم الخطاب المتعلق بفعل زيد المكلف وبفعل عمرو المكلف وبفعل خالد المكلف فيفيد ان هناك تعلقاً واحداً ارتبط بجميع هذه الافعال المنسوب كل منها الى صاحبه كما هو الحال في ركب القوم دوابهم ومحصل دفع المحشي ما قال السيد انه من قبيل زيد يركب الخيل وان لم يركب الا واحداً منها وليس هناك مجاز باطلاق الجمع على الواحد بل يفهم منه ان ركوبه متعلق بجنس هذا الجمع لا بجنس الحمار مثلا وبه تعلم سقوط ما ذكره بعض حواشي قول أحمد وقوله اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال يعني بالاقتضاء والتخيير والا فهو موجود كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون (قوله لا يقال الخ) مورد الاشكال قوله اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال وقوله الا باعتبار تعلقه سواء فيه اعتبار التعلق المعنوي أو التنجيزي

(قوله وخرج بقوله المتعلق الخ) فيه اشارة الى ان قيد المتعلق ليس للاحتراز بل هو صفة لازمة للخطاب اذ خطابه تعالى لا يخلو عن تعلق بشيء وقوله المتعلقة باحوال ذاته الخ ومثله المتعلقة بذوات المكلفين والجمادات نحو ولقد خلقناكم ويوم نسير الجبال والمتعلقة ببقية الحيوانات وبغير المكلفين من الانسان وصفاتهما وأفعالهما وصفات المكلفين مما لم يدخل في أفعالهم (قوله اما طلب الفعل الخ) لم يقيده بغير الكف ليتناول وجوب الكف عن الحرام فقوله أو طلب الترك الخ أي الكف من حيث انه وسيلة الى عدم ما هو شر بالذات وهو الفعل المحرم فلا ينافي ان طلب الكف في نفسه ايجاب ومثله يقال في التعريفين الآخرين (قوله ومعنى التخيير عدم الخ) فيه مسامحة فان التخيير الخطاب الدال على جواز التلبس بالفعل وعدمه خلافا لمن قال ان المباح جنس للواجب فان الاباحة عنده الخطاب الدال على جواز الاتيان بالفعل لكن لما كان مدرك هذا الخطاب عدم طلب الفعل والترك جعله عينها فيكون فيه اشارة الى ان الاباحة الاصلية حكم شرعي ثابت بالخطاب لانها لا تكون الا حيث لا يتحقق طلب الفعل والترك وقد جعلنا عدم الطلب هو الاباحة هذا وفي المسلم وشرحه والحنفية لما وجدوا أحكام ما ثبت بدليل قطعي مخالفة لما ثبت بظني لاحظوا في التقسيم حال الدال في الطلب الحتمي لانه العمدة في الباب فقالوا ان ثبت الطلب الجازم بقطعي فالافتراض ان كان ذلك الطلب للفعل أو التحريم ان كان ذلك للكف أو ثبت الطلب الجازم بظني فالايجاب ان كان ذلك الطلب للفعل وكراهة التحريم ان كان ذلك للكف فالاحكام اذن سبعة

متعلقاً بالجميع وخرج بقوله المتعلق بافعال المكلفين الخطابات المتعلقة باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته كقوله تعالى (ولم يكن له كفواً احد) ومعنى الاقتضاء الطلب وهو اما طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو الايجاب أو طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم أو طلب الفعل بدونه وهو الندب أو طلب الترك بدونه وهو الكراهة ومعنى التخيير عدم طلب الفعل والترك وهو الاباحة وهذا القيد لاخراج خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين لكن لا بالاقتضاء والتخيير كالقصص المبينة لافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى (والله خلقكم وما تعملون) فان قيل اذا كان الخطاب في الازل متعلقاً بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير كما قال الشيخ الاشعري يلزم طلب الفعل والترك من المعدوم وهو سفه قلت السفه انما هو طلب الفعل عن المعدوم حال عدمه وأما طلبه منه على تقدير وجوده فلا كما اذا قدر الرجل ابنا فأمره بطلب الفعل حين الوجود وسيجيء ما يتعلق بهذا

والخلاف في التسمية لا في المعنى (قوله كالقصص المبينة الخ) ان قلت القصص انما تقص لبيان الافعال الحسنة فيطلب الاتيان بامثالها أو السيئة فتحرم ويجب اجتنابها فتفيد الحرمة والوجوب نظراً الى ان شرائع من قبلنا حجة واجبة العمل قلنا المعتبر في الحكم الخطاب المفيد للوجوب ونحوه صراحة ثم ان عممنا الخطاب ليتناول الاحكام الوضعية كالسببية والشرطية بناء على اعتبارها من الحكم المصطلح عليه وان كان الحق حينئذ زيادة قيد أو الوضع فان السببية أو الشرطية شيء والوجوب الضمني شيء آخر أشكل اعتبار خروج القصص من التعريف فانها متضمنة أحكاما والدلالة الضمنية اعم من ان تكون مقصودة من الدال أم لا لتيسر دعوى تناول التعريف للاحكام الوضعية عند عدم زيادة قيد أو الوضع فان قوله عليه الصلاة والسلام لا يقبل الله الصلاة من غير طهور لا يفهم منه بما هو هذا الكلام الا الاشتراط وأما اقتضاء وجوب الوضوء فلازم من جهة وجوب الصلاة كيف وان كثيراً من الاحكام التكليفية ضمنية غير مقصودة ألا ترى وجوب مقدمة الواجب المطلق بوجوبه وقد جعل بعضهم وجوب الصلاة مثلا على غير من لم يخاطب مشافهة بمثل أقيموا الصلاة بطريق الضمن والتبعية تحاشياً من السفه اللازم لمخاطبة المعدوم وبالجملة فقد انكشف لك انه لا مناص من تعميم الخطاب للصريح والضمني فيشكل أمر هذه القصص وظاهر انه لا بعد في التزام انها من الحكم والاحكام الوضعية اذا لم تعتبر من الحكم المصطلح كما هو رأي فواضح والا فالمناسب زيادة قيد أو الوضع ليتناولها من حيث كونها أحكاما وضعية فتدبر (قوله فان قيل الخ) هذه شبهة الذاهبين الى ان تعلقات الكلام وتنوعه بحسبها حادثة كما أشرنا اليه وقوله قلت السفه الخ أورد عليه شارح المواقف ان ما يجده أحدنا في باطنه هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن وليس بسفه وأما نفس الطلب فلا شك في كونه سفها بل قيل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون ما يطلب منه شيء محال انتهى وأنت خبير بأن العزم على الطلب وتخيله ليسا بطلب والابن حينما يطلع على ما قام بنفس أبيه المعدوم

حين الاطلاع يرى نفسه ملزما أي الزام وينمي في امتثال الامر جهد المستطاع فلولا ان هناك أمراً حقيقة لما علم هذا من نفسه غايته كان الامتثال موقوفا على اطلاعه على هذا الامر النفساني وكذلك الاب حينما قام بنفسه هذا الالزام الناجز ضرورة انه لم يتحقق منه شيء بعد هذا لم يرد ان ابنه المعدوم يمتثل حين قيام هذه الحالة بنفسه بل عند اطلاع ولده عليها ولو بعد فقد ان الاب ومثل هذا كثير كما اذا كان لك صديق لا يسمه مخالفتك اذا أصدرت له مكتوبا يتضمن أوامر ونواهي فعند اطلاعه عليه يرى نفسه انه الزم حين تحرير المكتوب لاحين الاطلاع عليه كيف وان المرسل لم يتحقق منه شيء سوى ماكان عند التحرير ولو كان القائم بنفسه عزم أو تعليق لوجب ان يكون هناك بعد هذا حالة أخرى بها يتحقق الالزام الناجز وكذلك من وقف شيأ وقال ليفعل ناظر وقفنا هذا كيت وكيت فكل من يتولى أمره يرى نفسه ملزما بهذه الاوامر كيف ولو كان المتحقق هناك مجرد العزم لقضى بأن الرسول عليه السلام لم يأمرنا بشيء ولم ينهنا عنه بل عزم على الامر والنهي فقط بالنسبة الينا وفساده معلوم من الدين بالضرورة قال الشارح في حاشية العضد واعلم ان القول بعموم النصوص لمن بعد الموجودين وان نسب الى الحنابلة فليس ببعيد حتى قال الشارح العلامة ذكر في الكتب المشهورة ان الحق ان العموم معلوم بالضرورة من دين محمد عليه الصلاة والسلام وما قال العضد من أنه لايقال للمعدومين ياأيها الناس ونحوه وانكاره مكابرة حق فيما اذا كان الخطاب للمعدومين خاصة وأما اذا كان للموجودين والمعدومين ويكون اطلاق لفظ المؤمنين أو الناس عليهم بطريق التغليب فلا ومثله فصيح شائع يعرفه علماء البيان انتهى وظاهر ان اعتبار التغليب انما هو تصرف فى دلالة اللفظ وأما تعلق الخطاب والاحكام بالموجودين والمعدومين فسواء كما يعلمه من رجع الى وجدانه فما قيل ان حقيقة الطلب أنما تعلقت صريحاً بالمخاطبين الموجودين فى زمان النبي عليه الصلاة والسلام ووجود فرد منهم يكفى فى خروج الخطابات عن السفه وأما تعلقها بنا صريحاً في ذلك الزمان فممنوع ووجوب الامتثال لا يقتضي ذلك. (١٠١) بل يكفى فيه كوننا مأمورين ومنهيين ضمناً وتبعاً انتهى خلاف الانصاف وما ذكر

بهذا البحث (قوله كالوجوب والاباحة ونحوهما) من الندب والتحريم والكراهة ان كان المراد بالخطاب ما خوطب به فمطابقة المثال ظاهرة وان كان المراد ما تقع به التخاطب فالحكم حينئذ هو

السيد من ان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال فمن باب اشتباه الطلب الناجز بالخطاب الواقعي كما يعلم بالوقوف على كلام الغزالي في مبحث أمر المعدوم من المستصفى وأنت بعد هذا تعلم انه لا مانع من اعتبار التكاليف الشرعية كلها أزلية وليس للحكم تعلق تنجيزى حادث ووظائف الرسل عليهم الصلاة والسلام أنما هى لاطلاعنا على ما قام بذات الله سبحانه فى الازل ومعنى قولنا لا حكم قبل الشرع ان تلك الاوامر الناجزة أزلا يشترط فى امتثالها ان يطلع عليها المكلفون بواسطة الرسل عليهم السلام والمعتزلة يوجبون الامتثال فيما يمكن للعقل الاطلاع ولو بواسطة النظر بخلاف مالايمكنه معرفته فامتثاله يتوقف على اطلاع الرسول عليه السلام وتعلم انه لامعنى لاعتبار ان فى الاوامر تعلقات اعلامية قبل الوقت فان من تأمل قول السيد لعبده صم غداً علم انه يلزمه في الحال الزاما ناجزاً بانه عند مجيء الغد يصوم ولا ينساق الذهن الى ان هناك تعلقاً آخر ولو انهم اعتبروا التعلقات الاعلامية فى الخطاب بالمجمل المتأخر عنه بيانه لكان له وجه قال فى المستصفى فان قيل أتقولون ان الله تعالى في الازل آمر للمعدوم على وجه الالزام قلنا لم نحن نقول هو آمر لكن على تقدير الوجود كما يقال الوالد موجب وملزم على أولاده التصدق اذا عقلوا وبلغوا فيكون الالزام والايجاب حاصلا ولكن بشرط الوجود والقدرة ولو قال لعبده صم غداً فقد أوجب والزم فى الحال صوم الغد ولا يمكن صوم الغد فى الوقت بل فى الغد وهو موصوف بانه ملزم وموجب في الحال انتهى والتنظير بما ذكره يدل على ان قولهم على تقدير الوجود مرتبط بالفعل المأمور به أي الفعل الذي يفعله المكلف على تقدير الوجود مأمور به أزلا وبالجملة فرغ ربك من العالم وأنما هى شؤون يبديها ولا يبتديها والله أعلم (قوله من الندب الخ) الندب والكراهة نحو الاباحة حيث لاالزام فيها والتحريم نحو الوجوب لتحقق الالزام فيهما وهذا أولى من اعتبار الثلاثة نحواً لكل منهما فى انها حكم شرعي (قوله فمطابقة المثال ظاهرة) فيه انها ليست ظاهرة باعتبار التمثيل بالاباحة وكذا التحريم واعتباران الاباحة والتحريم يصح ان يراد منهما مصدر المفعول لا يصحح دعوى ظهور المطابقة فان المتبادر من المصدر المبنى للفاعل اللهم الا ان تكون أل فى المثال للعهد أعنى الوجوب

خاصة وقوله المترتب فى معنى التعليل لما قبله وقوله على المسامحة الظاهر أنهافي مجرد وضع الوجوب محل الايجاب لكونه آره من غير ان يتجوز بالوجوب عنه كما هو الموافق لتفرقة بعضهم بين المسامحة والمجاز ويحتمل كما قيل انها في استعمال الوجوب فى معنى الايجاب استعمال اسم المسبب في سببه (قوله وأما على ماذكره بعض المحققين) هو المولى عضد الدين ونسب اليه مع كونه مأخوذاً من كلام الامام فى المحصول لما أضافه اليه من التحقيق والتدقيق. كما يعلم من كلام الشارح هناك وحاصله ان الوجوب والايجاب متحدان بالذات وهما قول افعل النفسي القائم بذاته تعالى لانه ليس للفعل من الايجاب المتعلق به صفة حقيقية قائمة به تسمى وجوبا فان القول لفظياً كان أو نفسياً ليس لمتعلقه منه صفة حقيقية أي لا يحصل لما يتعلق به القول بسبب تعلقه به صفة موجودة لان القول يتعلق بالمعدوم كما يتعلق بالموجود فلو اقتضى تعلقه تلك الصفة لكان المعدوم متصفاً بصفة حقيقية ومختلفان بالاعتبار فاذا اعتبر قول افعل من حيث قيامه بالذات كان ايجابا واذا اعتبر من حيث تعلقه بالفعل كان وجوبا فمن حيث الاتحاد بينهما لا بأس بجعل الوجوب مثالا للحكم وأورد عليه ان الوجوب يترتب على الايجاب بالفاء فكيف الاتحاد والا لزم ترتب الشيء على نفسه وأجيب بعدم المنافاة بين الاتحاد والترتب فانه لاختلافهما بالاعتبار يرجع الترتب الي الاعتبارين فكأنه قيل قام القول بالذات فتعلق بالفعل فقوله فان الخطاب اذا نسب الخ بيان للاختلاف بالاعتبار وأما دليل الاتحاد بالذات فقد علمته وناقشه السيد فراجعه وقوله والترتب الخ اشارة للايراد وجوابه المذكورين (قوله لان (١٠٢) المتبادر من الافعال الخ) ولذلك اعترض بعضهم التعريف بانه لا يتناول مثل وجوب الايمان والنية وحرمة الحسد وأجابوا عنه بانه يمكن ان يحمل الفعل على مايصدر من المكلف لكن فى كلام بعضهم ما يفيد ان الفعل يتناول الاعتقاد والنية والقول على سبيل الحقيقة ويؤيده

الايجاب مثلا لا الوجوب الذي هو أثر الايجاب المترتب عليه بالفاء يقال أوجبه فوجب فالتمثيل حينئذ مبني اما على المسامحة واما على ما ذكره بعض المحققين من أن الايجاب والوجوب واحد بالذات مختلف بالاعتبار فان الخطاب لذا نسب الى الحاكم يكون ايجاباً واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يكون وجوباً والترتيب بالفاء أيضاً باعتبار هذين الاعتبارين على ما ذكر الشارح فى التلويح (قوله وهذا الاخير الخ) يعني ليس المراد بقوله الاحكام الشرعية مصطلح الاصوليين لان المتبادر من الافعال عند الاطلاق أفعال الجوارح المقابلة للاعتقاد فلو كان المراد هنا مصطلح الاصوليين لم يكن علم الكلام علماً بالاحكام الشرعية لعدم تعلقه بما يتعلق بالافعال بل بالاعتقاد ولو تكلفنا وعممنا الفعل بناء على ان الاعتقاد فعل القلب يلزم انحصار مسائل علم الكلام في العلم بالوجوب واخواته

ما نقله بعضهم ان الفعل في اللغة الامر والشأن وعلى هذا تعريفهم الحمد العرفي بأنه فعل ينبيء الخ (قوله لم يكن علم الكلام من علماً الخ) أي لم يكن هذا المقسم أعني العلم بالاحكام الشرعية صادقاً على ما اعتبره الشارح قسما منه اعني علم الكلام فان الشارح وان قسم الاحكام الشرعية لكن تقسيمها وسيلة الى اقسام العلم بها فلذا جعل المحذور انتفاء صدق المقسم المقصود بالذات وفيه اشارة الى وجه اختلال كلام الشارح حين اذ لم يعم الفعل وهو تقسيم الشيء الى نفسه وغيره. واعلم انه لا اختلال على هذا التقدير في قوله منها مايتعلق بكيفية العمل كما وهم فانه ان جعل الحكم الايجاب مثلا والكيفية مثل الوجوب فواضح وان أريد منه ماحكم به فمعنى تعلقه بكيفية العمل رجوعه اليها وكونه جزئيا منها فان كيفية العمل أعم من الحكم إذ تتناول أي صفة لاي عمل بخلاف الحكم فانه على هذا التقدير صفة خاصة بنحو الوجوب لعمل مخصوص أعني فعل المكلف (قوله بل بالاعتقاد) أى يتعلق بما يكون الغرض منه الاعتقاد (قوله ولو تكلفنا الخ) علمت انه حقيقة لغوية فالاعتقاد فعل القلب بمعنى أمره وشأنه يصدر عنه بمباشرة الاسباب وان كان كيفا ولولا هذا التعميم لخرج كثير من مسائل الفقه عن تعريفه كما هو مبسوط فى محله (قوله فى العلم بالوجوب واخواته) كوجوب المعرفة والنظر وحرمة الترك والجهل به تعالى وأولوية تفويض المتشابه بالنسبة لتأويله وكراهية التأويل بالنسبة للتفويض وجواز اعتقادعينية الوجود أو زيادته واستشكل بعضهم كلام الخيالي بأنه ان اراد أنه يلزم انحصارها فى المسائل التى محمولاتها الوجوب واخواته حالا فاللزوم ممنوع فان كون العلم متعلقا بتلك الاحكام لايقتضي ان يكون محمولات مسائله كذلك وان أريد انه يلزم انحصارها فى المسائل التي محمولاتها كذلك إما حالا أو مآلا فاللزوم مسلم وعدم الانحصار ممنوع فان مسائل الكلام كلها راجعة لوجوب

الاعتقاد أو استحبابه مثلا قولنا فى الكلام الله تعالى واحد يرجع الى قولنا يجب الاعتقاد بوحدانيته تعالى انتهى وغير خاف عليك ان تأويل الله تعالى واحد الى ما قال غير صحيح اذ المراد اقامة برهان الوحدانية عليه التصديق بثبوت الوحدانية له تعالى لا وجوب ذلك التصديق فان هذا مندرج فى ضمن مسئلة وجوب المعرفة فتأمل (قوله من حيث يقصد به الاعتقاد) فيه اشارة الى ان هذه المسائل التي انحصر فيها الكلام تكون فقها من حيث ثبوت الوجوب واخواته لموضوعه الذي هو من أفعال المكلف وكلاما من حيث يقصد اعتقادها (قوله بتلك الخطابات) أي المتعلقة بالافعال بالاقتضاء والتخيير من حيث قصد الاعتقاد ففي بعض النسخ من ذكر قوله بالاقتضاء والتخيير بعد قوله بتلك الخطابات لاحاجة اليه لاستفادته من الاشارة (قوله كون تلك الاحكام الخ) الاولى كون معلومات العلم تلك الاحكام بأن يكون العلم عبارة عن التصديق وتلك الاحكام مصدق بها لا كون تلك الاحكام جزأ من ذلك العلم فحينئذ يكون العلم عبارة عن المسائل ويكون (١٠٣) التعلق المذكور من تعلق الكل بالجزء ولا كون تلك الاحكام سببا لذلك العلم بأن يكون العلم عبارة عن الملكة ويكون التعلق من تعلق المسبب بالسبب أفاده بعضهم (قوله لا كونها بعضا من معلوماته هذا متعلق بقيد فقط الملحوظ فى الاحكام) أي كون تلك الاحكام فقط معلومات له لا كونها بعضا من معلوماته ثم لا يذهب عليك انه لاحاجة لاثبات كون تلك الاحكام فقط معلومات له لا كونها بعضا من معلوماته الى الاحالة على الظاهر السابق الى الفهم ولا الى الاستدلال عليه بقوله والا لم يطابق الخ لذ كون التعريف جامعا يقتضي انحصار معلوماته فى تلك الاحكام اذ ما ذكره الشارح رحمه الله اشارة الى تعريف العلمين أفاده بعضهم (قوله والا لم يطابق) أي مطابقة جزيلة خالية عن الركاكة كما يفصح عن هذا كلامه آخرا وقوله ولا يخفى ركاكته غير مسلم اذ وجه التسمية لا يلزم وجوده فى جميع افراد المسمى ولا فى جميع أجزائه كذا أفيد (قوله من قبيل تعلق العلم بالمعلوم) أى وكان معلومه تلك الاحكام فقط وكان الاولى ان يذكر هذا أيضا (قوله فالتعبير عنه بما يتعلق الخ) أى فالتعبير عن علم الكلام بالعلم المتعلق بالوجوب ونحوه كما يلزم ذلك حين ارادة المعنى الاخير من الاحكام ثم العلاوة المذكورة على تقدير تسليم ان يكون معنى الكلام ما ذكره القائل المذكور فلا يلزم الانحصار حينئذ بل يلزم هذه السخافة والا فالاعتراض بالسخافة بعد الاعتراض بالانحصار الذى هو باطل فى غاية السخافة (قوله تعريفا للحكم الشرعي) يعنى ان لفظ الشرعية الواقعة صفة للاحكام جزء المعرف بالفتح وليس التعريف المذكور تعريفا للموصوف المطلق عن التقييد بالشرعي

من حيث يقصد به الاعتقاد اذ يصير معنى قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد ان العلم المتعلق بالخطابات المتعلقة بالافعال بالاقتضاء والتخيير من حيث انه متعلق بكيفية العمل يسمى ويختص باسم علم الشرائع والعلم المتعلق بتلك الخطابات من حيث تعلقه بالاعتقاد يسمي ويختص باسم علم التوحيد والصفات فان فى التسمية معني التخصيص ولا شك فى ان معني تعلق العلم بتلك الاحكام في القرينة الاولى كون تلك الاحكام معلومات له كما هو الظاهر السابق الى الفهم لا كونها بعضاً من معلوماته والا لم يطابق قوله لما أنها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند ذكر الاحكام الا اليها فانه يصير معناه حينئذ ان تلك الاحكام لما لم تكن مستفادة الا من جهة الشرع ولم يسبق الفهم عند ذكر الاحكام الى غيرها خص ذلك الاسم بالعلم المتعلق بمعلومات تكون تلك الاحكام بعضا منها ولا يخفى ركاكته واذا كان التعلق في القرينة الاولى من قبيل تعلق العلم بالمعلوم فكذا فى القرينة الثانية فاندفع ما قيل انه يجوز أن يكون معنى التعلق في الثانية كونها بعضا من معلوماته فيصير المعني والعلم المتعلق بمعلومات تلك الخطابات بعضا منها يسمي علم التوحيد فلا يلزم حصر مسائل الكلام فى تلك الخطابات على ان بيان الوجوب ونحوه في الكلام في غاية الندرة وهو في مثل قولهم النظر في معرفة الله واجب ومعرفة الله واجبة فالتعبير عنه بما يتعلق به في غاية السخافة (قوله واستدراك قيد الشرعية الخ) لان أخذ الخطاب المضاف الى الله فى تعريفه يشعر بكونه شرعيا اللهم الا أن يتكلف فى دفع الاستدراك فيحمل على تجريد الاول أي لفظ الاحكام عن الاضافة الى الله ويقال الخطابات الشرعية أو يقال فى الثانى أي لفظ الشرعية تأكيد لانه تصريح بما علم ضمنا أو يجعل التعريف تعريفا للحكم الشرعي على ما نقل عن أصحاب هذا التعريف لا للحكم المطلق (قوله فالمراد) يعني اذا كانت ارادة المعنى الثالث تعسفا

فلا يكون الاضافة الى الله مأخوذاً في الموصوف فيلزم استدراك صفته (قوله وهو الاظهر) أنما كان كذلك لان المتبادر أن يكون هناك مغايرة تامة بين الشيء وما تعلق به لابمجرد الكلية والجزئيـة والمسبب والسبب وان كانا كذلك لكن حصول ملكة كل علم سببه ممارسة ادراكات النسب التى فى مسائل ذلك العلم فتكون النسب سبباً بعيداً فلهذا كان خلاف الاظهر ان قلت لكن لفظ المتعلق فى قول الشارح رحمه الله تعالى والعلم المتعلق بالاولى والعلم المتعلق بالثانية لايلائم المعنى الاول اذ الانسب بناء عليه اسقاط لفظ المتعلق والاكتفاء بقوله والعلم بالاولى والعلم بالثانية قلت في الاتيان به فائدة الايذان بالاحتمالات الثلاثة للفظ العلم من غير تكلف ولو قال ما ذكر لتبادر منه خصوص المعنى الاول (قوله وعلى الثانى) ان قلت مابال الخيالي فيما نقل عنه كما سيأتي منع ان يراد من العلم على الاحتمال الثاني للحكم معني التصديق وعلله بأن جعل جملة التصديقات متعلقة بما هي متألفة منه أعني التصديقات المخصوصة أو جعل التصديق على مذهب الامام متعلقاً بالحكم الذي هوجزء منه تكلف محض مع ان غايته انه من تعلق الكل بجزئه قلت ليس مناط التكلف انه من باب تعلق الكل بالجزء بل

فالمراد إما المعنى الاول أعني النسبة التامة الخبرية وتوجيهه ظاهر اذ يصح حمل العلم فى قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمي علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد والصفات على كل و حدمن المعاني الثلاثة للعلم أعني التصديقات بالمسائل ونفس المسائل والملكة الحاصلة عنها بلا تكلف فعلي الاول وهو الاظهر يكون من قبيل تعلق العلم بالمعلوم وعلى الثانى يكون من قبيل تعلق الكل بالجزء اذ النسبة جزء المسئلة وعلى الثالث من قبيل تعلق المسبب بالسبب بخلاف المعني الثانى فانه لا يتأتي فيه التوجيهات الثلاث بلا تكلف كما ستطلع عليه نقل عنه ويؤيده قوله فيما سيجيء وسمو اما يفيد معرفة الاحكام فان المراد بالحكم هناك هو الاول قطعا اذ لامعنى لافادة معرفة التصديق (قوله أو الثاني الخ) يعني ان المراد إما المعنى الثانى وهو ادراك تلك النسبة فحينئذ لابد أن يجعل العلمان فى قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والعلم المتعلق بالثانية الخ عبارة عن المسائل فالمعني المسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بكيفية العمل يسمي علم الشرائع والمسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بالاعتقاد يسمي علم التوحيد فحينئذ يكون التعلق تعلق المعلوم بالعلم أو يجعل العلمان عبارة عن الملكة فانه يطلق العلم على الملكة كما يقال فلان يعلم النحو فيصير المعنى الملكة الحاصلة من تلك الادراكات الخ وحينئذ يكون التعلق تعلق المسبب بالسبب اذ الملكة انما تحصل بسبب من أدلة تلك الادراكات وأنما قلنا لابد أن يجعل العلمان عبارة عن المسائل أو الملكة اذ فى حملها على التصديقات بالمسائل يحتاج معني التعلق الي التكلف بأن يقال مجموع التصديقات المتعلقة

لان المتبادر من الاحكام الاولى والثانية هو جملة الاحكام الشرعية المتعلقة بكيفية العمل والمتعلقة بالاعتقاد فحملهما على الكل الافرادي وارادة كل حكم بخصوصه لايكاد الذهن ينساق اليه وكذا حمل التصديق على خصوص مذهب الامام مع بعده خروج عن الجادة وبه يندفع شكوك بعض الناظرين (قوله فان المراد بالحكم هناك الخ) وكذلك هنا بناء على حديث اعادة الشيء معرفة لكن لما كان ذلك الحديث جائز العدول عنه للقرينة لم يقل يدل عليه بل قال يؤيده لعدم ظهور قرينة العدول

بالتصديقات

(قوله فحينئذ يكون التعلق تعلق المعلوم الخ) ان قلت معلوم الحكم بالمعنى الثاني هو النسبة فقط لا المسئلة التي هي عبارة عن مجموع المحمول والموضوع والنسبة قلت ما أشار اليه هنا هو التحقيق قال العلامة ميرزاهد الذي لا يتعدي عنه الحق ويحكم به العقل الغير المشوب بالوهم ان التصديق يتعلق أولا وبالذات بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وثانيا وبالعرض بالنسبة وذلك لان النسبة معنى حرفي لايصح ان يتعلق بها التصديق حال كونها كذلك ضرورة ان التصديق ليس كادراك المرآة عند ادراك المرئى هذا هو التحقيق الذى أفاده الشيخ الرئيس وغيره من المحققين واليه ذهب الطبع السليم ألاترى ان عند تصديقك بقضية زيد قايم مثلا يحصل لك أولا الاذعان بان زيداً قائم فى الواقع لا الاذعان بوقوع النسبة في الواقع بل يحصل هذا ثانيا كيف والنسبة من الامور الانتزاعية وكثيرا ما يحصل التصديق بقضية قبل انتزاع النسبة التى هي فيها كما يشهد به الواجدان انتهى (قوله كما يقال فلان يعلم النحو) قال الشارح في شرح التلخيص اذا قلت فلان يعلم النحو لا تريد ان جميع مسائله حاضرة فى ذهنه بل تريد أن له حالة بسيطة اجمالية هي مبدأ لتفاصيل مسائله بها يتمكن من استحضارها فالمراد بعلمه بالنحو حصول ملكته له

(قوله بمعنى ماهى متألفة الخ) اشارة الى ان المراد من المتعلق بالكسر هو الكل المجموعي ومن المتعلق بالفتح هو الافرادي فلا يلزم اتحادهما وانما يلزم اذا أريد منهما المجموعي أو الافرادي فان قلت فاذا عكس الامر لايلزم فلم اختير من الاول المجموعي قلت دفعا لتسمية كل واحد من المسائل العلم وهو خلاف المشهور أفاده بعضهم (قوله بان لا يخالف القطعيات بالنسبة الخ) أي لا بان لا يخالف القطعيات والظنيات بالنسبة الى فهمه اذ لاعبرة بالظنيات فى الاعتقاديات ولا بأن لا يخالف القطعيات بالنسبة الى فهم أحد والالم يدخل كلام أحد من فرق المتكلمين وقد تقدم لنا كلام نفيس يتعلق بهذا الموضوع فى الخطبة فارجع اليه (قوله بمعنى انه لايدرك لولا الخ) لا بمعنى انه لايعتدبه لولا خطاب الشارع (١٠٥) اذ التوقف بهذا المعنى متحقق

بالتصديقات الشرعية العملية بمعني ماهى متألفة منها يسمي علم الشرائع ومجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الاعتقادية يسمي علم التوحيد أو يقال العلمان عبارة عن التصديق على مذهب الامام فيكون المعني التصديقات المتعلقة بالاحكام العملية تعلق الكل بالجزء يسمي علم الشرائع والتصديقات المتعلقة بالاحكام الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات وهذا حاصل ما نقل عنه وجه الجعل هو عدم التكلف فى معنى التعلق حينئذ اذ لا يخفي ان جعل جملة التصديقات متعلقة بما هى متألفة منه أعنى التصديقات المخصوصة أو جعل التصديق على مذهب الامام متعلقا بالحكم الذي هو جزء منه تكلف محض اه (قوله وعلى التقديرين) أي سواء كان المراد المعنى الاول أو الثانى معنى الشرعية ما يؤخذ من الشرع بأن لا يخالف القطعيات بالنسبة الى فهم الآخذ لاما يتوقف عليه بمعنى انه لا يدرك لولا خطاب الشارع والا لزم خروج أكثر المسائل الكلامية عن المقسم لان وجوده وعلمه وتوحيده وغير ذلك لا يتوقف على الشرع لكن يجب أخذها أيضا منه لتصلح للاعتداد اذ كثيراً ما يعارض الوهم العقل فيوقعه فى المهلكة كما وقع الفلاسفة فى الالهيات بخلاف مااذا كان مؤيداً بالوحي المفيد للحق اليقين فانه لا مدخل للوهم فيه (قوله ان أريد به مطلق التعلق الخ) أي ان أريد به كون الشئ منسوبا الخ على أي وجه كان فالامر في صحه معنى التعلق فى كلا الموضعين ظاهر اذ يجوز حينئذ أن يعتبر التعلقان متغايرين فيكون تعلق الحكم بكلا المعنيين بكيفية العمل من قبيل تعلق العارض بالمعروض لكونها أحد طرفيه وتعلقه بالاعتقاد من قبيل تعلق ذي الغاية بالغاية لانه المقصود منها فلا حاجة حينئذ الى التأويل في قوله بالاعتقاد وأما قول الفاضل المحشي من أنه على تقدير ان يكون المراد بالحكم ادراك النسبة يجب تأويل الاعتقاد بالمعتقدات وان أريد مطلق التعلق اذ لامعنى لتعلق الادراك بالاعتقاد الذي هو الادراك فليس بشيء اذ لاشك في صحة قولنا الادراكات التي يقصد منها التصديق فقط لا العمل تسمي علم التوحيد والصفات فان غاية العلوم الغير الآلية حصولها في نفسها كما حققه السيد السند قدس سره فى حاشية شرح المطالع

كما سيأتي وقوله عن المقسم هو الاحكام الشرعية فى قوله اعلم ان الاحكام الشرعية وقوله أيضا اى كما اخذت من العقل وقيل اى كثير الا كثر الذى يتوقف ثبوته على الشرع كالحشر والنشر والصراط (قوله فى كلا الموضعين) أي موضع التعلق بكيفية العمل والتعلق بنفس الاعتقاد وقوله لكونها أحد طرفيه أي لكون الكيفية أحد طرفى الحكم بمعنى النسبة وبذلك يثبت ان التعلق للحكم بكلا معنييه من تعلق العارض بالمعروض أما عروض النسبة للكيفية فظاهر وأما عروض الادراك لها فلا ن عارض العارض للشئ عارض لذلك الشيء

بالواسطة أفاده بعضهم (قوله الفاضل المحشي) هو كمال الدين (قوله كما حققه السيد الخ) خلاصة ما ذكره السيد ثمة ان العلة الغائية علة ومتقدمة ذهناً ومعلول ومتأخر خارجا فاللازم من غائية الشيء لنفسه كون وجوده الذهني علة لوجوده الخارجي فلا يلزم كون الشيء علة لنفسه لما بين الوجودين من المغايرة الظاهرة ويرد عليه ان العلوم من الصور الذهنية ولا وجود لها خارجا فكيف يتم الجواب المار فيها المصرح بالوجود الخارجي لما هو غاية لنفسه والجواب ان العلم له فى الذهن وجودان ذهني وهو تصوره قبل تعلمه وأصيلي وهو حصوله فى الذهن بعد تعلمه بنفسه كما ان الجبان يتصور الشجاعة فيكون عنده صورتها لانفسها وحصله الفرق بين حصول الشيء بنفسه في الذهن وبصورته فيه والاول يوجب الاتصاف فيقال رجل شجاع مثلا دون الثاني فالعلم باعتبار الوجود الثانى علة لنفسه باعتبار الوجود الاول والثانى بالنسبة الى الاول

كالوجود الذهني بالنسبة الى الخارجي أفاده مولانا خالد قال الخيالي وانما لم يعتبر التعلق بنفس العمل الخ جواب سؤال وهو يقرر بوجهين أحدهما أنه لما عمم التعلق صح اعتباره بالنسبة الى نفس العمل أيضا وحينئذ كان الاولى أن يعتبر بالنسبة اليه فيقال منها مايتعلق بالعمل بلا لفظ الكيفية لانه أخصر وأوفق بقرينة الآتي وثانيهما ان الحكم سواء كان نسبة أو ادراكا أحد طرفيه العمل وطرفه الآخر الكيفية وهي تعتبر لاجل العمل فلو لم يكن العمل أولى بالاعتبار فلا أقل من التساوي بينهما مع ان الكلام يكون على وتيرة واحدة وأخصر كما قدمته والوجه الاول نشأ من قوله ان أريد مطلق التعلق فالامر ظاهر والوجه الثاني من ان النسبة اضافة بين العمل وكيفيته في نفس الامر وعبارة الخيالي فيما نقل عنه صريحة في الوجه الأول وعبارته في الاصل تحتمل الوجهين وحاصل الجواب ان الحكم في الفقه لا يتعلق بالعمل من حيث هو بل من حيث الكيفية بخلافه في الكلام يتعلق فيه بنفس الاعتقاد فلا بد من ذكر الكيفية في الاول دون الثاني فلا جواز فضلا عن الاولوية والله تبارك وتعالى أعلم (١٠٦) وترك الكيفية في شرح المقاصد وقول الخيالي عبارة هذا الكتاب أولى مبنيان على عدم رعاية البلاغة وتمييز العلمين وجواز التعلق بالعمل مسلم لكنه مخل بالمعنى المراد واعتبار الحيثية في احدى القرينتين بلا قرينة لا يرتضيه الطبع السليم أفاده مولانا خالد (قوله لكونه معروضها الخ) أي لكون العمل معروض الاحكام كما ان الكيفية معروضة لها لكن معروضية العمل والكيفية للحكم بمعنى النسبة بلا واسطة لكونهما طرفي تلك النسبة في نحو قولنا الصلاة واجبة ومعروضيتهما للحكم بمعنى الادراك بواسطته بمعنى النسبة (قوله لا تصحيحه) أي من حيث العلم وقوله أو الاتيان به أي من حيث المباشرة ويحتمل ان كلمة أو للتنويع في العبارة أو انها بمعنى الواو ويكون العطف للتفسير كما يرشد الى هذا قوله بتصحيح الاعتقاد والاتيان به على الوجه المشروع (قوله والا لم يصح قوله وتعلق الخ) ولم يصح أيضا بيان التعلق بما سبق من كون الكيفية معروضاً لها بل يكون التعلق في الاحكام الاولى والثانية تعلق ذي الغاية بالغاية اذ المقصود من الاحكام المتعلقة بكيفية العمل تصحيح العمل والاتيان به على الوجه المشروع ومن الاحكام المتعلقة بكيفية الاعتقاد تصحيح الاعتقاد والاتيان به على الوجه المشروع وقد لاح من هذا أن النكتة المذكورة لادراج لفظ الكيفية في الاحكام الاولي انما تمشى اذا فسر التعلق بتعلق العارض بالمعروض لا بتعلق ذي الغاية بها أفاده بعضهم (قوله لا من حيث ذاته) عطف على قوله من حيث انه الخ وهو احتراز عن الاحكام المتعلقة بالاعتقاد لكن تعلق ذي الغاية بالغاية والتعلق في الأحكام المتعلقة بكيفية تعلق العارض بالمعروض فلو اعتبر التعلقان تعلق ذي الغاية بها يكون تعلق الاحكام الاولى بالعمل من حيث ذاته كتعلق الاحكام الثانية بالاعتقاد ويمكن أن يكون التدبر اشارة الى هذا كذا أفيد (قوله ولا من جهة أخرى) غير جهة كون الكيفية من عوارضه ككو[illegible]

(قوله وانما لم يعتبر التعلق الخ) يعني اذا أريد مطلق التعلق فكما انها تتعلق بكيفية العمل تتعلق بنفس العمل أيضا لكونه معروضها أيضا فلم لم يعتبر بالنسبة الى نفس العمل للاشارة الى نكتة وهي ان تعلقها بالعمل من حيث الكيفية فان الاحكام الفقهية انما تتعلق بفعل المكلف من حيث الوجوب والندب ونحوهما بخلاف أكثر الاحكام الثانية أعني ما يتعلق بالاعتقاد فان تعلقها بنفس الاعتقاد لا باعتبار كيفيته وانما قال عامة الاحكام لان بعض الاحكام متعلق بكيفية الاعتقاد مثل معرفة الله تعالى واجبة أي الاعتقاد بوجوده وصفاته واجب فيكون متعلقا بكيفية الاعتقاد وهذا حاصل ما نقل عنه بقوله يعني ان أريد مطلق التعلق يجوز ان يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والى كيفيته لكن الثاني أولى اذ فيه اشارة الى نكتة وقد وقع في شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب أولى من عبارته اه ومما ينبغي ان يعلم ان المراد بالكيفية على هذا التوجيه العوارض الذاتية للعمل لا تصحيحه أو الاتيان به على الوجه المشروع والا لم يصح قوله وتعلق عامة الاحكام الثانية الخ لانها أيضا متعلقة بتصحيح الاعتقاد والاتيان به على الوجه المشروع وليس معنى قوله تعلقها بالعمل من حيث الكيفية ان تعلقها به من حيث انه مقيد بهذه الحيثية ومعتبر معها كما في قولهم الانسان موضوع الطب من حيث الصحة والمرض حتى يرد انه يلزم ان لا تكون الكيفية عبارة عن الاحوال المبينة في الفقه بل قيداً للموضوع وتتمة له بل معناه ان تعلقها به من حيث انه ثبت له الكيفية وانها من عوارضه لا من حيث ذاته ولا من جهة أخرى فتدبر (قوله وان أريد

بالشخص وككونه مخلوق الله تعالى أو مخلوق العبد مما لا يرجع الى افادة كون العمل واجباً أو حراماً أو نحوذلك ويحتمل ان يكون الامر بالتدبر اشارة الى صحة ان تكون الحيثية قيد الموضوع والمحذور مندفع بأن القيد هو مطلق الكيفية والمحمول هو الكيفية الخاصة مثل الوجوب مثلا (قوله أي ما يتعلق به الاعتقاد) تفسير للمعتقدات وليس تفسيراً لما يتعلق به الاعتقاد ثم لانه لا يذهب عليك أن تعلق الاعتقاد بالنسبة وتعلقه بالطرفين ليسا على نحو واحد اذ الاول تعلق العلم بالمعلوم والثاني تعلق الموقوف بالموقوف عليه اذ الطرفان يتعلق بهما العلم التصوري لا الاعتقاد الذى هو العلم التصديقي الا على القول بمذهب الامام فقد اجتمع هنا أمران مخالفان للظاهر أحدهما تعميم المعتقد من الذى بالذات ومن الذى بالواسطة والمتبادر

به الخ) أي وان أريد بالتعلق التعلق المخصوص وهو تعلق الاسناد بطرفيه على تقدير ان يكون الحكم نفس النسبة فمعنى تعلقه بكيفية العمل ان الكيفية والعمل طرفان أو تعلق التصديق بالقضية على تقدير ان يكون الحكم ادراك النسبة فمعنى تعلقه بكيفية العمل انه ادراك الكيفية المثبتة للعمل ففي قوله منها مايتعلق بكيفية العمل لاحاجة الى التأويل ولكن يجب التأويل في قوله منها ما يتعلق بالاعتقاد اذ الاعتقاد ليس طرفا للنسبة ولا قضية وهو أن المراد بالاعتقاد المعتقدات أى ما يتعلق به الاعتقاد في الجملة سواء كان بالذات كتعلقه بالنسبة أو بالواسطة كتعلقه بالطرفين فانه يتعلق بهما بواسطة النسبة كما بين فى محله فلا يرد ما ذكره المحشي المدقق من ان تعلق النسبة بالمعتقد بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه ممنوع لان المعتقد هو نفس النسبة أو مجموع الطرفين والنسبة لا كل واحد من الطرفين ولا كلاهما بدون النسبة كما لا يخفى (قوله فحينئذ فيه اشارة الخ) يعنى اذا كان المراد تعلق الاسناد بالطرفين أو تعلق التصديق بالقضية فلا بدمن ذكرها لكن فى اعتبار تعلقه بالكيفية المضافة الى العمل اشارة الى النكتة وهى أن موضوع الفقه العمل لان المتبادر من تعلق الاسناد والتصديق بكيفية العمل كونها مسنداً ومثبتا والعمل مسنداً اليه ومثبتا له بناء على انهم اذا عبروا عن الحكم الخبرى بالنسبة التقييدية أضافوا المحكوم به الي المحكوم عليه كما قالوا معنى قولنا زيد أبوه قائم زيد قائم الاب فتكون الكيفية محمولا على العمل في الفقه وهى من العوارض الذاتية له فيكون موضوعا له اذ لا معني لموضوع العلم الا ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية أي يثبت له ويحمل عليه (قوله وليس موضوعه العمل الخ) أى ليس موضوع تلك المسئلة العمل لا باعتبار ذاته ولا باعتبار نوعه ولا باعتبار عرضه الذاتي ولا باعتبار نوع عرضه الذاتي اذ ليس الوقت شيأ منها فلا يرد ماذكره الفاضل المحشي من أن موضوع العلم أعم من موضوع المسئلة فلا يلزم من عدم كون موضوعها العمل عدم كون موضوعه العمل لان معني قوله ليس موضوعه العمل انه ليس موضوعه العمل بوجه من الوجوه السابقة والحال انه يجب أن يكون موضوع المسئلة راجعا الى موضوع العلم بوجه من تلك الوجوه على ما بين فى موضعه (قوله كما ان قولهم النية الخ) قال الفاضل المحشي النية فعل القلب فيكون موضوعه العمل فلا حاجة الى التأويل أقول المراد بالعمل عمل الجوارح والا لزم أن

الاول فقط والثاني عدم كون التعلقين على نحو واحد (قوله فلا بدمن ذكرها) أى يجب على الشارح أن يذكرها بان يقول منها مايتعلق بالعمل وكيفيته لكن لم يذكرها كذلك بل اعتبر التعلق بالكيفية المضافة للعمل للاشارة الى النكتة وفى كلام بعضهم وجه الاشارة أن طرفى الاسناد وكذا القضية الموضوع والمحمول وهماهنا العمل والكيفية والعمل لكونه ذاتا وموصوفاأولي للموضوعية والكيفية لكونها عرضا وصفة أولى للمحمولية (قوله أقول المراد بالعمل عمل الجوارح الخ) قال مولاناخالدتكررمن المولى المحشي تبعاً لقضية كلام

المولى الخيالي هذه الدعوى وقد وقع التصريح غير مرة في شرح جمع الجوامع وحواشيه بالمراد بالعمل في تعريف الفقه بأنه العمل بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية وبالفعل الواقع فى تعريف الحكم المارللاصوليين أعم من القلبي وغيره قال الشارح المحلى عقيب لفظ العملية المارة ما نصه أي المتعلقة بكيفية عمل قلبي أو غيره كالعلم بأن للنية فيالوضوء واجبة وان الوتر مندوب انتهي قال المولى ابن أبي شريف فى حاشيته عليه ما معناه أشار به الى جواب ما قيل ان أريد بالعمل فى قوله العملية عمل الجوارح فقط خرج عنه العلم بايجاب النية وتحريم الرياء والحسد ونحو ذلك مع انها من الفقه أو ما يعم القلبي دخل فيه الاعتقادات التى هى أصول الدين وحاصل الجواب اختيار العموم فدخل ايجاب النية ونحوه مما تقدم وبالتعلق

بالكيفية دون حصول النفس في القلب خرج الاعتقادات اذا التعلق بنفسها على ان فرقا واضحا بين فعل القلب والعلم القائم به اذ الاول من قبيل الارادة والفرق بين العلم والارادة من المسلمات في علم الكلام والوجدانيات للخواص والعوام انتهى معنى كلامه وبه يمهد ما شيد المحشي بنيانه من القواعد و يظهر أن ماذهب اليه الفاضل المحشي لامحيد عنه والله تعالى اعلم انتهى (قوله ينبغي أن يكون موضوع الفرائض الخ)وما يذكر فيه من بيان حكم تجهيز الميت وتكفينه وتنفيذ الوصايا وايفاء الدين وغير ذلك مما ليس من قبيل قسمة التركة فهو استطرادى (قوله كمسئلة المجنون والصبي) كما يقال يجب الزكاة في مال المجنون والصبي وكما يقال يجب على الصبي والمجنون ضمان ما أتلفه فتقدير الاول الولي يجب عليه اخراج زكاة مالهما وتقدير الثاني الولي يجب عليه ضمان ما أتلفاه من مالهما كذا في شرح جمع الجوامع (قوله باعادة الجار) أى فيكون مزيدا للتوكيد ولا عمل له بل للاول (١٠٨) فيظهر ماقاله الخيالي (قوله فان المعطوف والمعطوف عليه الخ)أي والمجموع

يندرج الاعتقاد فيه فيكون بعض مسائل الكلام وهو الذى يبحث فيه عن كيفية الاعتقاد مثل قولهم معرفة الله واجبة داخلا فى الفقه وليس كذلك فحينئذ لاشك فى احتياجه الى التأويل (قوله ثم انه ينبغي الخ) جواب عن قولهم ولانهم عدّوا الخ يعنى ينبغي أن يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين الورثة اذ المبين فيه أحوال قسمتها بين الورثة والقسمة من أفعال الجوارح فيكون موضوعه العمل أيضا (قوله وبالجملة الخ) ففى كل مسئلة ليس موضوعها راجعا الى فعل المكلف يجب تأويلها حتى يرجع موضوعها اليه كمسئلة المجنون والصبي فانها راجعة الى فعل الولي (قوله هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين الخ) يعنى باعادة الجار فلا يرد ما قيل ان الظاهر انه هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين على مذهب من يجوزه مطلقا اذ المجرور ليس بمقدم لافي المعطوف ولا فى المعطوف عليه فان المعطوف والمعطوف عليه مجموع الجار والمجرور فلعل قوله وبالثانية الخ وقع من المحشي بدون الباء الجارة ويجوز أن يكون لفظ العلم مرفوعا خبر مبتدء محذوف أي والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات أو منصوبا بتقدير الفعل والفاعل أى يسمى العلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون عطف الجملة على الجملة (قوله والاحكام الشرعية النظرية الخ) أى ما يكون القصد منه النظر والاعتقاد وهى مقابلة للعملية التى يكون القصد منها العمل (قوله لان حجية الاجماع من مسائل أصول الفقه) قيل لا نسلم ان حجية الاجماع من مسائل أصول الفقه بل هو من مسائل الكلام أورد فيه بطريق المبدئية وتكميل الصناعة ولا يخفى ان الاجماع من موضوعات أصول الفقه والحجية عرض ذاتى له يثبت له في الاصول فجعل هذه المسئلة من قبيل تكميل الصناعة لامعنى له فلذا أعرض المحشي عن هذا الجواب الى التزام ان المسئلة مشتركة بين الاصولين أي أصول الدين وهو الكلام وأصول الفقه لكن جهة البحث مغايرة لانها من حيث انها يتعلق بها اثبات العقائد الدينية مسئلة الكلام ومن حيث أنها يتعلق بها استنباط الاحكام مسئلة أصول الفقه فان موضوعه الادلة الاربعة من حيث استنباط الاحكام منها (قوله

منصوب على المفعولية للفظ المتعلق (قوله أورد فيه بطريق المبدئية الخ) ومثله حجية القياس والكتاب والسنة لكن تعرض الاصوليون لحجية الاجماع والقياس دون أخويهما لانهما كثر فيهما الشغب من الحمق من الخوارج والروافض خذلهم الله تعالى وأما حجية الكتاب والسنة فتتفق عليها عند الامة ممن يدعي التدين كافة فلا حاجة الى الذكر (قوله ولا يخفى أن الاجماع من موضوعات أصول الفقه الخ) فيه ان الاجماع لا يكون من موضوع الاصول باعتبار ذاته بل من حيث كونه دليلا سمعيا ولا معنى لكونه كذلك الا كونه حجة فتكون الحجية قيدا فى موضوعيته فليست من الاعراض الذاتية له قال ابن الهمام ان أفاد الدال يشير على الموضوع عنوانا خارجا فانما يبحث فى ذلك العلم عما صدق عليه اذا وجد متصفا به اذ الموضوع هو المقيد فما لم يوجد المقيد لم يوجد فاذا وجد مع قيده بحث حينئذ عن أحوال له أخرى غير القيد وهذا لان البحث يستدعي جهالة ثبوته له فاذا بحث عن عنوانه والفرض انه معرفه لبحث فيما علم ثبوته أو فيما لم يعلم موضوعيته فظهر ان عدم البحث يتحقق مع اعتبار الحالة قيدا خارجا غير متوقف على اعتبارها جزأ من الموضوع فاذا قلنا موضوع الالهي الموجود فالبحث عن أحوال غير الوجود وحينئذ اذا قلنا موضوع الاصول الدليل السمعي فينبغي أن لا يبحث عن حجية شيء منها لان كونه حجة هو كونه دليلا وهو وصف الموضوع العنواني بل انما يبحث فيما يحقق باسم الحجة عن أحوال أخر من كونه مفيدا لكذا من الاحكام مقدما على كذا عند التعارض أو مؤخرا انتهى

(قوله كالموجود مطلقا) القائل به طائفة منهم حجة الاسلام وقوله وذوات المخلوقات أى من حيث استنادها اليه تعالى وقد ذهب الى
هذا صاحب الصحايف شمس الدين السمرقندي وهو أخص مما قبله وتقدم في الخطبة بعض ما يتعلق بهذا المبحث

بشير الى أن له مباحث الخ)أى يشير باضافة الاشهر الى المباحث الى أن له مباحث أخرى لكن
ليس في تلك المرتبة من الشهرة وهذا عند من يقول موضع الكلام أعم من الذات كالموجود
مطلقاً أو ذات الله وذات المخلوقات أو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية على ماهو
المختار فان مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض من الكلام وليست في الشهرة بمثابة المباحث
الالهية وأما عند من يقول ان موضوعه ذات الله تعالى وصفاته فالوجه في صحة تلك الاشارة ان
الصفة المطلقة أي الغير المقيدة بقيد عندهم هي الصفات الذاتية الوجودية ولذا زادوا لفظ التوحيد
ولم يكتفوا بعلم الصفات مع أن التوحيد أيضاً من الصفات فباحث غير الصفات الذاتية الوجودية
مثل مباحث الصفات السلبية والفعلية من الكلام ليس بمثابة تلك المباحث في الشهرة (قوله ولذا)
أي ولاجل ان المراد من الصفات المطلقة الوجودية الذاتية لم يعدوا مباحث الاحوال أي الصفات
السلبية مثل ان الله ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم والافعال وهي مباحث الخلق والتكوين
والنبوة والامامة من مباحث الصفات بل جعلوا الكل منها مبحثاً على حدة وان أمكن أن يرجع
الكل الى صفة ما فان الاحوال راجعة الى الصفات الغير الوجودية والافعال الى الصفات الوجودية
الغير الذاتية والنبوة بمعنى بعث الانبياء والامامة بمعنى نصب الامام راجعتان الى صفة الفعل كذا نقل
عنه (قوله على ان الامامة)علاوة عن قوله فلان الصفة المطلقة أي على أنا ان سلمنا ان الصفة تشمل
الوجودية الذاتية وغيرها فالامامة من المسائل الفقهية المتعلقة بكيفية العمل لان مرجعها الى ان
نصب الامام واجب على المسلمين فيكون راجعا الى عمل المكلف ولا معنى لارجاعه الى صفة من
صفاته تعالى وان أمكن ذلك بناء على ان أفعال العباد أفعال الله تعالى حقيقة والحال أنها من مقاصد
علم الكلام قال الشارح في آخر هذا الكتاب ان مقاصد علم الكلام مباحث الذات والصفات
والافعال والنبوة والامامة فيصح ان مباحث التوحيد والصفات أشهر المباحث لان مبحث الامامة
ليس مشهورا مثلها فاندفع ما قاله المحشي المدقق فيه ان كون الامامة من الفقهيات لا دخل له في
اثبات كون الصفات المطلقة عندهم هي الصفات الذاتية الوجودية على مالا يخفى فلا معنى لجعله
علاوة هنا لانه ليس علاوة هنا بالنظر الى قوله وان رجع الكل الى صفة ما حتى يكون علاوة
لاثبات كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية فان قيل اذا كانت مباحث الامامة متعلقة بكيفية العمل
فلم جعلت من مقاصده وعلى تقدير جعلها من المقاصد فلم لم يجعل موضوعه أعم من الذات قلت
جعلها من مقاصده لدفع خرافات أهل الاهواء والبطالين في نقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء
الراشدين وأما عدم تعميم العقائد وموضوعه فلعدم كونها من مسائله في التحقيق لعدم تعلقها بالاعتقاد
وقال في شرح المقاصد أنه لا نزاع في ان مباحث الامامة بعلم الفروع أليق لرجوعها الى ان القيام
بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من الفروض الكفايات اذ هي أمور كلية يتعلق
بها مصالح دينية ودنيوية لا ينتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير أن

(قوله أى الصفات السلبية) وجه التعبير عن الصفات السلبية بالاحوال أن الحال عندهم يقال لما ليس بموجود ولا بمعدوم أى يكون واسطة بينهما فكما أن السلب معتبر في مفهوم الحال فكذا في مفهوم الصفات السلبية (قوله لان مرجعها الخ) وذلك لان البحث عن الامامة في مبحثها من حيث أن نصب الامام واجب على المسلمين لا من حيث أنه فعل صدر عن الله تعالى أو عن المسلمين (قوله والحال انها الخ) أى فاندفع توهم عدم نفع هذه العلاوة على كل تقدير لما هو بصدده لكون المقصود ان يكون للكلام مبحث غير الذات والصفات حتى يكون المذكور بعضاً منه ووجود بحث آخر من علم آخر كالامامة من الفقه لا يجدى شيأ أصلا اذ هي من الفقه اصالة واستحقاقا ومن الكلام جعلا واعتبارا كما سيصرح به أفاده

مولانا خالد (قوله لانه ليس علاوة) علة الاندفاع وقوله في نقض ظرف للخرافات ظرف الخاص للعام وفي نسخة في بعض
بالعين المهملة وهي ظاهرة وقوله اذ هي أى فروض الكفايات علة لكون القيام بالامامة ونصب الامام من فروض الكفايات
لكن بضم مقدمة معلومة اليها وهي قولنا والقيام والنصب المذكوران كذلك وعبارة شرح المقاصد وهي بالواو

(قوله مع القطع بانه الخ) أى لعدم عمومها في المكلفين لكونها محولة الى أهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس ولندرة عمله بالنسبة الى غالب الاعمال الدينية اذ قد لا يحتاج اليها قرونا لاستقرارها في أهل بيت وانتقالها عن أكابر الى أكابر من غير حاجة الى اجماع أهل الحل والعقد بل قد لا يحتاج الى الاستخلاف أيضاً ففى كلامه اشارة الى دفع ما يقال غاية هذا كله جواز ادراجهم بحث الامامة في الكلام لا اخراجهم له عن الفقه الذى الاصل دخوله فيه فانه ان لم يختص به فلا أقل من ذكره في الفنين انظير ما مر في كون الاجماع حجة أفاده الشيخ خالد (قوله الحق الخ) جواب لما وقوله منافاة اسم ان وقوله اذ هى فى الاصل علة الاندفاع (قوله اذا لم يكن أبو حنيفة من التابعين) وهو خلاف ما صرح به الشيخ ابن حجر فى الاجازة حيث قال فيها ولد أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه سنة ثمانين وذهب به ثابت أبوه الى على كرم الله وجهه وهو صغير فدعا له بالبركة فى ذريته فكان هذا الامام

من آثار تلك الدعوة وناهيك بذلك شرفا له رضي الله تعالى عنه ومن ثم قدمه الله تعالى على أئمة عصره وهو عصر التابعين فانه من أوساطهم ولم يظهر لاحد منهم من الاتباع والشهرة والتقدم ما أظهر له * أخذ الفقه عن حماد بن سليمان وأدرك أربعة من الصحابة بل ثمانية انتهى قيل ولا اشكال على تقدير تابعيته اذ المراد من التدوين التدوين المخصوص بتمهيد القواعد وترتيب الابواب وتكثير المسائل بادلتها وايراد الشبه بأجوبتها على ما صرح به ومثل هذا التدوين لم يكن في عهد التابعين (قوله بدون التدوين لقلة الوقائع)

يقصد حصولها من كل واحد ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية ولكن لما شاعت بين الناس في بحث الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات باردة سيما من الروافض والخوارج وميل كل منهما الى تعصبات تكاد تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بأنه ليس للبحث عن أحوالهم وأفضليتهم كثير تعلق بأفعال المكلفين ألحق المتكلمون هذا الباب بأبواب الكلام وربما أدرجوه فى تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن أحوال الصانع وصفاته والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام اه كلامه فعدم درج مباحثها بالنظر الى الحقيقة ودرجها بالنظر الى الظاهر لكونها من المقاصد فاندفع ماقاله المحشي المدقق ان بين كون الامامة من مقاصد الكلام وبين كونها من الفقهيات لاغير عندنا كما يدل عليه الحصر المستفاد من كلمة انما وقوله الا عند بعض الشيعة منافاة اذ هى في الاصل من المسائل الفقهية لاغير عندنا لكنها جعلت من مقاصد الكلام لما ذكرنا (قوله الا عند بعض الشيعة الخ) فان مرجعها عندهم الى نصب الامام المتصف بالصفات المخصوصة واجب على الله فيكون عندهم من المسائل المتعلقة بالاعتقاد (قوله ولا فى عهد الصحابة والتابعين) هذا انما يصح اذا لم يكن أبو حنيفة رحمه الله من التابعين كما تشعر به عبارة فتاوي السراجية والا فقد صنف الفقه الاكبر في الكلام (قوله لما أهملوه) لانهم الواضعون للاحكام الشرعية وكانت عادتهم في ذلك ارشاد المسترشدين فلو كان لتدوين الاحكام الشرعية شرف وعاقبة حميدة لفعلوه كذا نقل عنه ويحصل الدفع أنهم قد وضعوها ولكن لم يدونوها لان الارشاد يحصل فى ذلك الزمان بدون التدوين لقلة الوقائع والاختلافات (قوله مع ماعطف عليه) وهو قوله وقرب العهد ولقلة الوقائع وتمكنهم (قوله

الاولى أن يزيد قبل لقلة الوقائع لصفاء العقائد بان يقول لصفاء العقائد ولقلة الوقائع أذ هذا بيان يحصل الدفع كما اعترف به اللاهيام والجزء الاول من دليل ذلك الحصل هو صفاء العقائد (قوله وهو قرب العهد ولقلة الوقائع وتمكنهم) لا يخفى ان لفظ هذا فى قول الخيالى هذا مع ما عطف عليه ان كان اشارة الى لصفاء مع اللام لا يصح تفسير ماعطف عليه بقرب العهد وتمكنهم اذ هما لو كانا معطوفين فانما هما معطوفان على صفاء بدون اللام لا على لصفاء وان كانت اشارة الى صفاء بدون اللام لا يصح تفسير ما عطف عليه بقلة الوقائع اذ هو معطوف على لصفاء مع اللام لا على صفاء بدونه فالحق ان يفسر ماعطف عليه بقلة الوقائع فقط كما فعله المحشي المدقق ويجعل قرب العهد معطوفا على بركة وتمكنهم معطوفا على قلة الوقائع ويكون قوله لصفاء الى قوله ولقلة الوقائع علة للاستغناء عن تدوين علم الكلام على اللف والنشر وقوله لقلة الوقائع مع مابعده علة للاستغناء عن تدوين علم الفقه على اللف والنشر أيضا ويمكن توجيه كلامه باختيار الشق الثاني أى كون هذا الاشارة الي صفاء بدون اللام ويعتبر أن المعطوف فى ولقلة الوقائع هو قلة الوقائع واللام زائدة أقحم للاشارة الى أن ما قبله علة الاستغناء عن تدوين علم الكلام وهو الاستغناء عن تدوين الفقه كما علمت

(قوله أي للاهتمام بغير الاختصاص) أي للاهتمام العارض بسبب غير سبب الاختصاص وذلك السبب مثل العناية الخ وأنما احتاج الى التقييد المذكور لان الاختصاص أيضا نكتة من نكات الاهتمام فلا يقابل الاختصاص مطلق الاهتمام (قوله مثل العناية بالدليل الخ) اصالته بمعنى انه ينبني عليه الدعوى والا فالمقصود بالذات الدعوى والاتيان بالدليل لاجلها ومن وجوه الاهتمام تنظيم الكلام على أحسن النظام وتسيقه على أجمل الانتظام (قوله سوى ماذكر) لاحتمال أن يكون عدم التدوين لعدم سعة وقت من هو صالح له لاشتغاله بالطاعات البدنية دائما للقيام بأمره وهذا أولى مما ذكره الشيخ خالد في هذا المقام (قوله وقال أبو حنيفة الخ) أراد بالمعرفة سبب المعرفة الحاصلة وهي ادراك الجزئيات عن دليل أعني الملكة الحاصلة من تتبع القواعد بقرينة تعلقها بعامين أعني مالها وما عليها فان العادة قاضية بامتناع معرفة كل مالها وما عليها لا عن دليل وقوة استنباط ولا ينافي ذلك عدم معرفة من هو فقيه بالاجماع بعض الاحكام كمالك لجواز أن يكون ذلك لعدم التمكن من الاجتهاد في الحال لاستدعائه زمانا أو لامر آخر وأراد بالنفس النفس الانسانية وبما لها وما عليها أحكاما تنتفع به وما تتضرر دنيوية كانت أو أخروية ولظهور أن الفقه ليس عبارة عن تصور (١١١) الصلاة ولا عن التصديق بثبوتها

للاهتمام) أي للاهتمام بغير الاختصاص مثل العناية بالدليل الذي هو الاصل ومثل ورود الحكم ابتداء مدللا فانه لا يتطرق اليه الشبهة حينئذ في أول الامر بخلاف ما اذا ذكر الحكم أولا فانه يتطرق اليه الشبهة من أول الامر ومثل كون الغرض متعلقا بالسبب لا بالحكم وأمثال ذلك كذا نقل عنه مثل ازالة توهم كونه دعوى بلا دليل (قوله لاما توهم الخ) اشارة الى أن الاختصاص أمر اضافي بالقياس الى ما يتوهم لا أمر حقيقي بمعنى أنه ليس لعدم التدوين وجه سوى ماذكر أصلا (قوله مع انه من التابعين) فيه ان مالكا رحمه الله ممن تبعهم على ماقال في التقريب في نثيل رواية الاكابر عن الاصاغر أو تابعي عن تابع كالزهري والانصاري عن مالك (قوله فان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام) حيث عرفوه بأنه العلم بالاحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية وقال أبو حنيفة الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها (قوله قلت المعرف ههنا هو المسائل) يعني أن العلم قد يطلق على التصديق بالمسائل وقد يطلق على نفس المسائل فالمعرف بالتعريف المشهور هو علم الفقه بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف ههنا أي في عبارة الشارح هو علم الفقه بمعنى نفس المسائل فالمعنى وسموا المسائل المدللة التي تفيد العلم بالاحكام العملية عن أدلتها التفصيلية بالفقه وأنما قيد المسائل بالمدللة لانها المفيدة للعلم بالاحكام عن أدلتها التفصيلية لا بالمسائل نفسها ومعنى افادتها للعلم المذكور أن من

في الواقع قال الفقه ملكة تصدق بها النفس الانسانية بحكم كل ما تنتفع به وما تتضرر تصديقا ناشئا عن الدليل وفائدته معلومة لمن تأمل اه المصنف (قوله بمعنى نفس المسائل) أي لا التصديق بالمسائل والا لزم المحذور وهو اتحاد المفيد والمفاد (قوله فالمعنى الى قوله علما استدلاليا) بحث فيه العلامة الكنغري حيث قال فيه بحث فان

الافادة غير الحصول وكلامنا في الافادة فكيف تفيد المسائل مع أدلتها العلم بتلك الاحكام وان حصل من مطالعتها ذلك فان أراد بمطالعة المسائل مطالعة ألفاظها الدالة عليها كما هو الظاهر من لفظ المطالعة فقد جعل المسائل عبارة عن ألفاظها ولا يخفى ما فيه وان أراد بها ملاحظة أنفس المسائل فلا يكون ذلك الا بأن يتعلق العلم بها فيكون ذلك عين المفاد ثم ان قياس هذا المقام على قولهم خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي قياس مع الفارق اذ لا شك أن الواجب للعلم الاستدلالي ههنا أنما هو مطالعة ألفاظ ذلك الخبر مع دليل صدقه فاني يكون ذلك ههنا وأيضا هذا غير ملائم لسوق كلام الشارح أصلا لانك ستعرف أن الفقه بهذا المعنى يوجد في المقلد أيضا مع أن الشارح بصدد بيان التدوين الصادر من السلف سيما وقد وقع التدوين عن مثل مالك رحمه الله * على أن وجود الفقه بهذا المعنى في المجتهد غير مسلم لانه في صدد استنباط المسائل عن الادلة فكيف يمكن أن يقال له انه لو طالعها ووقف على أدلتها حصل له العلم بالاحكام فالحق أن هذا التوجيه غير ملائم لسوق كلام الشارح الا أن يقال ان التسمية المذكورة منهم بالنظر الى معلوماتهم الحاصلة للمقلدين التابعين لهم بالمطالعة لا بالنظر الى علومهم القائمة معهم اه بحروفه (قوله ومعنى افادتها للعلم المذكور الخ) اشارة الى دفع ما يتوهم وهو انه ان أريد بالمسائل المدللة مجموع المسائل والدلائل فاطلاق أسامي العلوم على المجموع غير معقول وان أريد نفس المسائل المقرونة بالدلائل فيحتاج في التعريف الى المجاز بعلاقة

السببية لان المفيد ليس المسائل المقرونة بالدلائل بل المفيد له هو الدلائل والمجاز أيضاغير ظاهر في التعريف وحاصل الدفع اختيار الشق الثاني بان يلتزم المجاز ولذا قال المحشي وهذا القدر كاف في صحة الافادة ومثل بخبر الرسول لكن الفرق بينه وبين خبر الرسول ثابت لان المفيد في خبر الرسول هو اللفظوفيما نحن فيه هو المسائل والمعاني المعقولة وكل واحدمنهمايصح افادته للعلم كما صرح به في قوله المقدمة في كذا اه للصنف (قوله اللهم الاان يراد بالادلة الادلة السمعية) لك أن تقول أن سوق الكلام يخرج مثل تلك الاحكام فلاحاجة الى تحرير المرام اه كنفري (قوله والمراد بالاحكام) أي الاحكام العملية المضافة الى المعرفة التي هي مفعول يفيد (قوله المفيدة للعلم بالاحكام الجزئية الخ) وجه الافادة ظاهرة اذ الكليات تنطبق على أحكام جزئياتها (قوله لكن لا يناسب ما ذكره الخ) وجه ذلك أن هذا القول صريح في أن الاحكام العملية انما تستفاد من أدلتها على ما هو صريح قوله في افادتها الاحكام بخلاف هذا التوجيه اه كنهري (قوله مأخوذة منها بالواسطة) قال العلامة الكنفرى ليس بشيء اذ لا كلام في ذلك وانما الكلام في أن هذا التعريف حينئذ يقتضي أن المأخوذ عن الادلة التفصيلية هو الاحكام الجزئية لا غير على أن المقصود افادة الادلة الاحكام الكلية فقط مع أنه لا دليل على اعتبار الواسطة اه

طالع تلك المسائل ووقف على دلائلها حصل له معرفة أحكام تلك المسائل عن دلائلها وهذا القدر كاف لصحة الافادة كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالى يعنى ان من طالع خبر الرسول مع دليل صدقه وهو أن هذا خبر من ثبت صدقه بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه فهو صادق حصل له العلم بحكم ذلك الخبر علما استدلاليا نقل عنه فحينئذ يراد بالاحكام المعنى الاول من المعاني الثلاثة انتهى يعني النسبة الخبرية أما عدم إدارة ادراك النسبة وهو عبارة عن التصديق وقد عرفت آنفاً أنه بهذا المعنى نفس المعرفة فظاهر وأما عدم إرادة خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير فلاستدراك قيد العملية لكنه على تقدير الحمل على المعنى الاول لابد من قيد الشرعية ليخرج معرفة الاحكام العملية الغير الشرعية عن أدلتها كمسائل الحكمة العملية اللهم الا أن يراد بالادلة الادلة السمعية (قوله ولك أن تقول الخ) أى لك أن تقول في الجواب عن السؤال المذكور ان المراد بما في قوله ما يفيد الخ معرفة الاحكام الكلية مثل الصلاة واجبة والصوم واجب لانها الفقه والمراد بالاحكام الاحكام الجزئية المخصوصة بشخص شخص مثل الصلاة واجبة على زيد بقرينة اضافة المعرفة اليها فان المعرفة تستعمل في الجزئيات فالمعنى سموا العلم بالاحكام الكلية المفيدة للعلم بالاحكام الجزئية بالفقه ولا خفاء في صحته ومطابقته لما هو المشهور قال الفاضل المحشي وهذا التوجيه وان كان صحيحا في نفسه لكن لا يناسب ما ذكره فيما بعد من قوله ومعرفة أحوال الادلة اجمالا الخ) كما لا يخفى أقول وسيأتي لك ما يدفعه في بيان ذلك القول فلا نذكره بقي فيه اشكال وهو أن المأخوذ من الادلة التفصيلية هي الاحكام الكلية لا الجزئية قال المحشي المدقق ويمكن دفعه باعتبار أن الاحكام الكلية اذا كانت مأخوذة منها تكون جزئيات تلك الاحكام أيضا مأخوذة منها بالواسطة وأجيب بأنه يمكن أن يكون قوله عن أدلتها حالا من ضمير يفيد فالمعنى سموا العلم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية حال كون العلم بتلك الاحكام الكلية مأخوذا عن أدلتها التفصيلية فقها فلا اشكال بقي شيء وهو أن هذا التوجيه يخرج التعريف عن الفساد ولكن أى فائدة في اعتبار افادة تلك الاحكام الكلية للاحكام الجزئية في التعريف فتدبر (قوله وقد يقال التغاير الاعتباري كاف الخ) بأن يقال العلم بالمعنى المذكور له تعلقان تعلق بالعالم وتعلق بالمعلوم فهو باعتبار تعلقه بالعالم وقيامه به مفيد لنفسه من حيث تعلقه بالمعلوم وصيرورته آلة لملاحظته ومآله إفادة الاعتبار الاول للاعتبار الثاني فان قيام العلم سبب المعلومية كما يقال علم زيد

(قوله واجيب بأنه يمكن الخ) قال الكنفرى يرد عليه انه لا فائدة في اعتبار تلك الحال حينئذ في التعريف اذ لا شك أن الاحكام مأخوذة عن أدلتها بل ربما تشعر بخلاف الواقع (قوله بقي شيء وهو الخ) وشيء آخر وهو ان الاحكام العملية هنا من أقسام الاحكام الشرعية التي جعلها الشارح مقسما في كلامه فالظاهر حينئذ أن المراد بها الاحكام العمليه الكلية ليوافق كلامه ذلك على أن هذا التوجيه وان أمكن هنا في الفروع لكن اجراؤه في الاصولين لاسيما في الاصل الاصيل مشكل جدا اه كنفرى .

(قوله ثم لايخفى ان اعتبار التغاير الاعتبارى الخ) وأيضا أى فائدة فى اعتبار الافادة المذكورة في التعريف فالعلم بالاحكام كان حاصلا قبل الافادة على هذا التقرير فيكون التعريف لبيان الفقه من الصفات الكمالية وهذا لغو فى مقام التعريف وانما قلنا ذلك اذ لو لم يكن العلم بالاحكام حاصلا قبل الافادة حينئذ لكان التغاير بين المفيد والمفاد حقيقيا لااعتباريا وأيضا قوله عن الادلة التفصيلية يأبي هذا التوجيه قطعا كما لا يخفى على من له أدنى مسكة اه كنغرى (قوله ملكة استنباط اه) هي عبارة عن أن يحصل عند الفقيه المبادى بأسرها مع مايتوقف عليه استخراجها منه وتسمي هذه المرتبة عقلا بالملكة وأما ملكة الاستحضار فهي اما عبارة عن الاستحضار بالفعل بأن ينظر في المبادى ويحصله منها مشاهداً إياه ويسمى عقلا مستفاداً بالقياس اليه وإما عبارة عن أن يحصل له ملكة الاستحضار بعد غيبوبته متى شاء من غير تجشم كسب جديد ويسمى عقلا بالفعل (قوله عرفا) سيما انه أضاف التمهيد الى القواعد وهذا صريح فى أن المعرف ههنا عبارة عن المسائل كما قدمه أولا وقال الكفوى وههنا بحث فان عدم اضافة الاوصاف المذكورة الى الملكة لا ينافى كون المعرف هنا احدى الملكتين ولا تسميتهم اياها بالفقه وليس فى كلام الشارح ما يدل على أن التسمية قد وقعت بازاء ماهو المدون بل يكفي في انتظام كلامه ان يقال لما مست الحاجة الى التدوين ودرنوا وسموا ماهو حاصل لهم وقت التدوين من الملكة بالفقه الخ بل لو جعل ماذكره أولا اشارة الى تعريف الفقه بمعنى المسائل وما ذكره ثانيا اشارة الى تعريفه بمعنى التصديق بالمسائل وجعل هذا الثالث تعريفا له بمعنى الملكة ليكون تنبيها على ان أسماء العلوم تطلق على هذه المعانى الثلاثة لكان أحسن وألطف اه (قوله أى غير المجتهد الخ) باعث التفسير تعيين المراد من اللفظ المشترك فان المقلد يطلق على مايقابل المستدل وهو العامي كما يطلق على ما يقابل المجتهد

زيد يفيده صفة كمال فانه من حيث قيامه بزيد مفيد لنفسه من حيث أنه أمر يخرج به علمه عن القوة الى الفعل ويليق به ويحصله ؛ قيامه به لخروجه عن القوة الى الفعل مع اللياقة * قال المحشي المدقق فذات التصديقات من غير اعتبار حصولها فى النفوس الانسانية مفيدة ومن حيث حصولها فيها مفادة انتهى كلامه * وفيه ان الحصول فى الذهن معتبر في حقيقة العلم فالتصديقات مع قطع النظر عن حصولها فى النفوس الانسانية لا تكون علوما وأيضا لامعنى لافادتها مع قطع النظر عن حصولها فيها ثم * لايخفى أن اعتبار التغاير الاعتبارى تكلف لايليق بمقام التعريف نقل عنه والاحسن أن يقال إن المفيد هو العلم بجميع تلك الاحكام والمفاد هو علم كل واحد من تلك الاحكام والفرق بينهما ذاتي لتغاير الكل والجزء بالذات ومعني الافادة استلزام معلومية الكل معلومية الجزء انتهى وفيه مامر في التوجيه الثانى (قوله وأما جعل المعرف) أى أما جعل المعرف بقوله ما يفيد معرفة الاحكام الخ ملكة استنباط المسائل عن أدلتها واستحضارها بلا تجشم كسب جديد فان العلم كما يطلق على المسائل والتصديقات بها كذلك يطلق على الملكة الحاصلة منها كما صرح به الشارح فى شرح التلخيص وجعل كون التعريف للملكة أرجح فما يأباه قوله تدوين العلمين وترتيب الابواب والفصول لان التدوين والترتيب لا يضافان الى الملكة عرفا بخلاف العلم فان تدوين معلومه بعد تدوينه عرفا نقل عنه * وأما الجواب الثاني والثالث فيلايمه السياق لان تدوين المعلوم يعد تدوين العلم عرفا يقال كتبت علم فلان وسمعته * وأما تدوين الملكة فما يأباه الذوق السليم اه ولذا قال فى شرح التلخيص فى بيان قوله وينحصر فى ثمانية أبواب ظاهر هذا الكلام يقتضي أن يكون العلم عبارة عن نفس الاصول والقواعد الخ فاندفع ماقال الفاضل الجلبي أنه يجوز أن يعد تدوين المعلومات التي تحصل بممارسة علومها الملكة تدوين الملكة كما يعد تدوين المعلومات تدوين العلوم انتهى ويرد على قوله كتبت علم فلان وسمعته أنه يجوز أن يكون المراد من العلم ههنا المعلوم (قوله لكن يرد على أول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد الخ) فان المقلد أى غير المجتهد اذا طالع المسائل مع الدلائل يحصل له العلم باحكام تلك المسائل عن أدلتها فيكون فقيها مع أن الاجماع على أن الفقيه هو المجتهد قال فى شرح المختصر العضدى أورد على حد الفقه انه اذا كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام عن الادلة التفصيلية بالاستدلال لانا لانريد به العامي بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالما يمكنه ذلك أي العلم ببعض الاحكام عن الادلة التفصيلية

مع أنه ليس بفقيه اجماعا قال سيد المحققين فى حاشيته فان الفقيه عندهم هو المجتهد لاغيره فلا يكون علمه فقها اه كلامهما فاندفع ماقاله الفاضل المحشي وفيه نظر لان الفقه على أول الاجوبة هو المسائل المدللة المفيدة لمعرفة الاحكام عن أدلتها التفصيلية *وأما المقلد فهو الذى حصل له المعرفة المفادة بلا دليل فلا يلزم فقاهة المقلد على أن من طالع المسائل المدللة ووقف على أدلتها التفصيلية لا يكون مقلداً بل متعلما مجتهداً فى تحصيل المعرفة بتلك المسائل ووجه الدفع ظاهر فان قيل هذا الايراد كما يرد على الجواب الاول يرد على الجواب الثاني والثالث أيضا فان المقلد اذا كان له علم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية عن أدلتها على تقدير الجواب الثاني أو لمعرفة نفس تلك الاحكام الكلية عن أدلتها على تقدير الجواب الثالث يلزم أن يكون فقيها مع أنه ليس بفقيه اجماعا لان الفقيه مختص بالمجتهد عندهم قلت ينـدفع عنهما بجعل المعرفة بمعنى اليقين وجعل الادلة بمعنى الامارات أعني الادلة الظنية فالمعنى الفقه العلم بالاحكام الكلية المفيدة لليقين بالاحكام الجزئيـة أو بنفس تلك الاحكام عن الادلة الظنية ولا شك أن تحصيل اليقين بالاحكام عن الادلة الظنية مختص بالمجتهد ولا يوجد فى غيره وذلك لان المجتهد اذا نظر فى دليل ظني وحصل له ظن بحكم يجب عليه العمل بذلك الحكم قطعا وكلما وجب العمل به عليه قطعا يكون معلوما عنده قطعا فاذا حصل للمجتهد ظن

(قوله مع انه ليس بفقيه الخ) يريد في عرف الشرع فان الفقيه عندهم هو المجتهد فلا يكون علمه فقهاً مع دخوله فى حده والقول بانه أجتها فى بعض الاحكام عند من يقول بتجزيه يفضي الى منع ذلك الاجماع أو كون بعض المجتهد غير فقيه عند توقفه فى بعض المسائل واللازم باطل (قوله فاندفع ماقاله الفاضل الخ) ومنشأ اعتراض الفاضل الاشتباه بين معني المقلد والمجتهد فان المقلد قد يذكر في مقابلة المجتهد وقد يذكر فى مقابلة المستدل وما نحن فيه هو المقلد بالمعنى الاول وما ذكره الفاضل هو المقلد بالمعنى الثانى وكذا المجتهد يطلق ويراد به المستنبط وقد يطلق ويراد به الباذل جهده مطلقا سواء كان مستدلا مستنبطاً أولا والمقابل للمقلد الذى نحن فيه هو المجتهد بالمعنى الاول وما ذكره هو المجتهد بالمعنى الثانى فقد حصل للفاضل اشتباهان يعلم أولهما من قوله وأما المقلد فهو الذي حصل له المعرفة المفادة بلا دليل ويعلم ثانيهما من قوله على ان من طالع المسائل المدللة الخ هـذا والظاهر أنه لو حمل العلم المعرف هنا على الملكة لا يرد هذا السؤال لان العلم بالاحكام بهذا المعنى لا يوجد فى المقلد غاية مايلزم ان لا يحصل الفقه بالمعنى المذكور لواحد بعد المجتهدين والظاهر أنه ليس بمحذور (قوله وكل ما وجب العمل به عليه قطعاً يكون معلوما عنده قطعاً اه) * فيه نظر لا نا لا نسلم هذه المقدمة فقوله لأن وجوب العمل بطريق القطع فرع العلم بطريق القطع ممنوع لم لا يجوز أن يجب العمل عليه بما أدى اليه رأيه ظنا بل الواقع هو هذا فان المجتهد يجب عليه العمل بالحكم المظنون الذي أدى اليه رأيه للاجماع المنعقد على ذلك فوجوب العمل به عليه إنما هو لذلك لا لكونه معلوماً عنده قطعاً كيف ولو كان الحكم معلوماً عنده قطعاً لم يكن حاجة الى أخذ وجوب العمل به عليه فى الدليل ثم ان سلم هذا فانما هو على مذهب من قال ان كل ماهو مظنون للمجتهد فهو حكم الله قطعا يعني ان كل مجتهد مصيب * وأما من قال المجتهد يخطئ ويصيب وهو المختار عند الجمهور فلا يحصل عنده للمجتهد علم قطعي بالحكم المظنون بل يجب عليه العمل ويثبت الحكم بالنظر الى الدليل عنده وإن لم يثبت في علم الله *قال الشارح في التلويح فى هذا المقام بعد تقرير كلام طويل وغاية ما أمكن فى هـذا المقام ما ذكره بعض المحققين في شرح المنهاج وهو ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعا للدليل القاطع فكل حكم يجب العمل به قطعا يعلم قطعا أنه حكم الله تعالى وإلا لم يجب عليه العمل به وكل ما علم قطعا أنه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعا فكل مايجب العمل به قطعا معلوم قطعا فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعا فالفقه علم قطعي والظن وسيلة اليه ثم قال وحله أنا لا نسلم ان كل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا أنه حكم الله تعالى لم لا يجوز ان يجب العمل قطعا بما يظن أنه حكم الله تعالى فقوله والا لم يجب العمل به عين النزاع وإن بني ذلك على ان ماهو مظنون للمجتهد فهو حكم الله تعالى قطعا كما هو رأي البعض يكون ذكر وجوب العمل ضائعا لا معنى له أصلا اه فتلخص من هذا ان تحصيل اليقين من الامارات للمجتهد إن تم بهـذا الدليل فانما هو على المذهب الغير المختار وأما على ماهو المختار من إن المجتهد ليس بمصيب فى كل حكم استنبطه لـكنه يجب عليه العمل بما أدى اليه رأيه فلا يتم اه كنفرى

ظن بحكم يكون معلوما عنده قطعا أما الاولى فلانعقاد الاجماع على أن الحكم المظنون الذي أدى اليه رأى المجتهد يجب له العمل عليه قطعا وكثرت الاخبار فى ذلك حتى صارت متواترة المعنى * وأما الثانية فلان وجوب العمل بطريق القطع فرع العلم بطريق القطع حتى لو لم يكن معلوما لم يجب العمل به * والحاصل أن الحكم الظني من حيث استفادته من الدليل الظنى ظني لكن وجوب العمل والاتباع عليه قطعا أوصله الى العلم بثبوته قطعا فاندفع ماقيل الدليل الموجب اذا كان ظنياً كيف يكون العلم الحاصل به يقينياً لانه من حيث استفادته من الدليل الظنى ظنى وكونه يقينياً مستفاد من خارج فثبت ان تحصيل اليقين من الامارات خاص بالمجتهد لانعقاد الاجماع بوجوب العمل فى حقه بخلاف المقلد فان ظنه لايفضي الى علم لعدم انعقاد الاجماع بوجوب العمل فى حقه بل انعقد على خلافه فلا يلزم كون المقلد فقيها بهذا المعنى وهذا التوجيه أعني حمل المعرفة على اليقين والادلة على الامارات لا يتأتى في الجواب الاول اذ يصير المعنى وسموا المسائل المدللة المفيدة لليقين بالاحكام عن الادلة الظنية بالفقه ولا خفاء في عدم صحته لان مطالعة المسائل مع الدلائل لايفيد اليقين بالاحكام عن الامارات وان كان المطالع المجتهد الا يرى انه لو أدى رأيه في الزمان الثاني الى خلاف ماأدى اليه رأيه أولا ثم طالع المسائل التي أدى اليه رأيه أولا مع دليل لا يفيد له وجوب العمل فلا يفيد له اليقين بحكمه بخلاف تصديق المجتهد بحكم فانه يفيد اليقين به عن امارته مادام ذلك التصديق باقياً وأما اذا أدى رأيه الى خلافه فلا يبقى ذلك التصديق هذا تحقيق مانقل عنه من قوله * وأما على باقى الاجوبة فيندفع بجعل المعرفة بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات وتحصيل اليقين من الامارات انما هو شأن المجتهد لاغير وهذا التوجيه لا يتأتى في الجواب الاول كما لايخفى اه وبما ذكرنا من وجه عدم تأتي هذا والتوجيه فى الجواب الاول اندفع ماقيل هذا الكلام مبني على عدم تقيد المسائل باليقينية الحاصلة من الامارات والا فلا سؤال ولا جواب كما لايخفى لان مطالعة المسائل ليست مفيدة لليقين بالاحكام سواء كانت يقينية أو غير يقينية بل المفيد له هو تصديق المجتهد بالحكم من الدليل فانه مادام باقياً فاليقين باق واذا زال زال اليقين كما ذكرنا فتدبر فانه دقيق ولهذه المباحث زيادة تفصيل وان أردت استيفاءها فعليك بحاشية السيد الشريف على شرح المختصر العضدي من مباحث الاجتهاد وتعريف الفقه (قوله غاية مايقال الخ) جواب عن الايراد السابق بقوله لكن يرد الخ وحاصله انا لانسلم ان المقلد ليس بفقيه بهذا المعنى بل ذلك باعتبار معنى آخر للفقه غير ممكن حصوله للمقلد مادام مقلداً (قوله والتوفيق بين هذين الاجماعين) يعني ان بين الاجماعين تنافياً لان الاجماع على ان الفقه من العلوم المدونة يستلزم ان يكون المقلد الغير المجتهد العالم بتلك المسائل المدونة فقيها اذ لامعنى للفقيه إلا العالم بالفقه والفقه هو المسائل المدونة والاجماع على عدم فقاهة غير المجتهد ينافيه فوجب التوفيق بينهما ولا يحصل ذلك الابان يجعل للفقه معنيان أحدهما ما يمكن حصوله للمقلد وهو العلم بالمسائل المدونة فباعتبار حصوله له يكون فقيها * والثاني مالا يمكن حصوله وهو العلم بمعنى اليقين بالاحكام عن الامارات فباعتبار عدم حصوله له لا يكون فقيها (قوله بملاحظة الحيثية الخ) فان قيد الحيثية مأخوذة فى تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيراً مايحذف من اللفظ لوضوحه على ما صرح به الشارح في التلويح فى بحث الحقيقة والمجاز (قوله فانه بالحدس) يعني ان علم جبرائيل والرسول

بالمسائل المكتسبة عن الدلائل المرتبة بدون حركة فكرية * فان قلت لم لم يخرج بهذا القيد علم الله تعالى بالمسائل الفقهية قلت لانه غير داخل لان المراد بالعلم العلم الحادث (قوله للرسول علم اجتهادي) هذا الاعتراض انما يرد على مذهب من يجوز الاجتهاد للرسول فى بعض الاحكام لكن فيه اختلاف والقائلون بالجواز اختلفوا فنهم من قال بالوجوب عليه عند الحاجة ومنهم من غلاه واختلفوا أيضاً فجوّز البعض حمله على الخطأ والسهو ومنعه آخرون قائلين بأنهم معصومون عن الخطأ والسهو فى الاجتهاد وهذا في أمور الدين * وأما فى أمور الدنيا فيجوز الخطأ والسهو (قوله تعريف الاحكام الخ) يعني ان المراد بالاحكام جميعها فالمعنى سمو العلم بجميع الاحكام عن أدلتها بطريق الاستدلال بالفقه فلا اشكال بعلم الرسول لان علمه بطريق الاستدلال فى بعض الاحكام والمراد بجميع الاحكام الاحكام الحاصلة له يعني ان علمه بجميع الاحكام الحاصلة له حاصل بالاستدلال فلا يرد ان العلم بالجميع محال لان المسائل تتزايد يوما فيوما وانه يخرج عن التعريف مثل فقه أمام مالك رضي الله عنه لثبوت لاأدرى فى حقه حين سئل عن أربعين وأجاب عن أربعة (قوله نفيه مثل مامر من الكلام الخ) أى من السؤال والاجوبة السابقة فى قوله مايفيد معرفة الاحكام أقول تحرير السؤال والجواب موقوف على حل العبارة فاقول قوله اجمالا اما تميز عن نسبة المعرفة الى الاحوال أو حال عنها أى معرفة أحوال الادلة بطريق الاجمال أى على وجه كلي بأن يكون فى ضمن القواعد الكلية غير متعلقة بدليل دليل أو حال عن الادلة أى معرفة أحوال الادلة حال كونها بجملة غير مبسوطة بحكم حكم وعلى الاول المراد بالادلة الادلة التفصيلية التى نيطت بالاحكام إذ لو أريد الادلة الاجمالية لم يكن لتقييد المعرفة بقوله اجمالا فائدة إذ ليس لنا معرفة بأحوال الادلة الاجمالية على وجه جزئي وقوله فى افادتها متعلق بالاحوال حال عنه ولو قال من حيث افادتها لكان أظهر فالمعني سموا معرفة أحوال الادلة بطريق الاجمال أو الادلة الاجمالية من حيث افادتها الاحكام بأصول الفقه فقوله اجمالا لاخراج معرفة أحوال الادلة تفصيلا مثل العلم بأحوال صلوا وزكوا وقوله فى افادتها الاحكام لاخراج العلم بأحوال الادلة اجمالا لكن ليست من حيث افادتها الاحكام مثل العلم بكونها قديما أو حادثا بسيطا أو مركبا وكونها جملة اسمية أو فعلية الى غير ذلك والمراد بمعرفة تلك الاحوال العلم بثبوتها للادلة اما لنفسها كقولنا الكتاب يثبت الحكم وأما لنوعها كقولنا الامر للوجوب أو لعرضها كقولنا العام يفيد القطع أو لنوع عرضها كقولنا العام الذى خص منه البعض يفيد الظن

(قوله أنما يرد على مذهب من يجوز الاجتهاد الخ) حاصل ذلك أنهم اختلفوا فى اجتهاد الانبياء قيل لا يجوز لهم ذلك لقدرتهم على النص بالوحي . ومن براهينه قوله تعالى (ان اتبع الا مايوحى الىّ) الآية وقال الجمهور يجوز لهم وهل يجب قيل لا وقيل لم فاذا جاز اووجب هل يجوز عليهم الخطأ فى اجتهادهم أو هم معصومون عنه فى الاجتهاد قيل بالثانى وقيل بالاول ويدل عليه قصة سليمان مع أبيه داود عليهما السلام كما نطق به قوله تعالى (وداود وسليمان اذ يحكمان) الآية ومن الادلة عليه قصة أسارى بدر على مافى قوله تعالى (ما كان لنبي أن يكون له اسرى الآية) وقوله عفا الله عنك لم أذنت لهم لكن لم يذهب أحد منهم الى كون اجتهادهم كاجتهاد آحاد الامة من التقرير على الخطأ بل ينبهون عليه قطعا فيؤيدون بالوحى الالهي ثم ان هذا في أمور الدين وأما في أمور الدنيا فيجوز عليهم الخطأ والسهو لقوله عليه السلام (إنما أنا بشر مثلكم إذا أمرتكم بشئ من أمور دينكم فخذوا به واذا أمرتكم بشئ من رأيي فانما أنا بشر أخطئ وأصيب كسائر افراد البشر) كذا فسره بعضهم وقد ورد فى الصحيح (ألبس كما تلبسون) صدق رسول الله وورد أيضا فى الصحيح (أنتم أعلم بأمور دنياكم اه) كنقرى مع زيادة (قوله أى من السؤال الخ) اقول ومن السؤال الاعتراض بلزوم العطف على معمولى عاملين فالعلم مختلفين ويندفع الاشكالان معا بالتزام العطف على الموصول اه كنبوى (قوله أو حال من الادلة) فيه نظر لان الادلة الاجمالية لاتفيد الاحكام الشرعية قطعا بل يتوصل بها الى استنباطها من أدلتها (قوله وعلى الاول المراد بالادلة الخ) منظور فيه اذ المراد بالادلة الادلة التفصيلية على كل حال على ما سبق (قوله وقوله فى افادتها متعلق بالاحوال الخ) فيه بحث والصحيح ان الظرف متعلق بالادلة لا بالاحوال على مازعم فهو حال من الادلة أى الادلة التفصيلية لأنها هي المفيدة للاحكام —

(قوله وانما اختار هذا التعريف) أي معرفة أحوال الادلة اجمالا فى افادتها الاحكام أو ما يفيدها اختاره على العلم بالقواعد الـكلية كما في المختصر وعلى دلائل الفقه الاجمالية كما فى جمع الجوامع وعلى معرفتها مع كيفية الاستفادة وحال المستفيد كما فى المنهاج (قوله وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا الخ) بحث فيه العلامة الـكنغري فقال بعد حل عبارة التعريف مانصه ان جعل الجواب الاول من الاجوبة السابقة على تقدير وهو ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالادلة والجواب الثاني على تقدير وهو ان يكون قوله اجمالا تمييزاً عن نسبة المعرفة مما لامعنى له اذ الظاهر ان الاجوبة السابقة تجري هنا ولا تختص باعراب دون اعراب على ماحققناه على انك قدعرفت فساد كون قوله اجمالا متعلقا بالادلة فالحق ان الاجوبة كلها مبنية على نسق واحد وهو أن يكون قوله اجمالا متعلقا بالاحوال أو تمييزاً عن نسبة المعرفة ومؤداهما واحد اه وأما التحقيق الذى أفاده فهذا نصه وتحقيق هذا المقام ان المسائل الفقهية مستندة الى أدلة معينة تحتاج فى استنباطها منها الى معرفة أحوال الادلة التى لاتنحصر فى عدد ليتمكن من ضبط تفاصيله فاحتيج الى معرفتها على وجه كلي اجمالى يرجع اليه عند قصد الاستنباط ويسمى العلم المتكفل بتعريفها على ذلك الوجه أصول الفقه فالمعنى وسموا معرفة أحوال الادلة بطريق الاجمال أو الاحوال الاجمالية للادلة فى افادتها الاحكام بأصول الفقه * ثم قال فلا يتوهم ان قيد الاجمال يغني عن قوله فى افادتها الخ وان قوله فى افادتها متعلق بالاحوال إذ لكل قيد منفعة وان المفيد هو الادلة لا الاحوال اه (قوله أو يقال التغاير الاعتبارى الخ) التغاير الاعتبارى على مذاق السيالكوتى ان العلم بالمسائل نفسه له تعلقان تعلق بالعالم وهو قيامه به وتعلق بالمعلوم فبالاعتبار الاول هو مفيد وبالاعتبار الثانى مفاد وعلى مشرب المحشي المدقق قول أحمد ان المسائل نفسها من غير اعتبار حصولها في النفوس والاذهان مفيدة وباعتبار حصولها فيها مفادة وما أورده عليه السيالكوتي مدفوع بالفرق بين حصول الشيء فى نفس الامر وحصوله فى آلة الاعتبار والملاحظة كما ان بين الدلالة والارادة فرقا فتدبر وان لم يكف التغاير الاعتباري فلك التغاير الذاتي بان يقال العلم بمجموع المسائل من حيث هو مجموع مفيد والعلم بكل واحد واحد مفاد فهذا التغاير ذاتى لانه مغايرة الـكل للجزء وتغايرهما ذاتى

فالعلم بهذه الاحكام الـكلية يسمى أصول الفقه وانما اختار هذا التعريف اشارة الى ان موضوع أصول الفقه الادلة من حيث افادتها الاحكام وان تلك الاحوال اعراض ذاتية مثبتة لها فى ذلك العلم اذا تقرر هذا فاعلم انه اذا كان قوله معرفة أحوال الادلة معطوفاً على قوله معرفة الاحكام يرد عليه ان أصول الفقه نفس معرفة تلك الاحوال ولذا عرفوه بالعلم بالقواعد الـكلية ليتوصل بها الى استنباط الاحكام لاما يفيدها ويمكن الجواب بأن المعرف بالتعريف المذكور هو العلم بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف ههنا نفس المسائل فالمعنى سموا المسائل التى تفيد معرفة أحوال الادلة الاجمالية بأصول الفقه ولا شك فى صحته فان من طالع مثلا الامر للوجوب والنهى للتحريم والعام يفيد القطع الى غير ذلك يحصل له العلم بأحوال الادلة الاجمالية *وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالادلة أو يقال المراد بما يفيد العلم العلم بالاحوال الـكلية للادلة الاجمالية مثل العلم بأن الامر للوجوب وبقوله معرفة أحوال الادلة العلم بالاحوال الجزئية للادلة التفصيلية مثل العلم بأن صلوا وزكوا للوجوب ولا شك ان العلم بأن الامر للوجوب يفيد العلم بأن صلوا وزكوا وغير ذلك للوجوب لاشتمالها عليها فالمعنى سموا العلم بالاحوال الـكلية للادلة الاجمالية المفيدة لمعرفة الاحوال الجزئية للادلة التفصيلية بطريق الاجمال أي في ضمن القضايا الـكلية بأصول الفقه وهذا على تقدير أن يكون قوله اجمالا متعلقا بالمعرفة ويمكن الجواب بأن التغاير الاعتباري كاف وهو ظاهر ويمكن أن يراد بها الملكة المفيدة لمعرفة أحوال الادلة الاجمالية لكن الترتيب والتدوين يأبى عنه (قوله وقس عليه قوله ومعرفة العقائد) يعني يرد عليه الاعتراض السابق من ان الـكلام نفس معرفة العقائد ولذا عرفوه بأنه العلم بالعقائد الدينية من أدلتها التفصيلية اليقينية لاما يفيدها والجواب بأن المعرف هنا هو المسائل المدللة والمعنى سموا المسائل المدللة التي تفيد معرفة العقائد الدينية عن أدلتها بالـكلام ولا شك فى صحته فان من طالع المسائل الـكلامية ووقف على أدلتها حصل له معرفة العقائد الاسلامية عن أدلتها أو يقال التغاير الاعتبارى كاف فى صحة الافادة وقال الفاضل المحشي وأما الجواب الثانى فلا يجرى هنا لان العقائد الاسلامية أكثرها شخصية لان موضوعها ذات الله تعالى مثل

الله تعالى عالم وواحد وموجود وقديم ومحمد نبي صادق وغير ذلك فلا يتصور فيها أن يقال العلم بالعقائد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية أقول قد يقال ما ذكرتم من فروع العقائد والقواعد الكلية ان مبدأ العالم عالم وقدير وواحد ويؤيده قول المصنف رحمة الله تعالى عليه والمحدث للعالم هو الله تعالى الواحد القديم الحي العليم الخ فالعلم بهذه القواعد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية مثلا ان ذات الله تعالى أى الجزئي الحقيقي عالم وواحد وقادر بناء على أنه مبدأ له وكذلك القاعدة من ادعي النبوة وأظهر المعجزة فانه يجب التصديق به وهذه القاعدة تفيد العلم بأن محمداً عليه السلام يجب التصديق به وقس على ذلك بواقيه وفيه نظر والاولى ان يقال قوله محمد نبي صادق يجب تأويله بأن الله تعالى أرسله بالحق وصدقه بالمعجزات لما تقرر من ان موضوع المسئلة يجب رجوعه الى موضوع العلم هذا والحق أنما يقال تكلف لانه لايجرى في المسائل السمعية ككونه سميعاً وبصيراً ومتكلماً فانه ما ورد السمع الا في ذاته تعالى والقول بعدم كونها من المسائل مكابرة ولذا جزم المحقق الدواني فى تعليقاته على الحواشي الشريفة على شرح مختصر الاصول في بحث تعريف أصول الفقه أن مسائل الكلام ليست بقواعد لعدم كونها كلية *وأما ما قيل من أن موضوعها وان كان جزئياً حقيقياً لكنه لا يتصور الا بوجه كلى فيكون قضايا كلية موضوعها منحصر فى فرد فهو على تقدير تسليمه لا يفيد فيما نحن فيه لانه لا يتحقق حينئذ عقائد جزئية يستفاد منها (قوله عد في المواقف) وجهه السيد الشريف بانه كما أن للفلاسفة علماً نافعاً فى علومهم سموه بالمنطق كذلك لنا علم نافع فى علومنا سميناه كلاما ولا يخفى أنه ان اعتبر الاشتراك فى جهة النفع وهو كما أن المنطق مورث للنطق فى علومهم كذلك الكلام مورث لنا قوة الكلام في علومنا فآل الوجهين واحد وان لم يعتبر الاشتراك فى تلك الجهة فلا فهو لا يصير وجهاً موجهاً لتسميته باسم يكون بازاء المنطق أعني الكلام كما سيجيء فلذا جمعهما الشارح وجعلهما وجهاً واحداً ولقد أحسن غاية الحسن (قوله باعتبار الخ) لانه لو لم يعتبر أنه القوة للكلام لا يكون لقوله بازاء المنطق وجه موجه اذ لاشتراك فى انهما نافعان وان كان نفع الكلام بطريق الرياسة ونفع المنطق بطريق الخدمة أو فى استمداد العلوم فان الكلام يستمد به باعتبار المبادي والمنطق باعتبار ما يعرضها ليس مختصاً بالكلام بل ذلك أقوى فى النحو والصرف فان نفعهما بطريق الخدمة والاستمداد منهما أيضاً باعتبار ما يعرض المبادى فهما أولى بهذه التسمية (قوله لضاع أما قيد الاول) يعنى لو لم يقيد الاطلاق بقوله أولا لضاع أما قيد الاول فى قوله أول ما يجب الخ أوضاع ذكر وجه التخصيص في الثانى أعنى قوله ثم خص به لانه ان كان سبب اطلاق لفظ الكلام عليه كونه مما يجب أن يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر قيد الاول ضائعاً لا حاجة اليه ولظهوره تركه المحشي وان كان هو كونه أول ما يجب أن يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر وجه التخصيص ضائعاً اذ لا شركة لغير الكلام فى كونه أول ما يجب حتى يذكر وجه التخصيص فقوله اذ لا شركة دليل لقوله اذ ذكر وجه التخصيص لا لمجموع قوله أما قيد الاول أو ذكر وجه التخصيص فلا يرد ما قاله المحشى المدقق فيه أن المدعي لزوم ضياع أحد الامرين والدليل إنما يفيد لزوم ضياع وجه التخصيص بخلاف ما اذا قيد الاطلاق بقوله أولا فانه يكون ذكر كل من الامرين فى موقعه ويصير المعنى أطلق اسم الكلام عليه أولا لانه أول ما يجب أن يعلم ويتعلم بالكلام

(قوله لأنه لايجرى فى المسائل السمعية الخ) فيه أولا انه مبنى على كون أدلة نحو السمع والبصر سمعية صرفة وانه لايتم لها أدلة عقلية وثانيا ان السمع وان لم يكن ورد الا في ذاته لكن اثبات ذلك لذاته تعالى بناء على صفة الوجوب فتدرجت المسائل الى ما موضوعه كلى وان انحصر فى الجزئى خارجا فتدبر (قوله لا يتحقق حينئذ عقائد جزئية) فيه نظر ظاهر فان مسائل الكلام باعتبار كون موضوعها الواجب كلية وباعتبار كون موضوعها الذات الجزئية جزئية فتدبر (قوله وان لم يعتبر الاشتراك الخ) بحث فيه بأنا لا نسلم ذلك لم لايجوز ان تكون جهة الاشتراك غير هذه الجهة بأن الكلام نافع من جهة أنه رئيس العلوم وانه الذى يثبت مباديها كما ان المنطق نافع من طريق الخدمة فقد اشتركا في مطلق المنفعة التي هى غير ايراث القدرة الكلامية والقوة النطقية

ولم يطلق على غيره ثانياً مع تحقيق وجه الاطلاق وهو كونه مما يجب أن يعلم ويتعلم بالكلام تمييزاً له عما عداه فقول الشارح ثم خص به على هـذا كأنه جواب سؤال يقال ما ذكرته إنما يدل على تخصيص الاسم به أولا وابتداء دون التخصيص مطلقاً بأن لا يسمى به غيره أصلا فما وجه التخصيص به بحيث لم يطلق على غيره أصلا فأجاب بما سمعت * ثم اعلم أنه نقل عنه هذا تعليل لمعنى الفعل الذى فى حرف التفسير انتهى هذه الحاشية منوطة على قوله اذ لو لم يقيد به يعني أنه تعليل للفعل المستفاد من حرف التفسير أى فسر الاطلاق بالاطلاق أولا اذ لو لم يقيد به الخ والمحشى المدقق جعلها منوطة على قوله اذ لا شركة فقال أي فسر الاطلاق بالاطلاق أولا اذ لا شركة الخ ثم اعترض عليه ولا يخفى أنه بناء الفاسد على الفاسد (قوله وأما احتمال تسمية الغير به الخ) جواب سؤال مقدر كأنه قيل أن اطلاق اسم الكلام عليه باعتبار كونه أول ما يجب ولا يلزم استدراك ذكر وجه التخصيص لأنه يجوز أن يكون لدفع احتمال أن يسمي غير الكلام بهـذا الاسم لغير هذا الوجه فأجاب بأن هذا الاحتمال قائم فى باقى الوجوه المذكورة أيضا فوجب التعرض فيها مثل أن يقال أو لأنه يورث قدرة على الكلام ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزاً مع أنه لم يتعـرض فى غير هـذا الوجه فعلم أن ذكر وجه التخصيص لدفع احتمال تسمية الغير بهذا الوجه وهو انما يصح لو قدر أولا (قوله والتسمية بالكلام لما وقعت منهم) جواب سؤال كانه قيل لم وسط وجه التسمية بين ذكر كلام المتقدمين وكلام المتأخرين ولم يذكر بعدهما مع أن الظاهر ان يتأخر عنهما أجاب بقوله والتسمية الخ كذا نقل عنه وحاصله أن وضع اسم الكلام لتلك المسائل انما كان من المتقدمين فذكر وجه التسمية بعد ذكر كلامهم أولى بخلاف المتأخرين فانهم تبعوهم في تلك التسمية (قوله أى الواسطة بين الايمان والكفر) هـذا القول منهم بناء على جعلهم الاعمال أي الاتيان بالواجبات وترك المنهيات جزءاً من حقيقة الايمان والكفر عبارة عن التكذيب فمرتكب الكبيرة عندهم ليس بمؤمن لعدم جزئه أعنى ترك المنهيات وليس بكافر لكونه مصدقا ومقرا بما جاء به النبي عليه السلام فيكون واسطة بين الايمان والكفر عندهم وهي الفسق (قوله لا بين الجنة والنار الخ) رد لما وقع فى كلام البعض غالطاً في مذهبهم من عباراتهم من أنهم يثبتون الواسطة بين الجنة والنار ليكون محلا لمرتكب الكبيرة لأنه ليس بمؤمن ليكون محله الجنة ولا كافر ليكون محله النار يعني ليس المراد باثبات المنزلة بين المنزلتين اثبات الواسطة بين الجنة والنار ليكون مقراً للفاسق كما هو الظاهر من عباراتهم لان الفاسق عندهم مخلد في النار إن مات بلا توبة كما هو المشهور من مذهبهم فهم لا يثبتون لمرتكب الكبيرة مقراً يكون واسطة بين الجنة والنار فاندفع ما قاله الفاضل المحشي أن كون الفاسق مخلدا فى النار عندهم لا ينافي أن يقولوا بالواسطة بين الجنة والنار لجواز أن يكون أهلها غير الفاسق أو الفاسق لكن يدخل فيها الفاسق أولا حتى يحكم الله تعالى بما يشاء لان مقصود المحشي ليس الاستدلال على أنه لا يمكن لهم القول بالواسطة بل دفع مايتوهم ذلك البعض (قوله وقال بعض السلف) الواو للحال أي والحال أن بعض السلف أيضاً يقول بثبوت الواسطة بين الجنة والنار لاثباتهم الاعراف فلا وجه لتخصيص واصل بن عطاء بهذا

المحقق الكنفرى فيـه بحـث أما أولا فـلان تخصيص واصل بن عطاء بهذا الاثبات أنما هو لكون المباحثة معه فالتخصيص المذكور وجه ظاهر وأما ثانياً فلان الفرق بين اعتزال واصل بن عطاء وبين اثبات البعض تلك الواسطة واضح لا يخفى على أحد وأن الاول اعتزال عن الجماعة باثبات الواسطة بين الايمان والكفر وأما البعض المذكور من السلف فمتشبث بنص القرآن كما لا يخفى على أهل الفرقان واما ثالثاً فلان قوله لكن ما لهم الى الجنة يأبي عن مثـل هـذا التوجيه اه وذكر وجهين آخرين لتوجيه قول المحشي فقال ما خلاصته أنه جواب عن سؤال مقدر كانه قيل ان بعض السلف أثبت الواسطة بين الجنة والنار فالمعتزلة أولى باثبات تلك الواسطه لاثباتهم المنزلة بين المنزلتين فأجاب بقوله لكن ما لهم الخ والمعتزلة حكموا بخلود الفاسق فى النـار وقيل حاصل الكلام دفع توهم نفي الواسطة مطلقاً بل نفي واسطة تكون داراً للفاسق على وجه الخلود اه وعندى ان ما قاله السيالكوتي هو الاوجه لمن تأمل

(قوله قال القاضي الخ) ذكر المحققون من أهل التفسير والتأويل ان أهل الاعراف هم العرفاء وأهل الله خاصة الذين لايشغلهم عن الشهود الذاتي ومطالعة التجلي الصفاتي نعيم والذين لايعملون طمعاً في الثواب وهربا من العقاب فان هؤلاء ليسوا من أهل الجنة أي لا يجازون بما يجازى به الراغبون في التمتعات الجنانية ولا من أهل النار وهو ظاهر ثم أنهم لترقيهم عن الفريقين يعرفون كلا منهما فتدبر (قوله أقول هذا التوجيه الخ) ناقش المحقق الكنقري في هذا الاستلزام

بأنه أي الاستدلال الحسنى المذكور انما يدل على نفي التصديق اليقيني لاعلى نفي التصديق مطلقاً ضرورة أن من ظن من العقلاء أن في هذا الجحر حية ربما يدخل يده لباعث لاحتمال عدم وجودها والادخال المذكور انما ينفي الاعتقاد اليقيني لا الاعتقاد مطلقاً كما لايخفى على أولي النهى اه *هذا وفيه أولا أن الذى يخوض في مذهب السلف وأكابر المؤمنين منهم بامعان ثاقب يتحقق أنهم كانو يعدون العصيان نفاقا قطعا وثانياً أن قوله ضرورة ان من ظن الخ مخالف للواقع يقيناً فان الشاك فضلا عن الظان بل المتوهم لا يدخل يده أبدا ولهذا جعل حجة الاسلام الغزالي الشك من دواعي الاحجام عن المعاصي وذلك في كتابه ميزان العمل صريح فقوله انما يدل على نفي التصديق اليقيني موضع بحث ومجال مناقشة وتأمل هذا

الاثبات وجعله سبباً للاعتزال (قوله لكن مآلهم الى الجنة) قال القاضي في تفسير قوله تعالى وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم * أي رجال من الموحدين قصروا في العمل فيحبسون بين الجنة والنار حتى يقضى الله تعالى بينهم بما شاء (قوله زمان فترة من الرسل) أي زمان تفقد النبي أو عدم وصول دعوته اليهم فانهم معذورون لعدم اطلاعهم على المأمور به والمنهى عنه وقالت المعتزلة أنهم معذبون بترك الواجبات لان العقل كاف في معرفة حسن الاشياء وقبحها ويرد عليهم قوله تعالى* (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) (قوله الكافر ينصرف الى الكافر المجاهر) حاصله ان الحسن رضي الله تعالى عنه انما يثبت الواسطة بين الايمان ونوع الكفر وهو الكفر بطريق الجهر والمعتزلة بثبوت الواسطة بين الايمان ومطلق الكفر فيكون اعتزالا عن مذهبه لانه لايثبت المنزلة بين المنزلتين لان الفاسق عنده منافق داخل في الكافر لان النفاق نوع من الكفر فان قيل لم لم يحمل قول المعتزلة على ماقاله الحسن البصري رحمه الله تعالى بأن يكون المراد بقولهم مرتكب الكبيرة ليس بكافر أنه ليس بكافر مجاهر قلت هو مناف لدليلهم الآتي لاثباتها حيث قالوا ان أهل الملة في أسماء أهل الكبائر علي أقوال فالخوارج يسمونهم كافرين والمرجئة مؤمنين والحسن البصري واتباعه منافقين فأخذنا المتفق عليه وهو الفسق وتركنا المختلف فيه فانه في الحقيقة اثبات أمر مغاير للايمان والكفر والنفاق ونقل عن بعض المتأخرين من المعتزلة انا لانتفي الايمان بمعنى التصديق واجراء الاحكام على الفاسق بل نفية بمعنى استحقاق غاية المدح وهو الذي يسمونه بالايمان الكامل وينفونه عن الفاسق فحينئذ لايكون الواسطة بين الايمان المطلق والكفر بل بين نوع الايمان والكفر وكان هذا رجوع منه عن مذهبهم واعراض عنه قيل يمكن حمل قول الحسن انه ليس بمؤمن ولا كافر بل هو منافق على أنه ليس بمؤمن بالايمان الكامل بل هو منافق في الاعمال فالايمان المنفي هو الايمان الكامل الذى كان العمل جزأ منه فلا منزلة بين المنزلتين أقول هذا التوجيه مخالف لما نقل عنه من الاستدلال عليه فانه قال ان اقدام الشخص على المعصية المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب في دعوى تصديقه بما جاء به النبي عليه السلام فان من اعتقد من العقلاء ان في هذا الجحر حية لا يدخل يده في ذلك الجحر فان أدخل يده فيه علم انه كان لايعتقده فان هذا الدليل يدل على انه يقول انه منافق في التصديق ولذا رجع الحسن عن هذا المذهب على ماقاله في البداية (قوله ينافي كونهما داري ثواب وعقاب) يعني ان اضافة الدار الى كل من الثواب والعقاب بمعنى اللام وأصل اللام الاختصاص فيفيد أنهما موضوعان للثواب والعقاب وهو ينافي تحقق عدم الثواب والعقاب فيهما

(قوله وقد انعقد اجماع العرفاء على ثبوت نفاق أهل الاصرار بلا أدنى شبهة منهم في ذلك فليتأمل (قوله وهو ينافي تحقق عدم الثواب والعقاب فيهما) تحقيق الكلام ان ماتفيده الاضافة اللامية هو الاختصاص الاضافي بالنسبة الي عدم الثواب والعقاب فتفيد ان كل من دخلهما يثاب أو يعاقب فعدم ثواب الصغير وعقابه ينافيه فهذا هو منشأ السؤال والجواب الاول مبني على ان الحصر المذكور بالنسبة الى الثواب والعقاب فان معنى كون الجنة دار الثواب انها مختصة بالثواب لاتتجاوزه الى العقاب لاأنها لاتتجاوزه الي عدم

الثواب كما توهمه السائل فعلى هذا تلك الاضافة انما تفيد الكلية القائلة بان كل مثاب داخل في الجنة وهي لا تعكس الى نفسها والجواب الثاني مبني على ماذهب اليه السائل لكن على ان تكون الكلية قائلة ان كل داخل في الجنة وهو من أهل الثواب فهو مثاب ولا حاجة الى بناء الجواب الاول على صرف ما تفيده الاضافة من الاختصاص الحصرى الى الاختصاص الارتباطي الاعم فان المتبادر هو الاول وان كان معنى اللام هو الثاني كما لا يخفى اه أفاده الكلنبوى (قوله أي ولو سلم الخ) لما ورد على الجواب الاول انه لاشك ان النار دار الجزاء كما تشهد به النصوص وان الظاهر أيضا ان الجنة دار الجزاء فكل من دخلها لابد ان يكون مثابا قال ولو سلم الخ وهذا الجواب قد يفيد جواز دخول النار بلا عقاب لكن لا يخفى عليك ان

(قوله ولو سلم) أى ولو سلم ان معنى كونهما دارى ثواب وعقاب ان كل من يدخلهما يثاب ويعاقب فهو بالنسبة الى مستحقيهما وهم عند المعتزلة المكلفون بناء على مذهبهم من ان ترتب الثواب والعقاب على الاعمال على سبيل الوجوب اماعندنا فهو ترتب عادى فيجوز أن يثاب بلا طاعة وان يعاقب بلا معصية على ماسيجيء تفصيله (قوله فالمراد بقوله فأدخل الخ)لان الدخول بدون الثواب متحقق عندهم في الصغار (قوله كما يدل عليه السياق)من وجوب الثواب للمطيع والعقاب للعاصى (قوله ونسب الدخول الى نفسه الخ)أى الى نفس الصغير اشارة الى أنه يدخل الجنة بالاختيار بحيث يجب على الله تعالي ادخاله (قوله وقس عليه قوله فدخلت) أى دخولا معاقبا بها مستحقا لها لان الكلام فيه ولتفرعه على الكفر والعصيان ولذا نسبه الى نفس ذلك الصغير أي دخلت دخولا باختياره (قوله ذهب معتزلة بصرة) المقصود من هذا الكلام دفع ماقيل ان الاشعري قد أطال الكلام علي نفسه فى بهت الجبائى اذ يكفيه أن يقول ان المناسب بحق الكافر المعذب أن لا يخلق أو يسلب عنه العقل ولاحاجة الى ذكر حال الصغير وغيره * وحاصل الدفع ان مقصود الاشعرى ابطال مذهب معتزلة بصرة واسكاته علي مذهبه ومذهب غيره ولا يخفى أنه انما يتم فى مادة الصغير والعاصى وأما ذكر مادة المطيع فهو لارخاء العنان وطلب البيان (قوله قالو اتركه بخل أوسفه)لانه ان علم الله تعالى بما هو أنفع للعبد فى دينه وتركه يكون بخلا وان لم يعلم يكون سفها يجب تنزيه الله تعالى عنهما كذا نقل عنه وفيه تأمل والاولى أن يقال تركه بخل أو جهل (قوله فأوجب الخ)أى أوجب الجبائي على الله تعالى أن يعطي العبد ما علم نفعه فى دينه (قوله فلزمه مالزم)أي لزمه أمر عظيم لا يمكن أن يعبر عنه معينا وهو السكوت في مادة العاصي لان الواجب على الله تعالى على حسب علمه في حقه أن لا يخلقه أو يميته صغيرا أو يسلب عنه عقله قال الفاضل الاسفرايني فى دفع الزام الاشعرى عن الجبائى بان له أن يقول الاصلح واجب علي الله تعالى اذا لم يوجب تركه حفظ اصلح آخر فوقه بالنسبة الى شخص آخر فلعله كان اماتة الاخ الكافر موجبة لكفر أبويه وأخيه ولكمال الجزع علي موته فكان الاصلح لهم حياته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له ولعله يوجد في نسله صلحاء كان

كون النار دار الجزاء وان كون من دخلها معاقبا مما تظاهرت عليه النصوص ولم يقل أحد ان من دخل النار لا يكون معاقبا وان قيل بعدم مثابية بعض داخلى الجنة كالاطفال عند المعتزلة فالظاهر فى الجواب الاقتصار على ان دخول الجنة لا يستلزم الثواب فالعموم المستفاد من قوله ولو سلم الخ منظور فيه ويدل على ماقررناه (قوله وقد نص المعتزلة) الا أن يقال المانع يكفيه الجواز اه أفاده المحقق الكنقرى (قوله والاولى ان يقال الخ)قال المحقق الكنقرى بل الاولى ان يقول بخل أو سفه أو جهل على

ماسيجيء من الشارح بهذا التعبير لانه ان علم ماهو الانفع للعبد فتركه ان كان لعدم مبالاة يكون سفها وان كان لمنع منه يكون بخلا وان لم يعلم يكون جهلا ولعل ذلك المنقول من المحشي غير ثابت والظاهر ما في بعض النسخ بواو العطف بناء على ان الكلام في صورة علم الله بما هو الانفع له فنمه تعالى حينئذ لا يخلو عن كليهما على ماقررناه بل نقول يصح حينئذ كله على ما أشرنا اليه اه أقول ومن له الالمام بفن تهذيب الاخلاق يعلم رجوع السفه الى الجهل فالجهل أعم فلعل اقتصار المحشى المحقق فيما هو الاولى على الاثنين البخل والجهل لذلك ويكون كلامه جامعا مع الاختصار فتدبر (قوله فلعله الخ) وشبيه بهذا ما فعل الخضر عليه السلام من قتل الصبي حفظا لاسلام أبويه علي ماقاله تعالى (وأما الغلام فكان أبواه مؤمنين فخشينا أن يرهقهما طغيانا وكفرا) الآية (قوله ولعل في نسله الخ) ولهذا لما أوذى عليه السلام من قريش في واقعة أحد وكسرت رباعيته

وشج وجهه قيل له الا تدعو عليهم فقال ما معناه أرجو أن يخرج الله من ظهور من يؤمن بالله تعالى ويعبده والأولى للمجيب عن الجبائى أن يقتصر على هذا فيقول لعله كان أمانة الأخ الكافر موجبة لفوت كثير من الصلحاء من أولاده كما فى كفار قريش فكان الاصلح لهم حياة ذلك الكافر فلما حفظ هذا الاصلح فات الاصلح فى حقه لورود الأثر بذلك ولان الصورة المذكورة أولا فى دفع الالزام بعيدة جداً بل الظاهر ان ابقاء الاخ الكافر على كفره موجب لكفر أبويه لكمال شفقتهما عليه على ماهو المستفاد من القصة الخضرية الا أن يقال ان دافع الالزام مانع يكفيه الاستناد بهذا القدر فليتدبر (قوله لكن يلزمهم الخ) قد يجاب عنه بأنه بل يكون سببا لكفر آبائهم بأن يكونوا راضين بكفره كذا قيل (قوله قلت تعريض الثواب الخ) التعريض جعله متصديا قريبا من الثواب يقال عرضه فتعرض أى تصدى والتصدى أصله تصدد من الصدد بمعنى القرب قلبت الدال الثانية ياء كما قيل فى تقضي البازى وبالجملة التعريض عندهم عبارة عن اللطف المفسر عندهم بما يقرب العبد الى الطاعة فيلزمهم الترك فيمن مات صغيراً فانهم لا يقولون بالاصلح بمعنى الاوفق للحكمة حتى لايجب الابقاء الى البلوغ وما بعده بل الاصلح للعبد في الدين وذلك أن يكبر الصغير فيعرض للثواب وقد يجيء تكون التعريض بمعنى الاشارة والتنبيه بالكلام اه أفاده الكانبوى (قوله ثم يرد الخ) يمكن دفعه بأن تعريض العبد للثواب انما يكون اذا كان أهلا والمجنون ليس كذلك فتأمل (قوله والمراد بمجموع مافى الكتاب الخ) بحث فيه المحقق الكنقري فقال إنه وإن كان دافعا للاعتراض المذكور لكن لادليل على هذه الارادة على أنه لايخلو عن نوب المصادرة مع انه يشعر بأنه لو صلح ان يكون مقول القول لكان كل منها داخلا فى زمرة المسائل الكلامية وليس كذلك كما عرفته على ان عدم الصلاحية المذكورة وإن سلم فى

الاصلح لهم ايجادهم فلرعاية الاصلح لكثيرين فات الاصلح له أقول هذا الجواب غير تام على مذهبه اذ هو يقول بوجوب اعطاء ماهو الاصلح للعبد على الله تعالى فترك الاصلح فى حقه لاجل أصلح شخص آخر ظلم في حقه يجب تنزيه الله تعالى عنه لعم يتم هذا الجواب عنه اذا كان المراد بالاصلح الاوفق للحكمة فان الحكمة تقتضي ان ترك الخير الكثير للشر القليل قبيح في حقه تعالى وقيل أيضا في دفعه بأن الجبائي لايقول بأن الابقاء وايصال الانفع واجب عليه تعالى حتى يرد عليه ماذكر بل الواجب عنده اللطف والتمكين والاقدار عليه كاعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل وهذا حاصل فى حق العاصي ولا يخفى ان وجوب اللطف على الله تعالى عند المعتزلة أمر آخر سوى وجوب الاصلح فكان المجيب خلط أحدهما بالآخر *قال فى المواقف وأما المعتزلة فاوجبوا على الله تعالى بناء على أصلهم أمورا الاول اللطف وفسروه بأنه الفعل الذى يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كبعثة الانبياء والثاني الثواب على الطاعة والثالث العقاب على المعصية والرابع الاصلح للعبد (قوله وبعضهم) أى بعض معتزلة بصرة لم يعتبر جانب علم الله تعالى بل قالوا يجب على الله تعالى أن يعرضه للثواب والدخول فى أعلى المنزلتين وان علم أنه يكفر عند كونه مكلفاً فلا يلزم عليهم من مات عاصيا لان ماهو الواجب على الله تعالى هو تعريضه للثواب وابلاغه الى مبلغ الرجال وتكليفه وهو حاصل فى حقه والكفر انما حصل له بقدرته ولا مدخل لقدرة الله تعالى فيه على ما قالوا لكن يلزمهم ترك الواجب فيمن مات صغيرا لعدم التكليف فى حقه فان قيل يرد عليهم من مات كافرا ولم تصل اليه دعوة نبي قط فانه ترك فى حقه ماهو الواجب عليه تعالى قلت تعريض الثواب عندهم ليس بموقوف على ارسال الرسل فانهم قالوا العقل كاف فى معرفة الله تعالى وحسن الاشياء وقبحها ومدار التكليف عليه وارسال الرسل لطف يقرب العبد الى الطاعة ثم يرد عليهم من مات مجنونا (قوله بمعنى الاوفق) يعنى ماتقتضيه حكمته الازلية وتدبير نظام العالم يجب علي الله تعالى فعله وقبح تركه سواء كان فيه نفع العبد في الدنيا أو فى الدين أو في كليهما أو لم يكن فحينئذ لم يرد عليهم شيء مما ذكر كما لا يخفى (قوله أبو منصور الماتريدى) هو تلميذ أبي نصر العياض تلميذ أبى بكر الجرجاني تلميذ محمد ابن الحسن الشيباني من أصحاب الامام الاعظم أبى حنيفة الكوفى رحمه الله كذا فى شرح المقاصد (قوله كمسئلة التكوين وغيرها) من مسئلة الاستثناء في الايمان ومسئله ايمان المقلد على ماسيجيء (قوله الظاهر ان المقول مجموع مافي الكتاب الخ) أى الظاهر أن يكون مقول القول مجموع ما فى الكتاب لان القرينة لاتدل على تخصيص البعض والمراد بمجموع مافى الكتاب مجموع المسائل التى تصلح أن

قوله خلافا الخ لكنه غير مسلم في قوله والالهام ليس من أسباب الخ اه ثم أجاب عن أصل الاشكال بقوله المراد بمجموع مافي الكتاب مجموع مقاصد الفن التي هي مسائل الكلام وهي عبارة عن قضايا كلية حملية موجبة على ما ينوه فقول المصنف خلافا للسوفسطائية وقوله الآتي والالهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق خارج عن هذا القول لكون كل منهما

تكون مقول القول ولا يرد انه يلزم على هذا التقدير أن يكون قوله خلافا للسوفسطائية أيضاً مقول القول فيكون هو أيضا مقصودا بالنقل مع انه ليس كذلك وان قوله والالهام ليس من أسباب المعرفة عند أهل الحق يأبى عنه لان قوله خلافا للسوفسطائية لم يصلح أن يكون مقول القول لانه حال عن مقول القول أي قال أهل الحق حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق حال كونهم مخالفين للسوفسطائية وكذلك قوله والالهام المفسر بالقاء معنى في القلب الخ جملة اسمية وقعت حالا أي قال أهل الحق وأسباب العلم منحصرة في الثلاثة الحواس والعقل والخبر الصادق والحال انه ليس الالهام من أسباب المعرفة عندهم فلا يكونان مقول القول بل قيداله فلا يلزم شيء مما ذكر والفاضل الحلبي أجاب عن الاباء بانه يجوز أن يكون اعادة لفظ عند أهل الحق في قوله والالهام ليس من أسباب المعرفة الخ للتأكيد انتهى ولا يخفى أن هذا الجواب مما يأباه الطبع السليم اذ هو ليس محل التأكيد مع أنه يلزم أن يكون قوله والالهام الخ مقصودا بالنقل وليس كذلك فانه انما ذكره لدفع بطلان حصر أسباب العلم في الثلاثة كما سيجيء (قوله ويحتمل الخ) أي على تقدير أن يكون مقول القول هو قوله حقائق الاشياء يجوز أن يكون المراد باهل الحق أهل السنة والجماعة ووجه تخصيصهم بالذكر مع ان غيرهم أيضا مشاركون لهم في هذه المسئلة للاعتداد بهم وللاشارة الى أن غيرهم بمنزلة العدم في هذه المسئلة (قوله قد تفتح الباء) أي تفتح الباء رعاية لكون المعتبر في الحق المطابقة من جانب الواقع وانما تحصل تلك الرعاية بملاحظة الحيثية اي الحكم المطابق من جانب الواقع وتحصيل تلك الرعاية من حيث أنه مطابق للواقع اذ لولا اعتبار الحيثية وملاحظتها لصدق تعريف الحق على الصدق أيضا اذ يصدق عليه أنه الحكم المطابق للواقع لان المطابقة بين الشيئين تقتضي نسبة كل منهما الى الآخر بالمطابقة كما علم في باب المفاعلة لكنه ليس من حيث انه مطابق بل من حيث انه مطابق على ما سيجيء (قوله لكن لايلائمه قوله الخ) فان قوله وأما الصدق الخ يدل على ان الفرق بين الحق والصدق بحسب الاستعمال وشيوع الصدق في الاقوال دون الحق لا بحسب المفهوم اذ على تقدير فتح الباء يفهم الفرق بحسب المفهوم وأما قوله وقد يفرق فلانه يدل على ان الفرق بينهما بهذا الاعتبار ليس مبينا في السابق بهذا الاعتبار فلو كان الباء في قوله الحكم المطابق مفتوحا يكون بعينه الفرق المبين بقوله وقد يفرق الخ اذ لاقائل باعتبار المطابقة من جانب الواقع فيهما حتى يحمل قوله والحكم المطابق عليه تأمل (قوله يشير) الاشارة مستفادة من الشيوع والخصوص فانه اذا كان الشيوع مختصا بالقول كان أصل الاطلاق بانيا في غيره بناء على ان كل قيد يرجع اليه الحكم سواء وقع في الاثبات أو النفي يكون هو مقصود المتكلم منه كما صرح به الشيخ عبد القاهر لا بطريق المفهوم كما زعم الفاضل المحشي (قوله اذ المنظور فيه أولا الخ) تعليل للحكم المطوى أي انما سمي الحكم باعتبار كونه مطابقا بالفتح للواقع بالحق لان المنظور فيه أولا الخ يعني ان الذي ينظر اليه

من قبيل القيود اه (قوله وقد يفرق الخ) لأن هذا قول آخر مخالف لقول من اعتبر المطابقة فيهما من جانب الواقع قلنا لاقائل ههنا باعتبار المطابقة فيهما من جانب الواقع حتى يحمل السابق عليه: لكن في هذا الجواب بحث وهو انه انما يتم اذا كان قوله بملاحظة الحيثية كلاما صادرا من صاحب القول أعني الذى فتح الباء وأما اذا كان من المحشي توجيها لمرامه فلا هذا ويمكن أن يقال انه لا مشاحة في الاصطلاح فلا حد أن يصطلح على اعتبار المطابقة من جانب الواقع فيهما فلا يأبى عنه هذان القولان بل يلائمانه وربما يشعر بذلك (قوله وقد يفرق) بقد التقليلية اه من الكنفرى باختصار وتلخيص (قوله اذلا قائل الخ) حاصل هذا سؤال وجوابه وملخصهما ان يقال فان قيل يحتمل أن يكون من فتح الباء قائلا باعتبار المطابقة فيهما من جانب الواقع فحينئذ لايأبى عنه (قوله لا بطريق المفهوم الخ) بحث فيه بأنه ليس في كلام المحشي مايدل على تعين وجه الاستفادة لانه اذا كان المقصود ههنا خصوصية الشيوع بالاقوال في اطلاق الصدق عليها استفيد منه ان اطلاقه على غير الاقوال غير شائع سواء كانت هذه الاستفادة بطريق الاشارة المقابلة للمفهوم أو بطريق الاشارة المقارنة به وليس في كلام المحشي اباء عن واحد من هذين الامرين

ويلاحظ أولا في حصول هذا الاعتبار للحكم أعني كونه مطابقا بفتح الباء هو الواقع فان الحكم انما يصير مطابقا بفتحها اذا نسب اليه الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحا فيقال طابق الواقع الحكم والواقع متصف بالحق بالمعنى اللغوى اعني الثابت من حق بمعني ثبت فنقل الحق عن معناه اللغوي الذى هو صفة الواقع وسمى به كون الحكم مطابقا تسمية للشيء بوصف ماهو منظور فى حصوله أولا ثم أخذ منه صفة مشبهة ووصف العقد والحكم به فللحق معان ثلاثة أحدها اللغوى وهو الثابت المنقول عنه والثانى كون الحكم مطابقا والثالث الصفة المشبهة المأخوذة من هذا المعنى التي يوصف بها الحكم بالمواطأة بان يقال حكم حق وانما قيد بقوله أولا لان الحكم أيضا منظور فيه من جهة الفاعلية فى هذا الاعتبار لكن ضمنا لا صريحا لانه اذا لم يكن منسوبا الى الواقع من جهة الفاعلية لا يتصف بكونه مطابقا بفتحها فان مقتضى باب المفاعلة النسبة بالفاعلية والمفعولية من الطرفين وكذلك الواقع منظور فيه بذينك الاعتبارين لكن ذلك منظور اليه ثانيا أى ضمنا اذ الفاعل الصريح للمطابقة على هذا الاعتبار هو الواقع (قوله هو الواقع الموصوف بكونه حقا) الواقع هو النسبة الخبرية الثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر بيانه ان الكلام الذى دل على وقوع النسبة بين الشيئين امابالثبوت أو بالانتفاء مع قطع النظر عن حصولها فى الذهن لابد ان يكون بينهما نسبة ثبوتية أوسلبية لانه اما أن يكون هذا ذاك أو لم يكن وتلك النسبة هو الواقع فى الخارج ونفس الامر ومعنى ثبوتها وتحققها انها ثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر لانها موجودة فى الخارج فلا يرد ماقيل ان النسب امور اعتبارية فلا معنى لثبوتها وتحققها (قوله وأما المنظور الخ) يعني انما سمى كون الحكم مطابقا بكسر الباء للواقع بالصدق لان الملحوظ فى هذا الاعتبار أولا هو الحكم فانه انما يصير الحكم مطابقا بكسرها اذا نسب الى الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحا فيقال طابق الحكم الواقع والحكم متصف بالمعنى اللغوى للصدق أعني الانباء عن الشيء على ماهو عليه فيكون تسميته بهذا الاعتبار بالصدق أيضا تسمية للشيء بوصف ماهو منظور فيه أولا فان قلت لم لم يجعل الامر بالعكس بان يسمى كون الحكم مطابقا بفتحها بالصدق وكون الحكم مطابقا بكسرها بالحق تسمية للشيء بوصف ماهو منظور فيه ثانيا أجيب بان التسمية بوصف المنظور أولا أرجح من التسمية بوصف المنظور فيه ثانيا لقربه منه وانسياقه الى الفهم أولا من وصف المنظور فيه ثانيا (قوله وهو الانباء) قال الفاضل المحشي وفيه نظر لان الانباء صفة المتكلم والمقصود ههنا بيان حال الصدق الذي هو صفة للحكم والجواب أن هذا انما يرد لو كان الانباء مصدرا مبنيا للفاعل أى الاخبار فانه صفة المتكلم أما لو كان مصدرا مبنيا للمفعول أعنى كون الشيء مخبرا عنه على ماهو عليه فلا شك فى كونه صفة الحكم أو يقال أن هذا مبني على التسامح فان اخبار المتكلم عن الشيء على ماهو عليه يستلزم كون الشيء بحيث يخبر عنه على ماهو عليه كما في تعريف الدلالة بالفهم الذي هو صفة السامع أو المعنى فانه يستلزم كون اللفظ بحيث يفهم منه المعني كما حققه السيد الشريف في حاشية المطول وقال المحشى المدقق لكن اتصاف الحكم بأى معنى كان بالانباء عن الشيء على ما كان عليه محل كلام انتهى كلامه يحتمل أن يكون مراده مامر فى كلام الفاضل المحشى وقد عرفت جوابه ويحتمل أن يكون مقصوده ان كون الانباء المذكور صفة للحكم انما يصح لو كان كل حكم ثابتا في نفس الامر ومدلول كل ماهو فى نفس

(قوله لانها موجودة فى الخارج) أى المرادف للعين وهذا انما يوافق اصطلاح الحكماء في الخارج والواقع حيث ان الواقع عندهم أعم مطلقا من الخارج ويخالف اصطلاح المتكلمين المشهور عنهم حيث ذهبوا الى اتحادهما فليتأمل (قوله كما حققه السيد الخ) قال بعضهم والظاهر أن الصدق والكذب كما انهما يكونان من أوصاف الخبر يكونان من أوصاف المخبر أيضا فكما يقال خبر صدق يقال متكلم صدق فلا حاجة الى التكلف المذكور اه

(قوله والجواب أنه لايلزم في وجه المناسبة الخ) وأجاب بعضهم بجواب آخر وهو انه لا يلزم من الانباء عن الشيء على ماهو عليه كون ذلك الشيء ثابتا في نفس الامر حتى يرد ماذكره على انا لمحشي سيصرح بان معنى قوله على ماهو به عليه على وجه ذلك الشيء الذي انبيء عنه متلبس بذلك الوجه وذلك لا يقتضي ثبوت ذلك الشيء في نفس الامر هنا ولو بني المعترض الكلام على ان صدق الخبر مطابقته لاعتقاد الخبر ولو خطأ فدفعه واضح (قوله اذ لم يوجد الخ) بحث فيه بأنه لا يفيد اذ لا يلزم من عدم الوجدان عدم الوجود وقد حقق في محله أن التعريف اللفظي قد يكون بالمركب الذي يقصد به تعيين المعنى لا تفصيله على ان الترادف قد يوجد في المركب مع المفرد فليتأمل (قوله لايكفي في وجه التسمية)

الامر اذ حينئذ يصح أن يقال كل حكم صادق أي مخبر عنه على ما هو عليه والجواب أنه لايلزم في وجه المناسبة اتصاف جميع أفراد الحكم بالوصف المذكور بل يكفي اتصاف بعضها به وان مدلول الكلام في نفس الصدق والكذب احتمال عقلي بناء على أن دلالة الالفاظ ليست قطعية * بقي الكلام في أن كون الانباء المذكور معنى لغويا للصدق محل تردد اذ لم يوجد في الصحاح وغيره من الكتب المشهورة (قوله وهذا أولى مما قيل الخ) لانه يدل على وجه المناسبة في التسمية على وفق ماذكره في الحق على أن التمييز المطلق لايكفي في وجه التسمية (قوله فان مفهوم الخ) دفع لما يقال الحقية صفة الحكم ومطابقة الواقع أياه صفة الواقع فلا يصح تعريفها بها وحملها عليها بهو هو وحاصل الدفع ان المطابقة وحدها وان كانت صفة الواقع لكن المفهوم الحاصل من مطابقة الواقع اياه أعني المطابقة المتعلقة بالحكم صفة الحكم ألا ترى انه يصح أن يقال الحكم موصوف بمطابقة الواقع اياه فان معنى مطابقة الواقع اياه هو بعينه معنى كون الحكم بحيث يطابقه الواقع تأمل (قوله الا انه مركب) جواب عما يقال انه لو كان صفة للحكم لصح ان يشتق منه صفة له كما يشتق من الحقية فيقال حكم حق (قوله كذا أفاده الشارح) حيث قال في شرح التلخيص عرفوا الدلالة الوضعية اللفظية بانها فهم المعنى من اللفظ واعترض عليه بان الفهم ان كان مصدرا مبنيا للفاعل أعني الفاهمية فهو صفة الفاهم وان كان مصدرا مبنيا للمفعول أعني المفهومية فهو صفة المعنى فلا يصح حمله على الدلالة التي هي صفة اللفظ ثم أجاب بانا لانسلم بانه ليس صفة اللفظ فان الفهم وحده وان كان صفة الفاهم وكذا الانفهام وحده صفة المعنى الا ان فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ فان معنى فهم المعنى من اللفظ أو انفهام المعنى منه هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية مافي الباب ان الدلالة مفرد يصح ان يشتق منه صفة تحمل على اللفظ وفهم المعنى وانفهامه منه مركب لا يمكن اشتقاقها منه الا بواسطة مثل أن يقال اللفظ منفهم منه المعنى (قوله ولبعض الافاضل) أراد به السيد الشريف حيث رد ما قاله الشارح في شرح التلخيص بما حاصله أن كون فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ باطل وكون معناه كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ظاهر البطلان نعم انه يستلزمه وأين الاستلزام من الاتحاد فالاولى أن يقال ان أمثال هذا محمول على التسامح من القوم واعتمادهم على ظهور أن الدلالة صفة اللفظ

أي وانما الذي يكفي فيه التعليل بالتمييز المطلق هو تخصيص الشيء باسم دفعا للاشتراك كما ذكر في بعض وجوه تسمية هذا العلم بالكلام ولا معنى له ههنا اذ التغاير بين الاعتبارين ظاهر حينئذ فالاولى ان يخص كل اعتبار باسم كما ذكره المحشي (قوله هو بعينه) يعني فلما كان هذا وصفا للحكم كان ذاك أيضا وصفا له ولما كان ذاك وصفا للحكم صح حمله على حقية الحكم التي هي وصف له بهو هو وقوله تأمل اشارة الى منع العينية التي ادعاها بل الملازمة التي هي بين المعنيين وهي نص في المغايرة وآبية عن الاتحاد غاية الاباء أفاده مولانا خالد (قوله جواب عما يقال الخ) حاصله أن ذلك الوصف مركب مفصل لايمكن أن يشتق له منه وصف يحمل عليه وذلك لاينافي كونه وصفا بخلاف الحقية اذ لامانع فيها من ان يشتق منها وصف يحمل على الحكم فيقال حكم حق * وبالجملة فالحكم وصف اضافي يعبر عنه تارة بلفظ مجمل دال على الاضافي ضمنا وتارة بلفظ مفصل دال عليه صريحا فلا فرق الا بالاجمال والتفصيل ونظائره المطول وكثرة المثال (قوله حيث قال في شرح التلخيص الخ) ونظير تعريف الدلالة في ذلك تعريف العلم بأنه حصول صورة الشيء في العقل حيث اعترض عليه بأن العلم صفة العالم والحصول صفة الصورة فلا يحمل أحدهما على الآخر بهو هو وأجيب بأن الحصول وان كان صفة للصورة لكن حصول صورة الشيء في العقل صفة للعالم فانه الذي يحصل الصورة في عقله

(قوله بناء على ظهور دلالته عليه) أي دلالة مطابقة الواقع اياه على كون الحكم بحيث يطابقه الواقع (قوله تأمل) قال مولانا خالد وجه التأمل ان ما ذكره لا يدل الا على كون الواقع ملحوظاً أولا بالنظر الى المطابقة لكونه فاعلها صراحة لا بالنسبة الى حصول مفهوم الحقية أعني كون الحكم بحيث يطابقه الواقع اذ المطابقة فيه لكونها في حيز حيثيته ليست ملحوظة أولا فضلا عن فاعلها الذي هو الواقع بل الملحوظ أولا الحكم كما ترى اه (قوله مستتبعاً له) خبر بعد خبر ليكون والضمير في الوصف راجع الى أثر الفاعل وفي الظرف الى الشيء وقوله استتباع الضوء للشمس الاظهر أن يقول استتباع الشمس للضوء أو تبعية الضوء للشمس فان الضوء تابع والشمس متبوع على ماهو ظاهر وكذا يقال في قوله مثلا ماهية زيد تستتبع الفاعل فان الاصوب ان يقول تتبع وقوله من الضوء بيان للأثر الحاصل من الشمس وقوله يجعلها الشمس النسخة الصحيحة يجعله بتذكير الضمير (قوله على ماقال الاشراقيون الخ) الظاهر من تقرير مذهبهم ان الماهية عندهم هي منشأ انتزاع الوجود المفهومي فهو نفس الوجود الخارجي على ما (١٢٦) يحدثه من أخذت الفطانة بيده وما عدا الوجود الخارجي عندهم في المكنات ليس بحقيقة وكان هذا ماساقهم الى القول بمجعولية الماهيات وأما المشاؤون فانهم لما قرروا أن الماهية غير الوجود وأقاموا الادلة على ذلك لزمهم القول بأن الماهيات غير مجعولة فان أثر الفاعل لما كان هو الممكن اتفاقا وكان الممكن عندهم أمر مؤلف من الماهية والوجود لزمهم القول بأن الجعل مؤلف لا بسيط فليتدبر وكان هذا مراد من قال ان المجعول هو الماهيات المركبة لا البسيطة وقال المصنف

والفهم صفة السامع فلا بد أن يقصد بتعريفها به ماهو صفة اللفظ أعني كون اللفظ بحيث يفهم منه المعني ودلالة فهم المعني من اللفظ على كون اللفظ بحيث يفهم منه المعني دلالة واضحة لا تشتبه فالمقصود من فهم المعني من اللفظ كون اللفظ بحيث يفهم منه المعني (قوله فالمعنى الخ) يعني اذا لم يكن مطابقة الواقع اياه صفة للحكم بل محمولا على التسامح على ماحققه بعض الفضلاء يكون معناه كون الحكم بحيث يطابقه الواقع بناء على ظهور دلالته عليه واعتمادا على فهم السامع قال المحشي المدقق لكن على هذا التقدير يكون المنظور أولا في اعتبار المطابقة هو الحكم أيضا في الحقيقة أقول ليس المراد بكونه منظورا فيه أولا أنه يذكر في اعتبار المطابقة أولا حتى يرد عليه ما ذكر بل المراد ان الذي يلاحظ أولا في حصول هذا المفهوم أعني كون الحكم مطابقا بفتح الباء هو الواقع لانه الفاعل الصريح لها سواء ذكر مقدما أو مؤخرا ولايخفى انه ثابت على هذا التقدير تأمل (قوله لايقال هذا صادق) يعني أن الظاهر ان يكون الباء في قوله مابه للسببية والضمير ان للشيء فالمعنى الامر الذى بسببه الشيء ذلك الشيء ولا شك أنه يصدق على العلة الفاعلية لان الانسان مثلا انما يصير انسانا متمايزا عن جميع ما عداه بسبب الفاعل وايجاده اياه ضرورة ان المعدوم لا يكون انسانا بل لا يكون متمازا عن غيره لما تقرر من انه لا تمايز في المعدومات فيلزم أن تكون العلة الفاعلية ماهية لمعلولاتها وهو باطل (قوله لانا نقول الفاعل مابه الشيء موجود الخ) أى الفاعل ما بسببه الشيء موجود في الخارج وذلك إما بان يكون أثر الفاعل نفس ماهية ذلك الشيء مستتبعاً له استتباع الضوء للشمس والعقل ينتزع منه الوجود ويصفها به على ماقال الاشراقيون وغيرهم القائلون بأن الماهيات

قال بعضهم الماهية ليست بمجعولة مطلقاً اذ لو كانت الانسانية مثلا بجعل الجاعل لم تكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل مجعولة واللازم باطل اما بيان الملازمة فلانه يكون حينئذ أثراً للجعل وما يكون أثراً له ينتفي بانتفائه وأما بطلان التالي فلانه سلب الشيء عن نفسه وهو محال وأجيب بالمنع فانه ان أريد بقوله لم تكن الانسانية انسانية قضية معدولة يكون موضوعها موجوداً فلا نسلم هذا الاستلزام وان أريد قضية سالبة فلا نسلم استحالة سلب الشيء عن نفسه الا يرى ان المعدوم في الخارج دائما مسلوب عن نفسه فاذا ارتفع الجعل في وقت أو دائما ارتفعت الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليست الانسانية انسانية وقال بعضهم انها مجعولة مطلقاً اذ لو لم تكن الماهية مجعولة لارتفعت المجعولية مطلقاً سواء كانت في نفسها أو في وجودها أو في اتصافها بالوجود ولو ارتفعت بالكلية لزم استغناء الممكن عن المؤثر فينتج انه لو لم تكن مجعولة لزم الاستغناء والتالي باطل فالمقدم مثله فثبت نقيضه وأجيب بأن المجعول هوية الوجود لاماهية الموجود فلا يلزم من ارتفاع المجعولية عن الماهية بأسرها ارتفاع المجعول رأساً واستغناء الممكن عن الفاعل المؤثر اه

(قوله كما انه يحصل من الشمس أثر فى مقابلها الخ) فانه لم يتضح لك حقيقة الحال بهذا المثال فاستمع لما يتلى عليك من المقال انك اذا قابلت شيئا شفافا ومجلي مصفى هل ترى صورتك فى ذلك الشيء المقابل أم لا فاذا رأيت فهل هناك شيء موجود ينزع العقل منه شيئا ويصفه بالوجود مع انه ليس بموجود حقيقة بل ظل وخيال (قوله وأما عدم التمايز الخ) قال مولانا خالد كانه قيل اذا لم يكن كون الماهية ماهية بجعل جاعل يلزم كون الماهية ماهية من غير جعل وتأثير فيها من الفاعل فما معني ما تقرر عندهم من ان الماهيات المعدومة لا تمايز بينها فأجاب بما ترى اه (قوله به) أي بالتمايز وعدمه (قوله فاندفع ما قال بعض الفضلاء الخ) فيه بحث من وجوه (أما أولا) فلأنه اذا كان أثر الفاعل الماهية نفسها والوجود أمرا انتزاعيا عقليا على ماقرره أهل الاشراق لا يكون لفاعلية الفاعل معنى حينئذ اذ ليس معناها الا ايجاد موجود فى الخارج وذلك وان حصل عندهم فى هذه الصورة لكن انما حصل ذلك الوجود باعتبار العقل وانتزاعه لا بتأثير الفاعل على ما هو شأنه ولو سلم ذلك لكونه مذهبا عندهم ولا مشاحة فيه هنا لكن لا ينطبق جواب المحشي عليه قطعا اذ كلامه أعني قوله مابه الشيء موجود صريح فى ان تأثير الفاعل انما هو فى الوجود وذلك غير موجود في مذهب الاشراقيين فكيف يقال ان جواب المحشى منطبق على المذهبين جميعا وأما ثانيا فلان المحشى سيصرح بان الاخصر ترك أحد الضميرين فحينئذ ينتقض التعريف على مذهب الاشراقيين بالعلة الفاعلية ضرورة أن تأثير الفاعل لو كان فى الماهية نفسها والوجود أمرا انتزاعيا لصدق عليه مابه الشيء هو وان لم يصدق عليه مابه الشيء هو هو لان الفاعل وان لم يجعل الماهية ماهية لكن أثره الماهية نفسها فلا فائدة فى تطبيق هذا الجواب على المذهبين اذ لا فرق بين الاتيان بالضمير الثاني وتركه فى نظر المحشي وأما ثالثا فلانه أحال هذا التقرير الى شرح المواقف وأمثاله مع ان الشريف ماقرر بذلك بل رفع النزاع بين الفريقين وجعل مآلهما الى ان أثر الفاعل هو اتصاف الماهية بالوجود نظير اصباغ الثوب بصبغه ووجه كلا المذهبين بما لا ينافي المذهب الآخر ولما كان أثر الفاعل انما هو اتصاف الماهية بالوجود على ما حققه وكان ذلك التعريف خاليا عن الاشعار بذلك الأثر سواء أورد الضميران او ترك أحدهما فلا يصدق على العلة الفاعلية عند الكل فقول المحشى ان الماهية ليست بجعل جاعل مبني على هذا التحقيق كما هو عادته من السلوك فى المسالك الشريفة

مجعولة فانهم ذهبوا الى ان الماهية هى الأثر المترتب على تأثير الفاعل ومعنى التأثير الاستتباع ثم العقل ينزع منها الوجود ويصفها به مثلا ماهية زيد تستتبع الفاعل فى الخارج ثم يصفها العقل بالوجود والوجود ليس الا اعتباريا عقليا انتزاعيا كما انه يحصل من الشمس أثر فى مقابلها من الضوء المخصوص وليس هناك ضوء متقرر ثابت فى نفسه تجعله الشمس متصفا بالوجود لكن العقل يعتبر الوجود ويصفه به فيقول وجد الضوء بسبب الشمس وأما بان يكون أثر الفاعل الماهية باعتبار الوجود لا من حيث نفسها ولا من حيث كونها تلك الماهية على ما ذهب اليه المشائيون وغيرهم القائلون بان الماهيات ليست مجعولة فانهم قالوا أثر الفاعل هو ثبوت الماهية في الخارج ووجودها فيه بمعنى انه يجعل الماهية متصفا به فى الخارج وأما الماهية فهى أثر له باعتبار الوجود لا من حيث هي بان يكون نفس الماهية صادرة عنه ولا من حيث كونها تلك الماهية بان يجعل الماهية ماهية فعلى كلا التقديرين أثر الفاعل الشيء الموجود فى الخارج إما بنفسه و إما باعتبار الوجود (قوله لا ما به الشيء الخ) يعني ليس أثر الفاعل كون الشيء ذلك الشيء بل إما نفس الماهية أو الماهية باعتبار الوجود وأما كون الماهية ماهية فليس بجعل الجاعل ضرورة انه لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور بينهما جعل وأما عدم التمايز فى المعدومات فانما هو في الخارج لا فى نفسها فان الماهيات متمايزة بعضها عن بعض فى نفسها ولا مجال للنزاع فى هذا وان فسر بعضهم قولهم الماهية مجعولة أو غير مجعولة به إذ لا يعقل صحته على ما يشهد به الفطرة السليمة انما النزاع فى كون الماهيات مجعولة أو غير مجعولة بالمعنى الذى مر من ان أثر الفاعل نفس الماهيات أو الماهيات باعتبار الوجود فاندفع ما قال بعض الفضلاء وان هذا الجواب انما يستقيم على مذهب من قال ان الماهيات غير مجعولة وأما من يقول بان الماهيات مجعولة فلا اذ لم يذهب أحد الى ان الماهيات مجعولة بمعنى كون تلك الماهية ماهية اذ لا معنى له فلا يصلح محلا للنزاع وان شئت مصداق ما ذكرناه فعليك الرجوع الى شرح المواقف والحواشي الشريفة على شرح حكمة العين وشرح الزوراء للمحقق الدواني (قوله فيرد الاشكال) اذ يصير

هذا من ضيق العبارة الخ) أقول فى دفعه لا لزوم الى ذلك اذ غاية الامر لزوم سببية الماهية لكونها تلك الماهيـة لان الباء متعلقة بالنسبة القائلة بان ذلك الشيء هو هو وتلك النسبة هى ذلك الكون لانفس الماهية الا يرى ان هذا المحقق فرق فيما سبق بين الماهيـة وبين كون الماهية تلك الماهية وحمل قول المحشى اذ الماهية ليست بجعـل جاعل على الثانى لتطبيق الجواب السابق على مذهبي الاشراقية والمشائية أه كلنبوى فان قيل لامغايرة الخ حاصله نقض التعريف باستلزامه فساداً مخصوصا وهو مغايرة الشيء لنفسه والجواب بمنع الاستلزام وحمل السببية المستفادة من الباء على كون الماهية ماهية دون نفس الماهيـة (قوله بمعنى انه لا يحتاج الخ) هذا المعنى مسـتفاد من كون تقديم الظرف أعني به للحصر وبهذا يظهر انه لا يرد على التوجيـه الاول النقض بالذاتي بمعنى الجزء لان كون الانسان انسانا ليس بمجرد الحيوان فقط أو بمجرد الناطق فقط بل بمجموعهما فلايصح الحصر بالنسبة الى جزء الماهية وانما يصح بالنسبة الى نفس الماهية والحقيقة ولذا خص النقض بالذاتي الجزء بالتوجيـه الثانى المتبادر

محصل التعريف مابه الموجود موجود وهذا يصدق على العلة الفاعلية (قوله قلت بعد التسليم الخ) يعنى لانسلم أولا ان الشيء ههنا بمعنى الموجـود بل بمعنى ما يصلح أن يعلم ويخبر عنه ولو مجازاً وان سلمناه باعتبار أن الاصل فى التعريفات الحمـل على الحقيقـة والاحتراز عن المجاز وان كان مشهوراً بحسب الاستعمال لـكن فرق بين ما به الموجـود موجـود فانه الفاعل وبين ما به الموجود ذلك الموجود فانه الماهية فان معنى الاول الامر الذى بسببه الشيء الموجود متصف بالوجود وما ذلك الا الفاعل ومعني الثاني الامر الذى بسببه الشيء الموجود هو ذلك الشيء الموجود الممتاز عن جميع ما عداه وما ذلك الا الماهية اذ لا مدخل للفاعل فى كون هذا الموجود الممتاز هو الموجود الممتاز بل تأثيره أما فى نفسه أو في اتصافه بالوجود على ما حقق فان قيل لا مغايرة بين الشيء وماهيته حتى يتصور بينهما سببية قلت هـذا من ضيق العبارة والمقصود أنه لا يحتاج الشيء في كونه ذلك الشيء الى غيرها وهذا كما قالوا الجوهر ما يقـوم بنفسه اذ لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور القيام بينهما (قوله وبه يظهر) أى بما ذكرنا في بيان الفرق من أن الماهية ما به الشيء ذلك الشيء (قوله وقد يجعل احدهما) أى الثانى اذ لا صحة لرجوع الاول لان الضمير الثاني محمول على الاول والمحمول انما هو الماهية لا الذات فالمعني الامر الذى بسببه الشيء ذلك الامر بمعنى أنه لايحتاج في ثبوت ذلك له الى غير ذلك الامر فيرجع محصل التعريف الى ما قالوا فى تعريف الذاتي بالمعنى الاعم بانه لا يعلل ثبوته للذات (قوله فلايتوهم الاشكال الخ) اذالفاعل ليس الامر الذى بسببه المعلول ذلك الفاعل لعدم الحمل بالمواطاة بينهما (قوله لكن ينتقض ظاهر التعريف بالعرضى) انما قال ظاهر التعريف لان مآل التعريف على ما بيناه هو أن لا يحتاج في كونه ذلك الامر الى غير ذلك الامر والعرضى ليس كذلك فان الماهية فى اتصافها به سواء كان لازما أو مفارقا يحتاج الى أمر غير ذلك العرضي يكون علة لثبوته سواء كان نفس تلك الماهية أو غيرها مثلا الانسان في كونه ضاحكا يحتاج الى ما هو منشأ كونه ضاحكا أعنى التعجب لـكن بقي الانتقاض بالذاتي بمعنى الجزء ظاهراً وباطنا فان الانسان في كونه ناطقا لايحتاج الى أمر غير الناطق لان ثبوته له غير معلل بشيء أما بالغير فظاهر وأما بنفس الذات فلتقدمه عليها فما قاله الفاضل الحلبي من اندفاع النقض بالذاتي والعرضي باطنا سهو ولعل المحشى انما لم يتعرض لهذا النقض لان المقصود تعريف الماهية بحيث يمتاز عن العرضي كما يدل عليه قول الشارح بخلاف الضاحك الخ فدخـول الذاتي فى تعريفها لا يضر بالمقصود ويؤيد ما قلنا ما ذكره بعض الفضلاء من أنه جرت عادة القـوم فى ابتداء مبحث الماهية من الامـور العامة ببيان الفرق بين الماهية وعوارضها دون ذاتياتها لانه قد يشتبه الماهية بالعوارض فيما اذا عارض الشيء لنفسه كالكلي للكلى بخلاف الذاتيات فانه لا أشتباه بين الكلي والجزئى فتدبر (قوله وجعل هو هو الخ) رد لما قيل ان هوهو علم فى الاتحاد والباء فى به متعلق بالاتحاد المفهوم من هو هو والمراد بالاتحاد الاتحاد فى المفهوم فالمعنى ما به يتحد الشيء فى المفهوم فلا يصدق التعريف على الفاعل لانه غير متحد به ولا على العرضي لانه غير متحد به فى المفهوم ووجـه الرد أن المفهوم المتبادر من هو هو الاتحاد فى الصدق وعليـه الاصطلاح فان معنى حمل المواطاة أعني حمل هو هو اتحاد المتغايرين فى الصدق فحمله عليه خلاف

(قوله وحاصل الدفع الخ) قال الكلنبوى لايتضح هذا الحاصل الا بأن يقال المراد من ملاحظته مجرداً عنه ملاحظته من غير أن يكون اللازم من أجزائه التي يتقوم بها الملزوم في الخارج والذهن فان تصور البيت بدون مواده محال وبدون لوازمه ممكن وان كان المتصور أعنى كون بدون اللوازم محالا في الواقع (هذا) لكن هذا الجواب مبنى على كون الباء في قوله بدون للملابسة مع ان الحق انها للسببية فالحق في الجواب ان المراد من التصور هو التصور بطريق الاكتساب بدليل باء السببية ولا شك ان اكتساب الكنه انما يمكن بمدخليه الذاتيات لابمدخلية العرضيات (١٢٩) فلا اشكال تدبر اه (قوله أقول

المتبادر والاصطلاح الذى وجب الاحتراز عنه في التعريفات فلا يرتكب مع أن الوجه الصحيح هو أن يكون الباء للسببية والضمير ان للشيء ظاهر متبادر سالم عن ورود النقض على أنه يرد على هذا التقدير أن يكون المحدود ماهية للحد اذ يصدق عليه أنه ما يتحد الحد مع أنه ليس كذلك (قوله هنا) أي خذ هذا أى خذ ما ذكرناه (قوله لكان أخصر) لكن الذكر أظهر وأسبق الى الفهم (قوله أى بالكنه) أى المقصود منه دفع ما يرد على ظاهر عبارة الشارح من أنه يلزم أن تكون الذاتيات أيضاً داخلة في العوارض فانه يمكن تصور الشيء بدونها بأن يتصور بالوجه لا بالكنه وحاصل الدفع أن ليس المراد بالتصور في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه التصور مطلقا ولا التصور بالوجه فقط حتى يرد ما ذكر بل المراد التصور بالكنه فالمعني أن ما يمكن تصور الشيء بالكنه بدونه فهو من العوارض وتصور الشيء بالكنه بدون تصور ذاتياته وماهيته محال قال الفاضل المحشي لا يخفى عليك أن المقصود من تعريف الماهية تميزها عما سواها فينبغى أن تخرج أجزاء الماهية عن تعريفها كما يخرج عوارضها عن تعريفها مع أنه على تقدير إرادة التصور بالكنه تبقي الاجزاء داخلة فيها اقول مقصود الشارح من قوله بخلاف الخ بيان مغايرة الماهية لعوارضها اللازمة والمفارقة لان بعض المفهومات كان يعرض لنفسها كالمفهوم والكلى فكان محل أن يتوهم أن حقيقة العارض والمعروض واحدة وأما مغايرة الماهية لاجزائها فقد ظهر من تعريف الماهية اذ المراد بقوله ما به السببية التامة ولذا ذكر في جميع الكتب الكلامية أن ماهية الشيء مغايرة لجميع عوارضه اللازمة والمفارقة مع عدم التعرض لبيان المغايرة بين الماهية واجزائها (قوله وأما تصوره بالوجه الخ) بيان لسبب تفسير التصور بالتصور بالكنه يعني لو لم يفسر به لدخل الذاتي بالمعنى الاعم في العوارض لانه مما يمكن تصور الشيء بدونه بالوجه أيضاً أى كما أنه يمكن تصوره بدون العرضى (قوله قيل عليه يستفاد الخ) يعنى يستفاد من تفريع قوله فانه من العوارض على قوله مما يمكن تصوره بدونه أن العرضي ما يمكن تصور الشيء بدونه والذاتي بخلافه أعنى ما لا يمكن تصور الشيء بدونه فيرد عليه اللوازم البينة بالمعني الاخص أعنى ما يمتنع انفكاكها عن الشيء ويستلزم تصوره تصورها اذ يصدق عليها أنه لا يمكن تصور الشيء بدونه ضرورة أن تصوره مستلزم لها بحيث يستحيل الانفكاك بينهما فينتقض تعريف الذاتي منعا (١) وكذلك ينتقض تعريف العرضى بهما جمعا

مقصود الشارح الخ) قال الكفترى على ان قوله مع انه على تقدير الخ ان أراد به أنه تبقى الاجزاء داخلة في تعريف العوارض بعد هذه الارادة على مايقتضيه سوق كلامه ففساده في غاية الوضوح وان أرادانها تبقى داخلة في تعريف الماهية بعد هذه الارادة فلا معنى له وبالجملة فاندفاعه ظاهر مما حققناه اه أما التحقيق الذى أشار اليه فهو قوله ثم ان المقصود من هذا الكلام بيان امتياز الماهية عن العوارض على ان تقدير أن يكون الضمير للشيء في تعريف الماهية وامتيازه عن أجزائها أيضا على تقدير أن يكون الضمير الثاني للموصول على ما وجهناه سابقا فعلى التقدير الاول تكون الاجزاء خارجة سابقا ولاحقا ولا ضير في ذلك وعلى التقدير الثاني تكون الاجزاء داخلة في تعريف الماهية ولا ضير في ذلك أيضا اذ المقصود ههنا امتيازها عن العوارض ليس الا اه (قوله بيان لسبب تفسير التصور الخ) اعترضه بعض الاعلام بان الفساد لا يكون قرينة على المراد وان كان قد يصلح قرينة على تحرير المراد وأين هذا ههنا واستظهر أن يكون (قوله وأما تصوره بالوجه الخ) بيانا لفائدة التفسير للتصور بالتصور بالكنه وان تكون القرينة عليه نفس المقام أى كون العوارض بخلاف الماهية

(١) ولا يخفى عليك انه كما ينتقض تعريف الذاتي باللوازم المذكورة كذلك الخ نسخة

(قوله فاختيار الاستفادة الخ) بحث فيه بأنه فعل ذلك تكثيرا للفائدة وبان ورود الاعتراض على تعريف الذاتي أظهر بناء على أن اللوازم البينة لما كان تصورها لازما لتصور الشيء تبادر منه قطعا عدم امكان تصور الشيء بدونها بخلاف ورودها على تعريف العرضي اذ لما وقع التعدد والتغاير هنا تبادر الى العقل انها مما يمكن تصور الشيء بدونها فلا ترد من أول الامر على تعريف العرضي ولذلك خص الاستفادة والاعتراض بتعريف الذاتي وان كان التعريفان مشتركين في ورود الاعتراض (قوله اللهم الا أن يقال الخ) نظر فيه بان سوق كلام المحشي يأباه ووجه هذا النظر ان تعريف العرضي ظاهر في اظر المعترض فالاستفادة أعلى بالنسبة الى تعريف الذاتي (قوله انتهى كلامه) قال مولانا خالد ترك ذكر الثالثة وهي أنه يتقدم على الماهية في الوجودين على مافي شرح المطالع قال وهي خاصة مطلقة قال السيد في حواشيه لا يشارك الذاتي فيها العرضي اللازم لعدم تحقق العرضي الا بعد تحقق الماهية وعدم انتفائه الا بعد انتفائها كالزوجية للاربعة اه أقول وترك شرح المطالع نفسه خاصة رابعة يذكرها قدماء المناطقة وان لم تكن من الخواص المطلقة وهي كون الذاتي غير مجعول ولعل المتكلمين يخالفون في ذلك فلذا وقع له تركها تدبر (قوله لزم والا) أي وان لم يمكن تصور الملزوم بدون ذلك اللازم في الجملة لزم الخ (قوله وهو محال) وغير ثابت فيما اذا كان له تصور الملزوم قصدا فضلا عما اذا كان تصوره بغير القصد والاخطار (قوله فان قيل الخ) بحث فيما يستفاد من الجواب وهو اختصاص الاستلزام في الملزوم مع اللازم بوجه القصد والاخطار دون تخصيص الماهية مع الذاتي بذلك وبعد فان في هذا الجواب من الانظار مالا يخفى على المتدرب بالعقليات اذ يرد عليه أولا اقتضاؤه كون قضية الاستلزام خاصة مطلقة وهو خلاف ما أجمعوا عليه وثانيا انه لا يبقى معه معنى للملازمة بعد جواز الانفكاك المترتب على هذا التقرير وثالثا ورود التهافت على قولهم الاستلزام مشروط بما اذا كان الملزوم ملحوظا بطريق

فاختيار الاستفادة في توجيه هذا الاعتراض تطويل للمسافة اذ يكفي أن يقال أنه يرد على التعريف المذكور للعرضي اللوازم البينة بالمعنى الاخص اللهم الا أن يقال المقصود من ذكر الاستفادة الاشارة الى ورود الاعتراض على تعريفهما ودفعه عنهما وحينئذ يكون ضمير قوله فيرد عليه راجعاً الى كل واحد من التعريفين تأمل (قوله وجوابه الخ) يعني لا نسلم الاستفادة أولا فان بيان حكم العرضي لاجل مغايرته بالماهية لا يستلزم أن يكون حكم الذاتي بخلافه وعلى تقدير تسليم الاستفادة لا نسلم أن الاستفادة المذكورة تكون بطريق التعريف أي بحيث تصلح ان تكون معرفا للذاتي مساويا له لم لا يجوز أن يكون المستفاد حكما عاما شاملا له ولغيره كما أن ما ذكره أعني ما يمكن تصوره بدونه ليس معرفا مساويا للعرضي يدل عليه من التبعيضية في قوله فانه من العوارض ويؤيده ما قاله في شرح المطالع للذاتي خواص ثلاث الاولى أن يمتنع رفعه عن الماهية على معنى أنه اذا تصور الذاتي وتصورت معه الماهية امتنع الحكم بسلبه عنها الثانية يجب ثبوته لها على معنى أنه ليس يمكن تصور الماهية الا مع تصوره ومع التصديق بثبوته لها وهما ليستا بخاصتين مطلقتين لان الاولى تشمل اللوازم البينة بالمعنى الاعم والثانية بالمعنى الاخص انتهى كلامه وعلى تقدير الاستفادة بطريق التعريف فنقول في الجواب ان معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي أنه لا يمكن تصور ذلك الشيء بالكنه بدونه بوجه من الوجوه سواء كان بطريق الاخطار بأن يكون ملحوظا قصدا وبالذات أولا بأن يكون ملحوظا تبعا اذ ليس تصور ذلك الشيء الا تصور ذاتياته فلا يمكن بدونه أصلا والمستلزم تصور اللازم ليس الا تصور الملزوم بطريق الاخطار بأن يكون الملزوم ملحوظا قصدا وبالذات فيمكن تصور الملزوم بدون ذلك اللازم في الجملة وهو ما اذا لم يكن الملزوم متصورا بطريق الاخطار والقصد والا لزم أن يكون الذهن منتقلا عن ملزوم واحد الى لازمه والى لازم لازمه بالغا ما بلغ حتى تحصل اللوازم بأسرها في الذهن وهو محال فلا يصدق تعريف الذاتي عليهما فان قيل قد صرح السيد الشريف قدس سره في حاشية المطالع بأن الخاصة الثانية للذاتي أعني مالا يمكن تصوره بدونه مما لابد فيه من تصور الذاتي والماهية بطريق الاخطار ولا يكفي فيه أخطار الماهية فضلا عن تصورها قلت المحتاج اليه هو التصديق بثبوت الذاتي لها ضرورة أنها تصديق لابد فيه من تصور طرفيه بالذات لاستلزام تصورها تصوره يرشدك اليه عبارته (قوله على مالص عليه في حواشي المطالع) قال السيد الشريف قدس سره في بيان قوله بأن المستلزم لتصور اللازم تصور الملزوم

التفصيل

التفصيلي فربما يطرأ على الذهن ما يوجب اعراضه عن اللازم فلا يستمر اندفاعه أي اذا تصور الملزوم وكان ملحوظا قصدا مخطرا بالبال استلزم تصوره على هذا الوجه تصور لازمه القريب وفي هذا المقام بحث نص عليه في حواشي المطالع فليرجع اليه (قوله وأيضا زمان تصوراللازم) جواب ثان عن الايراد المذكور يعني ان معنى قولنا الذاتي مالا يمكن تصور الشيء بدونه انه لا يمكن تصور الشيء بالكنه في زمان لا يكون الذاتي متصورا في ذلك الزمان ضرورة أن تصور الشيء بالكنه لايكون الا تصور ذاتياته فيكون تصوره عين تصور ذاتياته فلا بد أن يكونا في زمان واحد بخلاف تصور اللازم فانه في زمان غير زمان تصور الملزوم ضرورة ان تصور اللازم مغاير لتصور الملزوم وتابع له وامتناع توجه النفس نحو الشيئين في زمان واحد واذا كان زمان تصورهما متغايرين صدق انه يمكن تصور الملزوم بدون اللازم لانفكاكه عنه في زمان تصوره فلا ينتقض حد الذاتي باللوازم المذكورة نقل عنه لان تصور الملزوم معد لتصور اللازم لا سبب موجب له والا لما جاز بقاؤه مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورة ثم ان تحقق معنى اللزوم بين المعد والمعلول مما لا يخفى ولذا قالوا الدليل مايلزم من العلم به العلم بشيء آخر والمعرف مايلزم من تصوره تصور شيء آخر مع ان المبادي معدات للمطالب فان قيل فما معنى قولهم تصور اللازم البين لا ينفك عن تصور الملزوم قلت معناه ان تصوره يعقب تصور الملزوم بدون فصل ولقائل أن يمنع تغاير زماني التصورين فان من تمسك بامتناع توجه النفس في زمان واحد الى شيئين يرد عليه ان الحال في تصور الذاتي كذلك أيضاً تأمل والاولى في الجواب أن يقال معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي عدم امكان ملاحظته مجرداً عنه كما أن معنى امكانه بدون العرضي امكان ملاحظته مجرداً عنه انتهى كلامه ان أراد أنه معد حقيقة فهو باطل لان المعد مايمتنع تصور اجتماعه مع المعلول ضرورة أنه يتوقف على وجوده وعدمه وتصور الملزوم قد يجامع تصوراللازم وان أراد أنه بمنزلة المعد في عدم لزوم الاجتماع كما يدل عليه قوله مع ان المبادي معدات فان المعدات الحقيقية هي الحركات الواقعة فيها وتسمية المبادي معدات على سبيل التشبيه نص بذلك السيد الشريف في حواشي شرح الرسالة فهو لايفيد اذ حينئذ يجوز اجتماعهما فيرد عليه نقضا على تقدير الاجتماع وهذا البحث مندرج في قوله ولقائل أن يمنع تغاير زماني التصورين كما لايخفى وحاصل معنى اللزوم الذي اعتبره في اللوازم البينة هو أن لايتخلل زمان بين تعقل الملزوم وتعقل اللازم وبذلك صرح العلامة التفتازاني في شرح المقاصد في بحث الاضافة ومنع تغاير زماني التصورين بعد الاستدلال عليه راجع الى دليله والا فهو غير موجه * وحاصله أن الدليل المذكور انما يتم فيما اذا كان تصور الملزوم معدا وذلك غير لازم في جميع الملزومات بالنسبة الى لوازمها البينة لجواز أن لا يتوقف اللازم على ملزومه أصلا بل يكون الامر بالعكس كالاعدام بالنسبة الى ملكاتها فان الاضافة لما كانت داخلة في مفهوماتها وتعقل الاضافة يتوقف على تعقل الملكات لكونها طرفا لها كانت الاعدام موقوفة عليها أولا يتوقف شيء منهما على الآخر كالمتضايفين فانهما يحصلان معا من غير أن يتوقف أحدهما على الآخر والا لبطلت المعية وخلاصته أن التلازم منحصر في العلة والمعلول أو بين معلولي علة واحدة فعلى تقدير أن يكون الملزوم علة معدة يكون زمان تصور الملزوم مغايرا لزمان تصور اللازم وعلى التقدير الاخير يكون زمان تصور

الاخطار فانه لوصح كونه ملحوظا لا بهذا الطريق لم يبق ملزوما (قوله مع ان المبادي معدات للمطالب) أي على ماهو رأي المحققين من الحكماء وأما مانسب اليهم من قولهم بالايجاب وكون تأدية النظر الى المطلوب على طريق الوجوب فمعناه كون الفيض النازل من عند الحق بعد تمام المعدات واجب النزول حيث لابخل في الفياض ولا عجز ثم ان باقي المذاهب في هذا الموضوع مشهورة فلا نطيل بها (قوله وهذا البحث مندرج في قوله ولقائل الخ) نظر فيه بعض فضلاء المحققين بقوله ان كونه بمنزلة المعد يكفي فيما ادعاه المحشي من تغاير الزمانين

(قوله مبني على عدم التدبر الخ) وجهه ان هذا الاعتراض مندرج في قوله ولقائل أن يمنع الخ فما معنى ايراده بعد نقله ولظر فيه أولا بان المقصود به ايراده على الجواب الاول لا على الجواب الثاني المذكور في الحاشية المنقولة ولو سلم انه ايرادعلى جوابه الثاني فهو تفصيل لما أشار اليه المحشي بقوله ولقائل فما معنى عدم تدبره في توجيه المنع على ان المنع المذكور بهذين السندين لايرد ههنا لاعلى جوابه في الاصل ولا على جوابه الاول في الحاشية أما المتضايفان فلانا نجزم قطعا أن زمان تعقل أحدهما غير زمان تعقل الآخر وان لم يكن بين الزمانين زمان ولا انفكاك بخلاف تصور الذاتي مع تصور الشيء وقد صرح في المواقف بخروج المتضايفين عن اللوازم البينة فضلا عن خروجهما عن تعريف الذاتي وبأن كلا منهما يحتاج الى تصور مستقل وذلك يقتضي زمانين قطعا وأما الاعدام بالنسبة الى ملكاتها فكذلك أيضا ضرورة أن تصور العدم المضاف غير كاف في تصور المضاف اليه اذ الاضافة وان كانت داخلة لكن المضاف اليه خارج فيحتاج الى تصور مستقل حاصل في زمان آخر وذلك كاف في غرض المحشي قطعا فان قلت اذا كان المنع غير موجه بهذا التوجيه الذي ذكروه فما توجيهه الصحيح قلنا أراد المنع المجرد أو مع السند وهو مايفهم من ظاهر قولهم في تعريف اللازم البين ما يستلزم تصوره تصور ذلك الشيء من وجود التصورين معا في زمان مع ان المحشي في أصل أجوابه مانع فلما أورد كلامه في صورة الاستدلال ورد عليه المنع المذكور ولو أورد كلامه علي صورة السند لما ورد عليه المنع المذكور ثم أنه لما أشار الى رد المنع المذكور بقوله فاذا تمسك الخ وحاصله ان المنع المذكور باطل اذ يلزم توجه النفس الى شيئين في زمان واحد وذلك ممتنع رده بقوله يرد عليه وحاصله النقض بالجريان والتخلف (قوله والجواب الحق الخ) قال المحقق الكنفري والحق ان هذا الجواب أيضا مبني على اعتبار تغاير زماني التصورين والا فلو كان مبنيا على اتحاد زماني التصورين لا يمكن الانفكاك بين التصورين لأنه اذا كان زمانهما متحدا يكون رفع أحدهما رفع الآخر قطعا على ماهو المفروض من اللزوم والاتحاد بينهما زمانا فمآل الجوابين واحد فتأمل.

الملزوم هو زمان تصور اللازم وبما حررنا لك من توجيه المنع ظهر أن اعتراض المحشي المدقق بعد نقل هذه الحاشية بان جوابه الثاني لا يجري في الاعدام بالنسبة الى ملكاتها وفي المتضايفين مبني على عدم التدبر في توجيه المنع المذكور ووجه التأمل أن وجود الماهية بالتغاير ليس الا وجود الاجزاء فلا يكون تصور الذات مغايرا بالذات لتصور الذاتي ولذا قالو بالتغاير بالاجمال والتفصيل بين الحد والمحدود بخلاف الملزوم واللازم فان تصور الملزوم مغاير بالذات لتصور اللازم كما لا يخفى والجواب الحق ما ذكره بقوله والاولى الخ وحاصله أن في الذاتي تصور الذات بدونه غير ممكن لان وجوده عين وجودها كما ان المتصور أيضا غير ممكن وفي اللوازم التصور ممكن لكن المتصور وهو انفكاك الملزوم عن اللازم محال وهذا كما قالوا ان في الكليات الفرضية فرض الاشتراك ممكن وان كان المفروض محالا بخلاف الجزئي فان الفرض والمفروض فيه محال وتفصيل ذلك في حواشي السيد الشريف قدس سره على شرح مختصر الاصول (قوله وهذا القدر يكفينا في هذا المقام) يعني هذا القدر من الانفكاك أعني كون زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم يكفينا في الفرق بين الذاتي واللازم وأما في قسمة الخارج عن الماهية الى اللازم والمفارق فلا بل يجب فيه الانفكاك بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب ففي هذا اشارة الى دفع ما يتوهم أن القول بالانفكاك يهدم قاعدة اللزوم وحاصله ان الانفكاك الهادم للزوم هو بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب لاالمغايرة لزمان تأمل (قوله وقيل أيضاً الخ) اعتراض ثان على قوله مما يمكن الخ يعني ان أريد بالامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان الخاص أعني سلب الضرورة عن جانبي الوجود والعدم يلزم جواز تصور كنه الشيء بالعرض وهو محال اذ العارض لايفيد معرفة حقيقة المعروض والا لم يكن عارضاً اذ يصير محصله ان تصور كنه الانسان بدون العرضي وتصوره لابدونه أعني به ليسا ضروريين فيكون تصور كنه الانسان بدون العرضي وتصوره لا بدونه جائزاً أذ لو امتنع لوجب أن يكون تصور كنهه بدونه ضروريا (هف) وان أريد بالامكان الامكان العام أعني سلب الضرورة عن أحد الطرفين فهذا المعنى حاصل في الذاتي أيضاً اذ كما يصدق على العرضي ان تصور الانسان بدونه واجب وكل واجب ممكن بالامكان العام كذلك يصدق على الذاتي ان تصور الانسان بدونه ممتنع

وكل

(قوله وتلخيصه الخ) فيه ان الامكان العام هو ما سلب فيه الضرورة عن أحد الجانبين سواء كان الجانب الآخر ضرور أولا وعلى هذا التلخيص يكون كل من الجانبين ضروريا فهذا مع مخالفته لما صرحوا به غير صحيح أيضاً لأن الامكان حينئذ لابد أن يحمل على سلب الضرورة عن أحد الجانبين فأما ان يصدق على الذاتي أو على العرضي فى ارادة واحدة لا يصدق عليهما معا مع ان مقصود المعترض ذلك ليس الا والظاهر أن المراد بالامكان العام هو المقيد بجانب العدم ولذا حمله

وكل ممتنع ممكن بالامكان العام وتلخيصه انه لما لم يقيد الامكان العام بشيء من الطرفين كان صادقا على كل من الواجب والممتنع (قوله وجوابه الخ) يعنى انا نختار ان المراد بالامكان الامكان الخاص ونمنع لزوم جواز تصور كنه الشيء بالعرضي بأن يكون هو سبباً لحصوله الذي هو محال بل اللازم جواز تصور كنهه مع العرضي بأن يكون مقارناً له فان الجانبين المتقابلين في قولنا مما يمكن تصور الانسان بدونه وتصور الانسان لا بدونه يعنى معه لابه اذ المقابل بقولنا بدونه معه لابه فالمعنى تصور الانسان بالكنه مقرونا بغير العرضي وتصوره معه ليسا بضروريين ولا استحالة فيه فانه يجوز أن يتصور الشيء بالكنه بحيث يلزمه تصور الامور العرضية من اللوازم البينة أقول وهذا الجواب انما يتم لو كان الباء فى قوله بدونه للملابسة أما لو كان للسببية فالمقابل بدونه به لا معه فالسؤال باق ولعل هذا وجه التسليم فى قوله ولو سلم (قوله يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد) يعنى ان الامكان فى قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه داخل على التصور المقيد بقيد بدونه فالامكان ان اعتبر كيفية نسبة التصور الى بدونه حتى يكون المعنى كون التصور بالكنه بدون العرضى أو به ليسا ضروريين يلزم ما ذكر من جواز التصور بالكنه بالعرضى وأما لو اعتبر كيفية لنسبة الوجود الى ذات التصور المقيد حتى يصير المعنى التصور بالكنه المقيد بكونه حاصلا بدون العرضي ممكن يعني ليس وجوده ولا عدمه ضروريا بمعني أنه قد يحصل وقد لا يحصل فلا استحالة فيه لان الامكان حينئذ راجع الى ذات التصور لا الى بدونه حتى يلزم ما ذكر نقل عنه وتوضيحه ان قولنا الرومى الابيض ممكن لا يستلزم جواز عدم البياض عن الرومي لان الامكان اعتبر كيفية لنسبة الوجود الى ذات الرومي لا كيفية نسبة البياض اليه فههنا يجوز ان يعتبر الامكان كيفية لنسبة الوجود الى ذات التصور الذي يكون بدون العرضي لا كيفية لنسبة الكون بدون العرضى اليه فعدم التصور بدونه مثل عدم الرومي الابيض بأن لا يوجد أصلا حينئذ لا بأن يوجد ولا يوجد وصفهما فتأمل انتهى كلامه وجه التأمل ان اعتبار الامكان بالنسبة الى التصور المقيد بعيد يأبي عنه الذوق السليم فانه يصير المعنى بخلاف الضاحك والكاتب من الامور التى يكون تصور الشيء الحاصل بدونها ممكنا فانه من العوارض أقول ويستفاد منه ان الذاتى الامر الذى يكون تصور الشيء بالكنه الحاصل بدونه غير ممكن ومن هذا يخرج جواب آخر للاعتراض السابق أعنى صدق تعريف الذاتى على اللوازم البينة بالمعنى الاخص وهو أن التصور بدون اللوازم ممكن لكن التصور محال بخلاف الذاتي فان التصور بدونه غير ممكن اذ ليس تصور الشيء الا تصور ذاتياته فلا يكون بدونه ممكنا بخلاف تصور اللازم فانه مغاير لتصور الملزوم فيجوز تصوره بدونه وان لم يوجد وهذا هو الجواب الثاني الذى أشار

المجيب على المقيد بجانب الوجود والمعنى حينئذ ان تصور كنه الشيء بدون العرضى ليس بضروري سواء كان عدم تصوره بدونه ضروريا كما في الذاتي أولا كما في العرضي اذ حينئذ يكون التصور بدونه وعدمه بدونه غير ضرورى أفاده بعض المحققين (قوله يأبى عنه الذوق السليم) وقد صرح الشيخ عبد القاهر فى دلائل الاعجاز بأنه مامن كلام فيه أمر زائد على مجرد اثبات الشيء للشيء أو نفيه عنه الا وهو الغرض الخاص والمقصود من الكلام اه فصرف الكلام الى خلافه يأباه الطبع (قوله وهذا هو الجواب الثاني الخ) فيه بحث لأنه إن أراد ان الجواب الثانى مبني على هذا الاعتبار البعيد فغير مسلم كيف والجواب الثاني

مبني على تحرير المراد من التعريف مع قطع النظر عن هذا الاعتبار البعيد كما لا يخفى على من له أدنى نظر باسلوب عبارته سابقا وان أراد أن الجواب الثانى كما يمكن أن يؤخذ من اعتبار الامكان بالنظر الى القيد بالتحرير الذى ذكره يمكن أن يستفاد من اعتبار الامكان بالنظر الى المقيد كما هو الظاهر من كلامه فيرد عليه انه يلزم حينئذ أن يكون اعتبار الامكان بالنظر الى القيد واعتباره بالنظر الى المقيد متساويين مع انه كيف يستفاد من البعيد ماهو الشافي الاقرب والحق ان الجواب

الشافي مبني على اعتبار الامكان بالنظر الى القيد بتحرير المراد من التعريف ولا يلزم من اعتبار الامكان في تعريف العرضي بالنظر الي المقيد فقط لضرورة راعية اليه اعتباره في التعريف المستفاد منه للذاتي حتي يحصل منه الجواب الشافي فتدبر فانه دقيق أفاده المحقق الكنقرى (قوله لكن هذا ليس بمعتبر في العرضي) قال المحقق السابق لكن بقي ههنا شيء وهو انه اذا اعتبر الامكان العام المقيد بجانب الوجود تكون الضرورة مسلوبة عن عدمه فيكون جانب الوجود علي عمومه فان كان ضروريا يكون منافيا لما صرحوا به من انه يجوز تصور الكنه بالعرضي وقد سبق وان لم يكن ضروريا يلزم جواز تصور الكنه بالعرضي فيرد الشق الاول من السؤال الا ان

يقال المقصود هنا دفع الاعتراض بصدق تعريف العرضي على الذاتي وقد حصل وما ذكر فيني على الترديد ولا يلتفت ههنا الى ماذكر بل يبقى على عمومه على انه من قبيل تشكيكات الرازي اه (قوله ان كان المراد الخ) تقرير جواب عن اعتراض المحشي على الشارح بأنه خالف المشهور وأتي باستعمال غريب غير معروف وهو بمنزلة اعتراض على كلام المحشي وبحث في هذا الجواب بان التشخص في العبارة المشهورة نفس الشخص بدليل ان بعض ماله دخل في التشخص أمر عدمي فكيف يكون عين الهوية الموجودة في الخارج فيكون موافقا لما صرح به الشريف وغيره من ان الهوية اسم الحقيقة الجزئية وبدليل ان بعض الفضلاء صرح بان التشخص زائد على حقيقة الشخص عارض له فلو أبقي الكلام المشهور على ظاهره لكانت الهوية عبارة عن الامر العارض للشخص فلابد أن يكون التشخص في هذا المشهور نفس الشخص وبهذا ظهر وجه صحة ايراد المحشي بقوله والشارح أطلقها على الماهية باعتبار التشخص اذ التشخص فيه باق على مايتبادر منه لا بمعنى الشخص واطلاق الهوية على الماهية باعتبار التشخص سواء كان المراد منه الماهية المشروطة بشرط التشخص أو المراد منه الماهية مع التشخص غير معروف انما المعروف ان الهوية عبارة عن الهذية وهي الحقيقة الجزئية هذا ما أفاده بعض المدققين وهو دقيق محتاج الى التدبر

مستلزم

اليه فيما نقل عنه (قوله على أن تصور الخ) أي على انا لو سلمنا ان مقابل قولنا بدونه به وان الامكان كيفية لسبة القيد الى المقيد فنقول ان تصور الشيء بالكنه بالعرضي بأن يكون العرضي سبباً لحصوله غير ممتنع اذ يجوز ان يكون للعرضي نسبة خاصة يلزم من العلم به العلم بكنهه كيف لاوقد قالوا انه يجوز أن يكون للمتباينين نسبة خاصة يلزم من العلم به العلم بمباين آخر وان لم يطرد في جميع العوارض (قوله ويمكن اختيار الخ) جواب عن الاعتراض باختيار الشق الثاني وهذاهو الجواب الاسلم الاسبق الى الفهم يعني انا نختار ان المراد بالامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان العام لكن لامطلقا حتي يرد انه متحقق في الذاتي بل مقيداً بكونه من جانب الوجود فمعنى قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه ان تصور الانسان بالكنه بدون العرضي يمكن وجوده يعني عدم التصور بالكنه بدون العرضي أي التصور به ليس بضروري وهذا المعنى أي الامكان العام المقيد بجانب الوجود غير حاصل في الذاتي اذ لايصح أن يقال تصور الانسان بدون الذاتي يمكن وجوده يعني التصور به ليس بضروري نعم الامكان المقيد بجانب العدم حاصل فيه كما مر لكن هذا ليس بمعتبر في العرضي (قوله قد أطلقها على الماهية) ان كان المراد من الماهية باعتبار التشخص الماهية المشروطة بشرط التشخص كما هو الظاهر فهذا الاطلاق غير مشهور بين القوم وان كان المراد به الماهية مع التشخص فعدم شهرته في حيز المنع قال السيد الشريف قدس سره والحقيقة الجزئية تسمى هوية وفي شرح التجريد وقد يراد بالذات ماصدقت عليه الماهية من افراد الحقيقة الجزئية وتسمى هوية (قوله أورد الفاء) يعني أورد الفاء في قوله فالحكم بثبوت الخ ايذانا بأن هذا السؤال ناشيء عما سبق وأما الفاء في قوله فان قيل فهو دال على تفرعه ووروده على ما قبله سواء كان منشؤه ذلك أولا على ما هو طريق سائر الاسئلة الموردة في الكتب فمن قال ان الفاء الثاني لتأكيد لم يأت بشيء (قوله بمجموع أمور ثلاثة) أحدها تعريف الحقيقة بما به الشيء هو هو وثانيها كون الشيء بمعنى الموجود وثالثها كون الثبوت بمعني الوجود فانه يصير المعنى الامور التي بها الموجودات تلك الموجودات موجودة ولا خفاء في لغوية هذا الحكم لان عقد الوضع

(قوله بينا) هو منشأ الحكم باللغوية اذلو لم يكن اللزوم بينا ما كان هذا الحكم لغوا وعبارة الكنقرى لان عقد الوضع متحد مع عقد الحمل في المفهوم اتحادا بينا كانه قال الامور الثابتة ثابتة ولا بد في الحمل من التغاير مفهوما بين العقدين حتى يفيد وهي أظهر وأنسب (قوله اذ المعني ماهيات الجزئيات الخ) أي ومعلوم انه لالغوية في هذا الحكم اذ الجزئيات ليست بتمامها نفس الماهيات (قوله كيف) أي كيف يكون الحكم المذكور لغوا ولو كان لغوا لكان بديهيا اذ الحكم على الشيء بنفسه بديهي وكيف يكون بديهيا والحكم بوجوده معركة بين الفضلاء قوله معركة بين الفضلاء لاختلافهم في ثبوته بين ناف له ومثبت وان كانت الاصول الحكمية تقضي بأنه أولى بالوجود من الجزئي الموجود (قوله اذ لااختصاص الخ) وأيضا أكثر المتكلمين على نفيه فكيف يصح عنوان قوله قال أهل الحق اه (قوله في الجنس بالقياس الى النوع الخ) أل في النوع جنسية والمراد هنا نوعان فاكثر لان الذي يقع في جوابه الجنس عدة أنواع لانوع

واحد مثلا انما يقال الحيوان في جواب ما الانسان والفرس لافي جواب أحدهما فقط وأما جواب السؤال عن أحدهما فقط فهو تمام الماهية المختصة بذلك الاحد على مالا يخفى ووجه انفراد المعنى الاول في هذه الصورة ان الحيوان يصدق عليه بالنسبة الى الانسان والفرس ان ما به يجاب عن السؤال بما هو ولا يصدق عليه ان ما به الشيء هو هو لان ما به الشيء هو هو يجب أن يكون عين الشيء والحيوان ليس عين الانسان والفرس لكونه أعم منهما (قوله في الماهيات

مستلزم لعقد الحمل لزوما بينا كانه قيل الامور الثابتة ثابتة اذ حقائق الاشياء ليست الا نفس تلك الاشياء فوجودها وجودها وبما ذكرنا اندفع ماقيل انه اذا كانت الحقيقة بمعنى الماهية لا لغوية في هذا الحكم اذ المعني ماهيات الجزئيات الموجودة في الخارج موجودة كيف ووجود الكلي الطبيعي معركة بين الفضلاء اذ ليس المراد بالحقيقة ههنا الماهية الكلية المفسرة بما به يجاب عن السؤال بما هو فان ذلك اصطلاح أهل الميزان حتى يكون المعنى الطبائع الكلية للجزئيات موجودة اذ لا اختصاص لهذا الخلاف بالسوفسطائية بل المراد ان الاشياء التي نشاهدها ونسميها بالاسماء المخصوصة لها حقائق هي بها هي فتلك الحقائق التي هي نفس الاشياء المخصوصة موجودة ليست بتابعة لاعتقادنا وأذهاننا وأين هذا من ذلك وتحقيقه ان لفظ الماهية يطلق على معنيين ما به يجاب عن السؤال بما هو وما به الشيء هو هو والنسبة بين المعنيين عموم من وجه لتحقق الاول بدون الثاني في الجنس بالقياس الى النوع والثاني بدون الاول في الماهية الجزئية واجتماعهما في الماهية النوعية بالقياس الى النوع والماهية بالمعنى الثاني لا يكون الا نفس ذلك الشيء فاذا كانت تلك الاشياء موجودة كانت حقائقها موجودة والباحث لم يفرق بين المعنيين فقال ماقال وأما ماقاله الفاضل الجلبي هربا عن هذا الاعتراض في بيان قوله تعريف الحقيقة أي تعريفها بالماهية باعتبار التحقق والوجود ففيه بحث أما أولا فلان اعتبار الوجود في الحقيقة الماهية الموجودة غير مراد في قوله حقائق الاشياء ثابتة لانه يكون ذكر الاشياء حينئذ مستدركا اذ يصير المعني الماهية الموجودة للامور الموجودة موجودة ولذا عبر الشارح عن هذا المعنى بقد يقال اشارة الى انه غير مرضي في هذا المقام وتوجيه الاعتراض على ذلك التعريف لاوجه له وأما ثانيا فلانه لامدخل حينئذ لكون الشيء

الجزئية) اذ مايقع في جواب السؤال بما هو ليس الا الطبائع الكلية (قوله واجتماعهما الخ) اذ الحيوان الناطق بالنسبة الى الانسان كما يصدق عليه انه ما به يجاب عن السؤال بما هو يصدق عليه انه ما به الانسان هو هو (قوله فاذا كانت تلك الاشياء موجودة الخ)أي فالحكم بالوجود عليها يكون لغوا جزما (قوله غير مرضي في هذا المقام)اذ ركاكته لاتخفى لانه لامعنى لقولهم ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة لانه ما به الشيء الموجود هو هو لايكون الا محققا فلا معنى لاعتبار التحقق فيه. ومن هنا يتبين أن التفريع من الشارح انما هو على تعريف الحقيقة بما فسره به أولا وان مراد المحشي بقوله تعريف الحقيقة ليس الا ماقدمه الشارح (قوله وتوجيه الاعتراض الخ) لانه حمل الحقائق على الماهيات الكلية في بيان قوله تعريف الحقيقة أي تعريفها بالماهية باعتبار التحقق والوجود وهذا لأوجه له لانه مبني على كون التفريع على ذيل قد يقال وقد عرفت ركاكته وعدم بناء التفريع عليه (قوله وأما ثانيا الخ)ناقش فيه المولى عبد الرسول بقوله يجوز ان يكون ذكر الاشياء ليكون قرينة على المراد بالحقائق فانه اذا لم يذكر الاشياء لامكن ان يراد من الحقائق الماهيات الكلية كما حملها عليها القائل السابق واعترض به على الشارح فمع هذا كيف يكون ذكر الاشياء مستدركا اه

(قوله ولامدخل للتساوى فى لغوية الحكم) وذلك لان استلزام عقد الوضع لعقد الحمل كان بسبب أخذ الوجود المستفاد من لفظ الاشياء فى عقد الوضع فاذا لم يكن الشيء بمعنى الموجود لا يؤخذ فيه الوجود (قوله أقول معنى قوله الخ) يدل عليه ان الشارح ههنا فى صدد بيان المعاني اللغوية (قوله حيث قال فى شرح المقاصد الخ) الشاهد فيه وفى شرح المواقف شيا ن اما فى شرح المقاصد فاحدهما هو لفظ اسم فى قوله

هو اسم الموجود اذ الاسم المضاف الي شيء يكون ذلك الشيء مسماه والآخر

بمعنى الموجود فى لغوية الحكم اذ قولنا الماهيات الموجودة موجودة لا خفاء فى لغويته واما ثالثا فلانه يجب على المحشي ان يقول اذ لا لغوية فى قولنا عوارض الاشياء موجودة وماهيات الاشياء موجودة لان القابل للحقيقة بهذا المعنى اما العوارض أو الماهية مع قطع النظر عن الوجود (قوله وكون الشيء بمعنى الموجود) قال بعض الفضلاء ان كون الشيء بمعنى الموجود لم يلزم مما سبق بل اللازم التصادق والتساوي ولا مدخل للتساوى فى لغوية الحكم أقول معنى قوله الشيء عندنا الموجود ان معناه ان الشيء بمعني الموجود حيث قال فى شرح المقاصد اما أنه هل يطلق على المعدوم لفظ الشيء حقيقة فبحث لغوى فعندنا هو اسم الموجود لما نجده شايع الاستعمال في هذا المعنى ولا نزاع فى استعماله فى المعدوم مجازا وما ذكره الحسن البصري من أنه حقيقة فى الموجود مجاز في المعدوم هو مذهبنا بعينه وقال فى شرح المواقف خاتمة للمقصد السادس وفيها بحثان الاول فى تحقيق معني الشيء وبيان اختلاف الناس فيه وهذا بحث لفظى متعلق باللغة والشيء عندنا الموجود (قوله اذ لا لغوية الخ) بيان لكون المنشأ مجموع الامور الثلاثة وحاصله أنه لو لم يفسر الامور الثلاثة بما ذكر بل بمعنى آخر مثلا لو فسر الحقيقة بالعارض فيكون المعني عوارض الموجودات موجودة أو فسر الاشياء بالمعدومات أو المعلومات فيكون المعنى الامور التي بها المعدومات هي هى موجودة أو فسر الثبوت بمعني سوى الوجود كالتصور مثلا فيكون المعني الامور التى بها الموجودات هى هي متصورة لم يلزم لغوية الحكم فثبت ان المنشأ للسؤال هو مجموع الامور الثلاثة فما ذكره الفاضل المحشى من أنه فرق بين المورد والمنشأ والمحشي غير المورد ليس بشيء منشؤه قلة التدبر والمتابعة لظاهر قوله اذ لا لغوية فى قولك الخ (قوله قلما يحتاج الى بيان) يعني ان رب للتقليل وقلة الاحتياج باعتبار قلة المحتاجين أعني أصحاب الاذهان القاصرة (قوله كما فى مثل الخ) فان المعنى ان ما نعتقده ونسميه بواجب الوجود فهو موجود في نفس الامر لا ان ما هو واجب وجوده في نفس الامر موجود فيه (قوله والحاصل) يعنى ان أخذ موضوع هذه القضية بحسب الاعتقاد الذى هو حقيقة عرفية كما هو التحقيق من مذهب الشيخ من ان اتصاف ذات الموضوع بوصفه بالفعل بحسب الفرض مشهور بين الناس بل هي الحقيقة اللغوية وعرفية عامة على ما ذكره المحقق الرازي في شرح الرسالة من ان ما ذكره الشيخ مطابق للعرف واللغة قال السيد السند قدس سره فى حواشى المطول ان أهل الميزان لا يخالف أهل العربية اذ هم بصدد بيان مفهومات القضايا بحسب العرف واللغة ولا يحتاج في افادتها لذلك المعنى الى بيان الا قليلا بالنسبة الى الاذهان القاصرة الغير الواقفة على الاصطلاح بخلاف قول السائل الثابت ثابت على مازعمه فانه أخذ الموضوع بحسب نفس الامر

تفريع بيان معنى الشيء على قوله فبحث لغوي اذ اللغة انما يبين فيها المعاني الوضعية . وأما في شرح المواقف فاحدهما لفظ معنى فى قوله تحقيق معنى الشيء والآخر بيان معنى الشيء عقيب قوله متعلق باللغة أفاده المولى عبد الرسول (قوله فرق بين المورد والمنشأ) فان المورد ما يرد عليه السؤال ولا يجوز تغييره والمنشأ ما ينشأ منه السؤال على شيء آخر ولا يجوز تغييره وههنا المورد قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة والمنشأ تفسير الالفاظ الثلاثة بما فسره به الشارح (قوله غير المورد) أى الذى هو قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة وهو لا يجوز تغييره (قوله ليس بشيء الخ) اذ مراد المحشي الخيالي من قوله اذ لا لغوية في قولك الخ ليس انه لا لغوية فى نفس أحد هذه الاقوال حتى يلزم عليه تغيير المورد بل مراده انه لا لغوية فى نفس عبارة المصنف اذا أريد من الالفاظ الثلاثة التي كان بيان معانيها بما بين به الشارح منشأ للسؤال معان أخر غير ما بين به الشارح فيكون من تغيير المنشأ لا المورد ولذا (قوله لظاهر قوله اذ لا لغوية الخ) اذ الظاهر منه انه لا لغوية فى نفس هذه الاقوال لا فى قول المصنف اذ أريد من الالفاظ الثلاثة غير المعاني التى فسرها بها الشارح (قوله فانه أخذ الموضوع بحسب نفس الامر) وذلك لانه لم يعهد لنا شيء مفروض الاتصاف بالثبوت حتى يعبر عنه بلفظ الثابت والحكم عليه بالثبوت فى نفس الامر

(قوله لكنه يحتاج الى بيان المعني الخ) بأن يقال انا الرجل الموصوف بالبلاغة والمشهور بالفصاحة وشعرى الان كشعرى فيما مضى لم يتغير أو شعرى هو الشعر الموصوف بالفصاحة وهذا المعنى بهذا التوجيه وإن اشتهر فيما بينهم لكنه معنى معتبر عند البلغاء ومدلول مجازى فلا بد من بيانه ولقائل أن يمنع ذلك اذا كان المجاز مشهورا فالصواب في اندفاع ماقاله بعض الفضلاء التفريق بين الشهرتين بأن يقال لايلزم من كون أخذ طرفى شعرى شعرى مشهوراً بالوجه المذكور عدم احتياجه الى بيان لم لايجوز ان لاتكون شهرته كاملة كشهرة الامور الغير المحتاجة الى بيان كاخذ الموضوع بحسب الاعتقاد فيحتاج الى بيان (قوله كذا نقل عنه) هذا يفيد ان التنظير من الكلام المنقول عن المولى المحشى وليس كذلك بل المنقول عنه ينتهي بقوله وفيه انه لا يكون الخ وأما قوله وفيه الخ فاعتراض من المحشي المدقق على التوجيه الثاني المبين بالمنقول وأما وجه الاعتراض فهو ان توهم

ولذا حكم بلغويته وبخلاف قولك شعرى شعرى فانه وان كان مفيدا لكنه يحتاج الي بيان المعنى بالنسبة الى جميع الاذهان لان أخذ الموضوع والمحمول مقيدا بالوصف المذكور معنى مجازى والمعنى المجازي وان اشتهر لا بد من بيانه لان المتبادر المعنى الحقيقى على ما تقرر في موضعه وهذا معنى قوله فى الحاشية الآتية هذا ناظر الي قوله وهذا الكلام مفيد وقوله ولا مثل أنا أبو النجم الخ ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان وبما ذكرنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء من ان أخذ الموضوع على الوجه المذكور كما هو المشهور فيما بينهم كذلك أخذ طر في شعري شعرى على الوجه المذكور مشهور فيما بينهم تدبر *واما بالنسبة الى القاصرين فهما متساويان والفرق غير بين لان أخذ طر في شعرى شعرى على الوجه المذكور وان كان مشهورا لكنه مجاز والمعنى المجازى لابد له من البيان البتة بخلاف أخذ الموضوع على الوجه المذكور فانه حقيقة اصطلاحية بل لغوية وعرفية أيضا فلا حاجة الى البيان (قوله أي ليس مثل المثال الذى ذكره السائل) اذلا فرق بين الامور الثابتة ثابتة وبين الثابت ثابت كذا نقل عنه (قوله اذ قداعتبره الخ) يعني ان السائل اعتبر المثال متحد الموضوع والمحمول لاخذه الموضوع والمحمول بحسب نفس الامر ولذا حكم بلغويته وفيه اشارة الى انه لو لم يعتبر كذلك بل أخذ الموضوع بحسب الفرض كما هو التحقيق يكون مفيدا وبهذا اندفع ما أورده بعض الفضلاء من ان الفرق بين العنوانات تكلف لانا اذا قلنا كل ج ب يكون مفهومه بحسب العرف واللغة ثبوت الباء لج بالفعل بحسب نفس الامر كما هو ظاهر مذهب الشيخ وفهم المتأخرين أو بالفعل بحسب فرض العقل على ماهو تحقيق مذهب الشيخ كما حققه الرازى في شرحه للمطالع لان مقصود الشارح ليس انه فرق بين عنوان قولنا حقائق الاشياء ثابتة وبين عنوان الثابت ثابت حيث أخذ الاول بحسب الفرض والثاني بحسب نفس الامر بل مقصوده ان السائل قد أخذ العنوان فى الثاني كذلك وليس قولنا من هذا القبيل (قوله ولك ان تقول الخ)أى ولك ان تقول فى توجيه قوله ربما يحتاج الى البيان ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة فلما

اللغوية بسبب عدم ظهور معناه للاذهان القاصرة فتوهما بعد نفي الاحتياج الى التأويل عنه باق لبقاء السبب الموجب لذلك التوهم (قوله وفيه اشارة الى انه الخ) لم يرتضه المحقق الكنقرى بل قال وتحقيق هذا المقام ان اتصاف ذات الموضوع بالعنوان وان كان الاصح وجوب كونه بالفعل لكن لا يجب أن يكون بحسب نفس الامر بل بحسب الفرض ومانحن فيه كذلك فانا لما نظرنا الى العالم شاهدنا أمورا متقررة بحسب الظاهر متمايزة بالاسماء والاحكام فاعتقدنا ان لها حقائق فنحن نتوجه الى تلك الامور واستحضرها بلفظ حقائق

 الاشياء بناء على ذلك الاعتقاد الذى هو فى الحقيقة عبارة عن الفرض العقلى ونحكم عليها بالوجود في نفس الامر وظاهر ان ذلك حكم مفيد بل ربما لا يكون بديهيا فيحتاج الى بيانه واثباته بالبرهان كما سيصرح به الشارح ومثله قولنا واجب الوجود موجود فانا لما قسمنا المفهوم بحسب القسمة العقلية الى ما يقتضي ذاته وجوده أو عدمه أولا يقتضى شيئا منهما حصل عندنا مفهوم يقتضي ذاته وجوده فرضا فنعبر عنه بلفظ واجب الوجود ونحكم عليه بالوجود الخارجى ويحتاج في اثباته الى البيان وليس مثل ذلك الثابت ثابت اذ لم يعهد لنا شيء مفروض الاتصاف بالثبوت حتي يعبر عنه بلفظ الثابت فيحكم عليه بالثبوت فى نفس الامر فالمفهوم من لفظ الثابت ما اتصف فعلا بالثبوت فى نفس الامر فيكون الحكم لغوا ولا مثل أيضا (انا أبو النجم) ولا قوله (وشعري شعرى) فان اتصاف ذات الموضوع فيما بحسب نفس الامر اه

(قوله الا ان يراد به الخ) وعلى هذا يكون معنى قول الشارح وهذا الكلام مفيد يظهر كونه مفيداً ولو بالنسبة الى الاذهان القاصرة من غير احتياج الى تأويل بخلاف قوله شعري شعري فانه انما يظهر كونه مفيداً عند الناس بتأويل هذا وقد

يعترض أيضاً على التوجيه الثاني بأنه لا يجدي فى قوله الثابت ثابت فتكون المقابلة قاصرة (قوله دفع لتوهم) المتوهم مصلح الدين رحمه الله حيث قال ان البلاغة معهودة والتعين فيها لا ينحصر فى الشخصي بل يعم النوعي أيضاً فلا يحتاج الى التأويل (قوله يكون معناه) اسم يكون ضمير عائد الى المعنى المشار اليه بقوله وهذا المعنى لا يحصل وخبره قوله معناه وبلا تأويل حال من الضمير المجرور المضاف اليه المعنى العائد الى شعرى شعرى حاصله لو جعل اضافة شعرى للعهد الخ يكون المعنى المذكور معناه من غير تأويل فلا يتم الفرق الذى أبداه المولى الخيالى رحمه الله أفاده مولانا خالد (قوله لعدم دلالة الخ) علة لثبوت الفرق بين التأويل وجعل الاضافة عهدية (قوله بشيء من الدلالات) وايضا ان كان أحد المتعينين عين الآخر لا يكون الحمل مفيداً وان كان غيره يلزم الحمل بالمباين (قوله يعني ان التوجيه المشهور الخ) خلاصته ان المراد بالبيان في التوجيهين السابقين البيان التصوري وفى هذا الثالث البيان التصديقي

يحتاج فى افادته الى البيان لعدم ظهوره بالنسبة الى الاذهان القاصرة لكن ذلك البيان ليس بطريق التأويل والصرف عن الظاهر المتبادر لشهرة أمر المعنى المراد منه وتبادره لكونه معنى حقيقيا بخلاف شعرى شعري فانه يحتاج البتة الى التأويل والصرف عن الظاهر لعدم شهرة المعنى المراد منه وتبادره وعلى تقدير شهرته فهو معنى مجازى والفرق بين هذا التوجيه والتوجيه السابق ان السابق كان ناظرا الى كلمة التقليل حيث قال فان شعرى شعري يحتاج البتة الى بيان معناه لخفائه وهذا ناظرا الى مدخولها أعني الاحتياج الى البيان حيث قال فانه يحتاج الى التأويل *وفيه انه حينئذ لا يكون لقوله ولا مثل أنا أبو النجم وشعرى شعرى مدخل في بيان عدم اللغوية الا أن يراد به افادة ظهور الافادة في هذا القول وعدم ظهورها في شعرى شعرى كذا نقل عنه وما قاله الفاضل الجلبي انه ان أراد ان حقائق الاشياء ثابتة مستعملة فى الموضوع له وليس فيه مجاز فهو أمر بديهي البطلان وان أراد ان المعنى المراد منه وان كان مجازا لكنه لشهرته صار كالحقيقة في انفهامه من اللفظ من غير احتياج الى القرينة فهو لا يوجب الاستغناء عن التأويل ليس بشيء فان المعنى المراد منه حقيقى على ماقالوا من أن التحقيق من مذهب الشيخ ان عقد الوضع هو اتصاف ذات الموضوع بمفهومه بحسب الاعتقاد (قوله وهذا المعنى لا يحصل الخ) دفع لتوهم كون شعري شعرى غير محتاج الى التأويل لان شعرى المقيد بالان أو المقيد بما مضى أو المتصف بالبلاغة بعض من أشعاره فلو جعل اضافة شعري للعهد يكون المراد أن بعض شعرى المعهود وهو شعرى الآن كبعض شعرى المعهود وهو المقيد بما مضى أو المتصف بالبلاغة يكون معناه على ماهو الظاهر المتبادر من المعنى الحقيقي للاضافة بلا تأويل وحاصل الدفع ان معنى العهدية هو ارادة بعض الاشعار المعين وأما ملاحظته بقيد كونه الآن وفيما مضى أو موصوفا بالبلاغة فما لا يدل عليه الاضافة فارادته ليس الا بالتأويل والصرف عن الظاهر (قوله وكم فرق الخ) أى وكم من فرق بين شعرى الآن كشعرى فيما مضى أو هو شعرى المعروف بالبلاغة وبين ارادة البعض المعين سواء كان بالتعيين الشخصي أو النوعى لعدم دلالة ارادة المعين على التقييد المذكور بشيء من الدلالات على ان العهد يقتضي الذكر الحقيقي لفظا أو تقديرا أو الذكر الحكمي والكل منتف ههنا كذا نقل عنه وبما ذكرنا اندفع ماقاله بعض الفضلاء ان شعرى الآن كشعرى فيما مضى أو المعروف بالبلاغة بعض الاشعار معينة لكن بالتعيين النوعى والتعيين المعتبر فى العهد ليس مقصورا على الشخصي فيجوز أن يراد بالاضافة التعيين النوعى وهو شعرى المعروف بالبلاغة أو فيما مضى لان الاضافة انما تدل على ان المراد بعض الاشعار سواء كان معينا بالنوعى أو بالشخصى أما ان تعينه باعتبار كونه فيما مضى أو موصوفا بالبلاغة فما لادلالة لها عليه (قوله والمشهور) يعني ان التوجيه المشهور فى بيان قوله ربما يحتاج الى البيان ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام ومطابقته لنفس الامر وهو البيان بالدليل فالمعني ان هذا الكلام مفيد بل قد يحتاج على هذا التقرير الى بيان صدقه بالدليل بالنسبة الى بعض الاشخاص كالسوفسطائية فيكون ذكره تأكيدا للافادة فان السائل لما أنكر الافادة أكد

أكد بأنه محتاج الى الدليل فكيف ينكر كونه مفيدا بخلاف التوجيهين السابقين فان في ذكره بيان ظهور الافادة على مامر (قوله ورد عليه ان شعري الخ) يعني يرد على هذا التوجيه ان شعري شعرى أيضا قد يحتاج الى بيان صدقه ومطابقته لنفس الامر بالدليل كما انه في استقامة معناه يحتاج الى تأويل وتقدير اذ لابد لاثبات ان شعرى الآن كشعرى فيما مضي أو شعرى هو شعرى المعروف بالبلاغة من شاهد خصوصا بالنسبة الى الاذهان القاصرة عن فهم البلاغة فاندفع ماقيل ان شعرى شعرى يحتاج الى التاويل لا الى بيان صدقه بالدليل فلا يكون قوله ولا مثل أنا أبو النجم وشعرى شعري ناظرا الى قوله ربما يحتاج الى البيان وأما جعل قوله ولا مثل أنا أبو النجم الخ مبنيا على وجه لم يذكره في الكتاب فما لا يرضاه من له أدنى دربة بالاساليب كذا نقل عنه ومن ههنا ظهر ركاكة ماقاله بعض الافاضل من ان المراد بالبيان البيان بالدليل فيكون تأكيدا للافادة وقوله ولا مثل أنا أبو النجم الخ نفي للتوجيه المشهور في اتحاد المسند والمسند اليه لا انه ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان (قوله واعلم الخ) جواب حسن لدفع الاعتراض المذكور بقوله فان قيل فالحكم الخ وحاصله ان المراد بالحقيقة مابه الشيء هو هو وبالشيء مايعم الموجود والمعدوم ولو مجازا أعني مايصح ان يعلم ويخبر عنه وبالثبوت الوجود فالمعنى ماهيات الامور التي يصح ان تعلم ويخبر عنها ثابتة في الخارج فلم يتوجه السؤال باللغوية وعلى ماذكرنا لا يرد شيء مما ذكره الفاضل الجلبي بقوله ويرد عليه ان الحقيقة بالمعنى المذكور لا تطلق الا على الموجود بالوجود الاصلي فعلى تقدير تعميم الاشياء لا يجوز اضافة الحقائق اليها ونقول ان اللغوية وعدم الافادة باق في الكلام المذكور سواء أريد بالشيء الموجود أو أعم منه ومن المعدوم لان الوجود معتبر في الحقيقة كما عرفت اه لان هذا مبني على ماذكره سابقا في توجيه السؤال من أن المراد بالحقيقة الماهية باعتبار الوجود وليس كذلك على ماعرفت سابقا فبناء هذين الاعتراضين عليه بناء الفاسد على الفاسد فان قيل الحكم بأن ماهيات الامور التي يصح أن تعلم ويخبر عنها ثابتة لا يصح ظاهرا لان من تلك الامور المعدومات فيلزم أن يكون ماهيات المعدومات ثابتة وليس كذلك قلت المراد بالامور الجنس كما سيحققه الشارح في قوله والعلم بها متحقق وثبوت ماهيات جنس ما يصح ان يعلم ويخبر

(قوله أكد بأنه محتاج الخ) اذ الاحتياج الى الدليل فرع كونه مفيدا ومن هنا يظهر ان الشارح لو قال وهذا الكلام ربما يحتاج الى البيان فيكون مفيدا لكان أولى بالنسبة الى هذا الوجه لكنه راعى السؤال (قوله اذ لابد لاثبات الخ) فان قلت هذا التوجيه يقتضي ان القضية القائلة حقائق الاشياء ثابتة تحتاج الى الدليل لكن الاذكياء لا يحتاجون في معرفتها اليه وأصحاب الاذهان القاصرة لا فائدة لهم منه فيضمحل التوجيه المشهور قلنا لا يخفى عليك ان الاحتياج الى الدليل أعم من أن يحتاج الانسان اليه لاجل ثبوته عنده أو لاجل ثبوته عند آخر ونحن في بعض الاوقات نحتاج الى اثبات ثبوت حقائق الاشياء لاجل علمنا به وفي بعض آخر لاجل الزام الخصم وفي بعض نجزم ببعضها ضرورة بقي ان الشارح سيصرح بان لا طريق الى المناظرة مع السوفسطائية فلا فائدة في ايراد الدليل عليه معهم الا ان يقال ربما يحتاج أوسط الناس الى اثبات ثبوت حقائق الاشياء لاجل حصول العلم لهم كما هو مقتضى ظاهر قول الشارح فيما سيأتي لنا تحقيقا انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان وثبوت بعضها بالبيان فليتأمل (قوله ومن ههنا ظهر ركاكة الخ) هذا مبني على ان قول المولى الخيالي فيما نقل عنه واما جعل قوله الخ مراده به رد ماقاله بعض الافاضل ويحتمل أنه اشارة الى ان توجيه قوله أنا أبو النجم مندرجا في أحد التوجيهات الثلاثة السابقة أو ان الاتيان به أيما وقع تعيينا لقائل شعرى شعرى وتمهيدا له وتكميلا وليس له توجيه لا تعلق له بالكلام أصلا (قوله نفي للتوجيه الخ) أى نفي له عن قولنا حقائق الاشياء ثابتة لعدم جريان ذلك التوجيه فيه لانه حينئذ يكون معناه ان حقائق الاشياء الآن مثلها فيما مضى أو المعروفة بالوجود عند الناس وهو لا يفيد خلاف قول السوفسطائية أصلا بل يوافقه لان زاعهم في أصل ثبوت الحقائق لا في شهرة ثبوتها وأيضا ان كون الحقائق الآن مثلها فيما مضي أيما يخالف مذهب الاشاعرة القائلين بان الاعراض لا تبقى زمانين ومذهب النظام من ان الاجسام متجددة آنا فآنا كالاعراض عند الاشاعرة فتوجيه شعرى شعرى فيما نحن فيه يضرنا ولا يضر الخصم وهو وجه وجيه لنفي المماثلة بين مانحن فيه وبين أنا أبو النجم وشعري شعرى ولا ركاكة فيه ومخالفته لبيان الخيالي لا تضره بل هو مقصوده أفاده مولانا خالد

(قوله فتامل) قال العلامة عبد الرسول وجهه انه يرد على هذا المحذور المذ كور وهو لنوية الحكم المذ كور اذ يكون التقدير ماهيات بعض الامور التي يصح أن تعلم ويخبر عنها وهو الموجودات موجودة ولا شبهة في لغو يته فالتعو يل لدفع الاعتراض على ماذ كره الشارح رحمه الله ويمكن أن يكون اشارة الى منع قوله وليس كذلك بناء على أن حقائق بعض المعدومات أعني ما كان لمحل انتزاعها وجود في الخارج ثابتة في الخارج أي في نفس الامر اه (قوله لان التصديق الخ) قال الفاضل الكلنوي أقول والاولى أن يقال حمل الشارح الظرف في قوله والعلم بها على الظرف المستقر للتعميم أي العلم المتعلق بها سواء كان بأنفسها أو بأحوالها لاعلى الظرف اللغو للعلم والاتجاه انما يتوجه على الثاني لاعلى الاول اه (قوله وهو غير صحيح) لان بعض أفراد العلم معدوم الآن وسيوجد اذا وجد عالمه يدل عليه قوله لانه ثابت ولو باعتبار بعض الافراد وقيل لان الاستغراق لا يصح لافي التصورات ولا في التصديقات امافي التصورات فلانه وان كان الكنه واحدا لكن تصورات الوجوه لاتحصى وأما في التصديقات فلان الاحوال الثابتة للاشياء أيضا لاتحصى ويحتمل ان وجه عدم الصحة ان أفراد

التصورات متنافية اذ منها الشك والتوهم والصورة الحاصلة في العقل بلا حكم و بلا شك ولا توهم فلو حصل العلم بجميع الافراد لزم اجتماع المتنافيات وكذا فراد التصديقات متنافية اذ منها التصديق اليقيني والظني والغير المطابق المسمى بالجهل المركب فيلزم اجتماع المتنافيات أيضا لو حصل العلم بجميع افراد التصديقات والوجه الاول مروى عن المحشى والآخران ابداهما الفاضل عبد الرسول

عنه بكيفية ثبوت ماهيات بعض أفراده وهو الموجود فتأمل (قوله والتصديق بها) أي التصديق بثبوتها في نفسها وبأحوالها أي التصديق بثبوت الاحوال لها فلا يتجه ما قيل أن الكلام في العلم بالحقائق فكيف يصح عد التصديق بالاحوال من العلم بها لان التصديق بحال الشيء من حيث النسبة الى ذلك الشيء علم بذلك الشيء (قوله فاللام في العلم لاستغراق الانواع) يعني لام التعريف في قوله والعلم لاستغراق أنواع العلم من التصور والتصديق فالمعنى جميع أنواع العلم بالحقائق أعني التصور والتصديق متحقق وانما حمل على استغراق الانواع لانه لو أريد استغراق الافراد يلزم أن يكون جميع افراد العلم بالحقائق ثابتة وهو غير صحيح كما لا يخفي بخلاف جميع انواعه فانه ثابت ولو باعتبار بعض الافراد وانما قال بمعونة المقام لان جعل الاستغراق للانواع مما لم يعهد عند أهل العربية حقيقة وانما هو باعتبار ان معنى الاستغراق هو استيفاء الافراد وافراد الجنس أولاهي الانواع (قوله بمعونة المقام) يعني انما جعل اللام للاستغراق بمعونة المقام لان المقام مقام الرد على اللاادرية وهو لا يحصل بجعل اللام للجنس لانهم لا ينكرون ثبوت جنس العلم بالحقائق ضرورة أنهم معترفون بالشك والشك من التصور بل ينكرون التصديق بها وأيضا المقصود الاهم اعني الاستدلال بوجود المحدثات لا يتم الا بالتصديق بها وبأحوالها ولاقرينة على العهد حتى يخص بالتصديق مع ان التصديق لا يحصل بدون التصور فيجب الحمل على الاستغراق ويكون المعنى جميع أنواع العلم من التصور والتصديق متحقق فما قيل ان مقام الرد لا يستدعي الاستغراق مطلقا فضلا عن الاستغراق

هذا والظاهر ان المحشي الخيالى انما حمل اللام على الاستغراق التوعي

النوعي لاجل ان الشارح حمل الحقائق على الجنس فالمناسب أن يكون العلم المتعلق به جنس العلم ولا دليل على تخصيصه بنوع دون نوع فالظاهر ان المراد به حينئذ جميع أفراد الجنس وافراد الجنس أنواع فتكون اللام لاستغراق الانواع فظهر ان ماحققه المحشى موافق لما قاله الشارح من ان المراد بالحقائق الجنس (قوله لان المقام الخ) فيه نظر من وجوه (الاول) ان المحشي بصدد تحقيق كلام الشارح وقد حمل الحقائق على الجنس فكيف يكون هذا الاستغراق منافيا للجنس (الثاني) انه معترف بأن مراده استغراق افراد الجنس وذلك لاينافى حمل اللام على الجنس ههنا . (الثالث) انا لانسلم كون اللا ادرية معترفين بالشك بل يزعمون انهم شا كون فى انهم شا كون وهلم جرا فمن أين لهم الاعتراف بالشك يدل على هذا قول الشارح فيما سيأتي والحق انه لاطريق الى المناظرة معهم خصوصا اللاادرية لانهم لايعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول (قوله بحيث لايرد الغلط الثاني) ويمكن توجيه كلام من قدر الثبوت بحيث لا يرد عليه الغلط الاول أيضا بأن يقال المتبادر من العلم بها تصورها فقط مع ان غرض الاستدلال لايتم الا بتقدير الثبوت المراد منه الثبوت فى نفسها وثبوت الاحوال لها وحاصله ان الوجوب لارادة دفع التوهم

النوعى اذا ثبوت جنس العلم كاف فى الرد كما أن ثبوت جنس الحقيقة كاف فيه ليس بشيء كما لا يخفى (قوله ثم ان الاستدلال) يعنى أن الاستدلال على أن الصانع موجود متصف بالعلم والقدرة والحياة وغيرها كما يحتاج الى العلم بأن الحقائق ثابتة يحتاج الى العلم بأحوالها بأنها ممكنة أو حادثة كما سيجيء فى باب أثبات الصانع اذا تقرر هذا فاعلم أن من قدر لفظ الثبوت في قوله والعلم بها الخ ووجه التقدير بأن الاستدلال على وجود الصانع انما هو بوجود الحدثات فلا بد من تقدير الثبوت ليفيد ان العلم بوجود الحقائق متحقق فقد غلط فى توجيهه غلطين الاول ظن وجوب التقدير حيث قال لا يتم غرض الاستدلال الا به اذ لا معنى للعلم بها الا تصورها والتصديق بها وبأحوالها فلا حاجة الى التقدير والثانى ظن كفاية العلم بالثبوت والا فلا وجه لتخصيص التقدير به اذ لا بد من العلم بالاحوال أيضا على ما سيجيء أقول ويمكن توجيه كلام من قدر الثبوت بحيث لا يرد عليه الغلط الثاني بان المراد بثبوتها أعم من ثبوتها فى نفسها أو ثبوت الاحوال لها فيشمل العلم بالاحوال أيضا (قوله فقد غلط غلطين) نقل عنه الاول ظن كفاية العلم بالثبوت فلذا قدره ولم يقدر غيره والغلط الثاني ظن وجوب التقدير (قوله والتأنيث باعتبار المضاف اليه) نقل عنه فان مصدر ثابتة المسندة الى ضمير الحقائق هو ثبوت الحقائق ففى ضمنها مصدر مضاف والضمير له كما فى قوله تعالى * اعدلوا هو أقرب للتقوى * انتهى كلامه قال بعض الفضلاء فيه ان كفاية الاضافة بحسب المعنى محل خدشة (قوله لانه غير مراد الخ)لان المقصود من قولنا والعلم بها متحقق الرد على اللاأدرية المنكرين للعلم مطلقا فيكفيهم اثبات العلم الاجمالى بجميع الحقائق ولا حاجة الى العلم التفصيلى بها (قوله وان أريد اجمالا الخ) أى ان أريد بقوله لا علم الخ عدم العلم الاجمالى بأن يلاحظه بوجه يشمل جميع الحقائق فعدم هذا العلم غير مسلم فان قولنا حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم بجميعها بوجه الثبوت وهو العلم الاجمالى مع أنه قد سبق أن المراد ما تعتقده حقائق الاشياء والاعتقاد لا يتحقق بدون العلم وهذا القدر كاف في العلم الاجمالى (قوله لا يقال نحن نقيد العلم الخ) يعني نختار ان المراد عدم العلم تفصيلا وقول انه مضر لان العلم في قوله والعلم بها متحقق على تقدير عدم ارادة الثبوت مقيد بالكنه وذلك لانه اذا لم يقدر الثبوت يكون المراد من العلم بها العلم التصوري لان المتبادر من العلم بالحقائق نفسها اذ التصديق علم باحوالها وحينئذ لابد من أن يقيد العلم بالكنه والا لم يحصل الرد على اللاأدرية لانهم أيضا معترفون بالعلم بالوجه ضرورة ان الشك فرع التصور فيصير حاصل الاستدلال أنه لابد من تقدير الثبوت اذ لو لم يقدر لكان المراد بالعلم العلم بها بالكنه لكنه باطل للقطع بأنه لا علم بالحقائق تفصيلا فضلا عن أن يكون بالكنه والفاضل الجلبي فهم ان مقصود المحشي انا نقيد العلم بالكنه على تقدير ارادة الثبوت فاعترض بأن بينهما تنافيا ظاهرا لان الاول علم تصوري والثانى علم تصديقى فكيف يصح أن يقال نحن نقيد العلم على تقدير ارادة الثبوت بالكنه ولا يخفى ان ما ذكره بعيد عن المقصود بمراحل والفاضل المحشي فسر قوله نحن نقيد العلم بالعلم المذكور فى قوله اذ لا علم بجميع الحقائق

الاجمالى والتفصيلى بجميع الحقائق (قوله فيكفيهم اثبات العلم الاجمالي بجميع الحقائق) قد يقال ويكفيهم أيضا اثبات العلم التفصيلى ببعض الحقائق واثبات العلم الاجمالى ببعض الحقائق فالاولى أن يذكر هذين أيضاً ليتبين ان الرد عليهم حاصل بكل منها وليظهر ذلك عدم ارادة الجميع تفصيلا كال الاظهار (قوله مضر) أى بمقصودنا الذى هو عدم تقدير الثبوت وحاصله أنه اذا كان عدم العلم بجميع الحقائق تفصيلا أمرا حقا فهو يستلزم تقدير لفظ الثبوت فهو مضر بمقصودنا (قوله مقيد بالكنه) غير عبارة المحشي الخيالى من نسبة التقييد الى المتكلم الذي يوجب تقدير الثبوت اشارة الى أن هذا التقييد متفق عليه بين الشارح وغيره بزعم هذا السائل فلذا أجابه المحشي الخيالى بأن تعميم الشارح ينافيه اشارة الى فساد زعمه وبهذا يندفع ما أورد بأن المعمم الشارح والمقيد شخص آخر فلا يصح الجواب عن التقييد المذكور بمنافاة تعميم الشارح له وانما يصح ذلك الجواب لو كان المقيد هو الشارح كما ان المعمم هو وحاصل الدفع ما علمت (قوله عن المقصود) اذ المقصود هو أنه لو لم يقدر الثبوت يكون المراد من العلم بالحقائق العلم التصورى فيقيد حينئذ بالكنه لتتميم الرد والحال ان عدم العلم بجميعها بالكنه مقطوع به فيجب تقدير الثبوت

(قوله يأبي عن ذلك) أى عن أن يكون المراد بالعلم المقيد بالكنه العلم فى قوله اذ لاعلم بجميع الحقائق اما وجه إباء قوله لادليل عليه عن ذلك فلان عدم صحة القول المذكور بديهة لو لم يقيد بالكنه دليل على تقييده وذلك لان العلم بالوجه حاصل بجميع الحقائق واما وجه إباء قوله مع ان تعميم الشارح ينافيه عنه فلان تعميم الشارح كان فى قوله والعلم بها متحقق وهذا التقييد فى قول آخر . والتعميم في قول لاينافى التقييد فى قول آخر على ان هذا القول للقائل المذكور لا للشارح ولا للمصنف فكيف يجاب عن القائل المخالف للشارح بأن تقييده فى قوله ينافي تعميم الشارح (قوله والرد على اللاأدرية الخ) جواب عما يقال ان قصد الرد على اللاأدرية دليل على التقييد اذ لا يرد عليهم باثبات العلم بالوجه لاعترافهم باثبات العلم بالوجه على مامر وحاصل الجواب ان ذلك الغرض كما يحصل بالتقييد يحصل بابقاء العلم (١٤٢) التصورى على عمومه اذ اثبات العلم التصورى الشامل لقسميه يتضمن

ولا يخفى ان قوله في الجواب لادليل عليه مع ان تعميم الشارح ينافيه يأبى عن ذلك (قوله لانا نقول لادليل عليه الخ) أى لادليل على تقييد العلم بالكنه والرد على اللاأدرية يحصل بدونه بأن يكون المراد العلم الشامل للتصور بالكنه وبالوجه فيكون المعنى العلم بالحقائق أى تصورها بالكنه أو بالوجه متحقق (قوله مع ان تعميم الشارح ينافيه) يعنى أن تعميم الشارح العلم فى قوله والعلم بها متحقق بحيث يشمل التصور والتصديق حيث قال من التصورات بها والتصديق بها وبأحوالها ينافي ان يقيد العلم بالكنه لان التقييد بالكنه مبني على أن يكون المراد بالعلم تصورها وان لا يكون العلم بها متناولا للتصديق بها وبأحوالها على مامر وقول الشارح يدل على شموله التصور والتصديق (قوله ولو سلم فبطلان الخ) يعني ولو سلم ان المراد بالعلم العلم بالكنه لكن لايلزم من بطلان هذا المقيد وجوب تقدير الثبوت بل يجوز أن يترك القيد أعنى بالكنه ويكون المراد العلم مطلقا سواء كان تصورا بالكنه أو بالوجه أو تصديقا بها وبأحوالها كما فعله الشارح اذ الخلاص من ذلك البطلان كما يكون بتقدير الثبوت يكون بترك القيد المذكور وتعميم العلم أيضا له كما لا يخفى وحاصل الجواب انا لانسلم تحقق تقييد العلم على تقدير عدم ارادة الثبوت ولو سلم ذلك فالقضية المركبة ههنا اتفاقية فلا يلزم من بطلان التقييد تقدير الثبوت وذلك لان بين تقدير الثبوت والتقييد بالكنه منع الجمع والامران اللذان بينهما منع الجمع لايستلزم عدم أحدهما عين الآخر بل عين أحدهما عدم الآخر فلا يستلزم عدم تقدير الثبوت للتقييد المذكور وبما حررنا اندفع ماقاله المحشى المدقق فيه انه على تقدير تسليم التقييد لايجوز ترك القيد فيجب تقدير الثبوت انتهي لانه انما سلم تحقق التقييد على ذلك التقدير وحينئذ يجوز أن يكون بطلان ذلك المقيد بانتفاء قيده لا لانتفاء التقدير اذ لاعلاقة بينهما وما سلم لزوم التقييد لذلك التقدير حتي لا يمكن ترك التقييد على ذلك التقدير فيكون استحالة التقييد مستلزمة لاستحالة ذلك التقدير فيجب تقدير الثبوت فتدبر (قوله وقد يقال أيضا ثبوت

اثبات الكنه وبه يحصل غرض الرد المذكور فلا دليل على التقييد (قوله لان التقييد بالكنه الخ) وبهذا يندفع قول المحشى المدقق معترضا على المحشي الخيالى بأن تعميم الشارح انما هو بالنسبة الى التصور والتصديق لابالنسبة الى الكنه والوجه فكيف ينافى التعميم التقييد بالكنه ووجه اندفاعه ظاهر (قوله وحاصل الجواب الخ) لايخفى ان الموافق لكلام الخيالى فيما بعد أن يقرر الاستدلال استثنائيا مؤلفا من المنفصلة والحملية هكذا اما أن يكون المراد العلم بثبوتها واما أن يكون المراد العلم بأنفسها بالكنه لكن الثانى باطل لقوله اذ لاعلم بجميع الحقائق فتعين الاول فان قول الكل

الخيالى فيما بعد لادليل على التقييد مع ان تعميم الشارح ينافيه منع لتلك المنفصلة بأن يقال بل الواقع اما أن يكون المراد ثبوتها أو العلم بها مطلقا سواء بالكنه أو بالوجه وسواء تعلق بأنفسها أو بأحوالها وقوله ولو سلم فبطلان المقيد الخ منع للتقريب بناء على ان بين ارادة العلم بثبوتها وبين ارادته بأنفسها بالكنه منع جمع لامنع خلو لجواز ارادة العلم المتعلق بها سواء تعلق بانفسها أو بأحوالها كما هو مرضي الشارح واذا كانت المنفصلة مانعة الجمع لايلزم من انتفاء أحد الجزئين ثبوت الجزء الآخر وان لزم العكس وتفصيل ماأورده الخيالى ينبغى أن يكون بالترديدين بان يقال ولو سلم ان المراد بأحد جزئي المنفصلة العلم بالكنه وأريد بها معنى مانعة الخلو فتلك المنفصلة ممنوعة لما عرفت من احتمال ارادة مطلقا أو ارادة العلم المتعلق بها مطلقا وان أريد بها مانعة الجمع فمسلمة لكن التقريب حينئذ ممنوع اذ لا يلزم من بطلان أحد جزئى مانعة الجمع وقوع الجزء الآخر فاعرف أفاده الكلنبوي

(قوله فلا وجه للعدول عن الظاهر) اذ الظاهر رجوع الضمير الى نفس الحقا وعدم التقدير ومطابقة الضمير لمرجعه بلا تأويل وانه سلم عن الخدشة وتقدم المرجع صراحة لا ضمنا لخفاء اعتبار الثبوت من خمسة أوجه (قوله فلا يكون العدول موجهاً) أي العدول من العلم بها الى العلم بثبوتها لا يكون له وجه حينئذ لان وجهه كان ارادة العلم بها تفصيلا على مامر ثم انه مع كونه خلاف الظاهر لا يستفاد المقصود منه أعني العلم بثبوتها من أصل الكلام اذ لاشك ان العلم بجميع الحقائق اجمالا لاينوب عن العلم بثبوتها (قوله وفيه تأمل) نقل عن المولى المحشي فى وجه قوله لانه يجوز ان يكون العدول للتصريح بالمقصود وازالة توهم

الكل غير معلوم الخ) حاصله ايراد النقض على ماقاله من ان المراد العلم بثبوتها يعني ان أريد بقوله العلم بثبوت الحقائق التصديق بثبوت جميع الحقائق ليس بصحيح لان ثبوت الكل غير معلوم وان أريد التصديق بثبوت بعض الحقائق فلا وجه للعدول عن الظاهر وتقدير الثبوت اذ كما يعلم ثبوت بعض الحقائق يعلم بعض الحقائق أيضا قال المحشي المدقق فان قيل ثبوت الكل معلوم اجمالا لان مامر من قولنا حقائق الاشياء ثابتة الخ يتضمن العلم الاجمالى بالجميع والمراد هذا قلنا فلا يكون العدول موجها انتهى كلامه وفيه تأمل (قوله والجواب ان المراد الجنس الخ) يعني ان المراد بقوله حقائق الاشياء ثابتة جنس حقائق الاشياء فالمعنى جنس حقائق الاشياء ثابتة والعلم بذلك الجنس متحقق سواء كان فى ضمن فرد واحد أو أكثر فحينئذ يرجع الى الايجاب الجزئي وذلك كاف فى الرد على الخصم لانه يدعي السلب الكلي فى المقامين (قوله يرد عليه الخ) يعني ان ارادة الجنس وان اندفع بها الاشكال وحصل بها الرد على الخصم لكن لا يحصل ماهو المقصود من التصدير بهاتين القضيتين لان المقصود منه التنبيه على وجود ماتشاهده من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بها ليتوسل به الى معرفة الصانع على ماصرح به الشارح واذا كان المراد الجنس لايلزم ان يكون ثبوته والعلم به فى ضمن ذلك البعض لجواز أن يكون فى ضمن فرد آخر سوى مانشاهده فلايحصل التنبيه على وجوده (قوله وجوابه الخ) يعني ان المراد فى قوله التنبيه على وجود ماتشاهده التنبيه على وجود جنس مما تشاهده اذ التوسل الى معرفة الصانع انما يتوقف على وجود المحدثات والعلم بها سواء كان مما تشاهده أولا * أقول هذا الجواب لايدفع الاعتراض اذ وجود جنس ماتشاهده لا يكون الا فى ضمن ما نشاهده لان معنى قولنا التنبيه على وجود جنس ماتشاهده التنبيه على وجود ماهية ماتشاهده سواء كان فى ضمن فرد واحدا وأكثر كما ان معنى قولنا جنس حقائق الاشياء ثابتة ان ماهية حقائق الاشياء ثابتة سواء كان فى ضمن حقيقة واحدة أو أكثر على ما هو مدلول لام الجنس نعم يدفعه اذا كان المراد بالجنس الجنس المنطقي اذ يجوز ان يكون وجود جنس ماتشاهده بهذا المعنى فى ضمن ماتشاهده أو غيره لكونهما فردين له لكن حمله على هذا المعنى بعيد مع ان تقدير لفظ الجنس أيضا بعيد لا يدل عليه قرينة فالجواب اما مبنى على التلبيس أو التلبس تأمل تعرف (قوله فالكلام السابق على حذف المضاف) وهو لفظ الجنس قال الفاضل المحشي لا حاجة الى تقدير المضاف لان ما فى قوله ماتشاهد اما موصولة أو

ارادة العلم التفصيلى التصورى اه قال العلامة عبد الرسول وفيه نظر والاولى ان يقال وجهه ان تقرير السؤال على وجه يظهر منه الجواب ليس من دأب المناظرة وصنيع المحشى المدقق ههنا كذلك حيث علل العلم بثبوت الكل اجمالا بما مر وما مر كان مفيدا للعلم بنفس الحقائق اجمالا على ما جرى فيما سبق والمجب ان المحشي المدقق ماغيره الى انه يتضمن العلم الاجمالى بثبوت الجميع فلذا أجاب بتفريع الجواب بقوله فلا يكون الخ اه (قوله فى المقامين) أى فى مقام حمل الثبوت على الحقائق وفي مقام اثبات تحقق العلم بها (قوله على ماهو مدلول لام الجنس) الاظهر ان يقول على ماهو

مدلول الاضافة اذ حقائق الاشياء مضافة لالام فيها . وحمله على لام الاشياء اذ هى للجنس فتكون الحقائق المضافة اليها كذلك بعيد (قوله لا يدل عليه قرينة) فيه ان ارادة الجنس فى حقائق الاشياء قرينة على ارادة لفظ الجنس فى قول الشارح على وجود ماتشاهده (قوله على التلبيس أو التلبس) أى ايقاع الغير فى الالتباس والاشتباه بحسب الظاهر وان لم يكن عنده كذلك وذلك التلبيس ناش عن الجنس المنطقى الغير المراد ههنا المصحح لدفع الاعتراض اذا أريد فاوقع في الاذهان انه المراد وأما التلبس فهو وقوعه بنفسه فى التباس الجنس المراد ههنا الغير الدافع للاعتراض بالجنس المنطقي الغير المراد الدافع للاعتراض لو أريد يعني لم يفرق بين الجنسين والتبس عليه الامر فاقام الدافع الغير المراد مقام الغير الدافع المراد

(قوله لانه يصير المعنى الخ) فيه نظر لانه على ماحرره المولى المحشي فيما سبق حين تقدير المضاف يصير المعنى التنبيه على وجود ماهية مايشاهد والمراد بالماهية مابه الشي هوهو والالم يصح اضافة الوجود اليها وهي متحدة مع مايشاهد فيلزم على هذا أيضا كون الجنس مشاهدا والحق انه لاعيب في كون الجنس المتحد مع مايشاهد مشاهدا (قوله في كفاية هذا القدر من التنبيه تأمل) اذ الظاهر أن المراد من التنبيه على وجود مايشاهد التنبيه عليه نصا لا احتمالا سواء كان الاحتمال ضعيفا أو قويا (قوله يدل على ذلك) أى على ان انكارهم صراحة لثبوت الحقائق وتميزها وان انكار نفس الحقائق لازم من انكارهم الثبوت وان انكارهم صراحة ليس لنفس الحقائق كما توهمه بعضهم (قوله وكما في قواعد العربية) فيه اشارة الى أن هذا الخلاف خلاصة تؤول الى انه هل الامور والمعلومات تنقسم الى حقائق هي امور ثابتة في حد نفسها بقطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فارض وهي العلوم المكملة للنفس الناطقة المؤدية الى سعادتها الابدية على رأى الحكيم والى العقائد الصحيحة على رأى المتكلم . . والى ما ليس كذلك أعنى ما كان بالاعتبار والوضع كاللغات ونحوها أو لا تنقسم هذه القسمة بل كلها فروض واعتبارات وأوضاع شأن الاوضاع اللغوية وسائر الامور الاصطلاحية ــ أو لاثبوت لها في حد نفسها ولا باعتبار فرض الفارض كما واعتقاد المعتقد فاهل الحق على الاول والعندية على الثاني والعنادية على الثالث وبهذا البيان يتبين الفرق بين العلوم بالحقائق الثابتة الابدية و بين نحو العلم باللغة وان الحكماء قلما يكترثون بالقسم الثاني (قوله على مذهب النظام) مذهب النظام ان الحق هو مطابقة الحكم للاعتقاد وسبب عدم الحاجة ان معنى حقية ذلك المذهب مطابقته لنفس الامر الثابت بتبعية الاعتقاد فيكون الحق على مذهب الجمهور

موصوفة وايا ما كان فهي تفيد معنى الجنس أو معنى الاستغراق على ماعلم في موضعه وقد حملت ههنا على الجنس انتهى ولايخفى أنه ليس بشيء لانه يصير المعنى التنبيه على وجود الجنس المشاهد أوجنس مشاهد والجنس ليس بمشاهد أصلا فلابد من تقدير المضاف أويؤول بالمشاهدة افراده (قوله أو نقول) يعنى نقول التنبيه على وجود ما نشاهد حاصل مع أن الكلام السابق ليس على حذف المضاف لان في الكلام أعني قوله حقائق الاشياء ثابتة تنبيه على وجود شيء من الحقائق واذا ثبت شيء منها فالاحق بالثبوت هي المشاهدات لانها أظهر وجودا وأسبق حصولا من غيرها ولذا لايخلو عنه الانسان في بدء الطفولية لكن في كفاية هذا القدر من التنبيه تأمل (قوله وهم العنادية الخ) الفرق بين مذهب العنادية والعندية أن العنادية ينكرون ثبوت الحقائق وتميزها في نفس الامر مطلقا بتبعية الاعتقاد وبدونه ويلزم من ذلك نفي الحقائق بالمرة لانها اذا لم تكن متميزة في نفسها ارتفعت بالمرة فالحقائق عندهم كالسراب الذي يحسبه الظمآن ماء ليس له ثبوت في نفسه ولا بتبعية اعتقاده يدل على ذلك قول المحشي ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمر الخ حيث نفوا التحقق أي التقرر والعندية ينكرون ثبوتها وتميزها في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقادنا يعني أنه لو قطع النظر عن الاعتقادات ارتفعت الحقائق عن نفس الامر بالمرة لعدم بقاء تميز بعضها عن بعض لكنهم يقولون بثبوتها وتقررها فيها بتبعية الاعتقادات أو بتوسطها وهذا كما ذهب اليه المصوبة من تصويب كل مجتهد وكما في قواعد العربية فانها ليست من العلوم الحقيقية الثابتة في نفسها مع قطع النظر عن اعتبار لغة العرب لكن لها ثبوت فيها بتوسطها ولذا تتصف بالصدق والكذب فالاعتقادات عندهم ليست تابعة للمعاني كما هو عندنا فانا نقول نجد هذا الشيء مرا لانه في نفسه كذلك وهم يقولون هذا الشيء مر لانا نجده كذلك ومن هذا تبين معنى كون مذهب كل طائفة حقا بالنسبة اليه عندهم لانه لما كان ثبوت الاشياء في أنفسها تابعة للاعتقادات كان اعتقاد كل شخص مطابقا لما في نفس الامر فيكون حقا كما يقال ان تقديم المضاف اليه على المضاف حق بناء على لغة الفرس والعكس أيضا حق بناء على لغة العرب ولا حاجة الى ماقيل من ان الحق ههنا على مذهب النظام كما سيجيء *وقال بعض الفضلاء ان الفرق بين المذهبين ان العنادية ينفون كون نفس الامر ظرفا لنفسها والعندية ينفون كونها ظرفا لثبوتها ولايخفى ان هذا الفرق أيضا انما يتم لو كان الثبوت في قولهم بمعنى الوجود بناء على ان نفي ظرفية نفس الامر لوجود شيء لايستلزم انتفاء ذلك الشيء بخلاف ظرفيتها لنفسه كما حقق في محله أما اذا كان بمعنى التميز

(قوله ظرفا لنفسها) أى لنفس الحقائق فيستلزم ذلك الا تكون الحقائق متحققة متقررة في حد ذاتها مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر وفرض الفارض بخلاف نفي ظرفية نفس الامر لثبوتها فيستلزم أن تكون الحقائق متحققة متقررة في حد ذاتها وان لم تكن موجودة في نفس الامر (قوله عن التكثر) أى عن تعين زائد على ذاته بل هو متعين بتعين هو عين ذاته وكذا في سائر الاعتبارات فانه موجود بوجود هو عين ذاته قائم بذاته من غير ان يكون عارضا لغيره واجب لذاته (قوله وبما حررنا اندفع الخ) أما اندفاع الامر الاول فبأن يقال ان أردت بقولك فانهم ينكرون نفس الحقائق ينكرون صراحة نفس الحقائق فممنوع فان انكارهم صراحة لثبوت الحقائق ويلزم من ذلك نفي الحقائق بالمرة . وان أردت أنهم ينكرون نفس الحقائق ولو التزاما فهو غير مناف لما ذكره المحشي من ان انكارهم لثبوت والتحقق (أما اندفاع الامر الثاني فلان عدم ثبوت نسبة أمر لاخر يندرج فيه عدم ثبوت نسبة التميز ويلزم من انتفائها انتفاء جميع الحقائق ولا يختص انكارهم بالنسبة (قوله وهو انما يدل)قال مولانا خالد ممنوع بل يدل على عدم وجود شيء أصلا اذ ما من شيء من الاعيان والنسب الا ويثبت بالدليل مالم يكن بديهيا ولا بداهة عندهم وكان منشأ ادعائه الحصر الاشتباه بين اثبات الوجود واكتساب المجهول فان النسب لا يكتسب بها الا النسب والتصور لا يكتسب الا من التصور بخلاف اثبات الوجود فانه يتوقف على الدليل في النسب والاعيان على السواء فاذا لم يتم دليل لم يثبت وجود شيء أصلا اه (قوله والمعدوم الثابت في نفس الامر) وأما المعدوم الفرضي الغير الثابت في نفس الامر فلا نزاع في عدمه (قوله على وفق ماسبق) حيث قال المصنف سابقا حقائق الاشياء ثابتة (قوله أى في قول الشارح) فيه ان المناسبة مع السابق تفوت حينئذ فلو فسرهنا بقول المصنف حقائق الاشياء ثابتة كما جوزه بعضهم لكان أنسب

كاسيجيء فانتفاء ظرفية نفس الامر لتميزها يستلزم انتفاءها بالمرة فلا يكون ظرفا لنفسها أيضا فالتعويل على ماذكرنا فان قيل عبارة الشارح في بيان المذهبين ناظرة الى الفرق الذى اعتبره بعض الفضلاء حيث زاد لفظ الثبوت في الثاني دون الاول قلت أخذ الشارح قدس سره بالمآل فان نفي التميز مطلقا يستلزم الانتفاء بالمرة واثبات التميز بتوسط الاعتقاد يستلزم انتفاء الثبوت في نفس الامر (قوله لانهم يعاندون الخ) يعني يعاندون العقلاء الجازمين بثبوت الاشياء من الواجب والممكن ويدعون الجزم بعدم ثبوت نسبة أمر الى آخر في نفس الامر حتى نسبة التميز فلا يكون الحقائق الا أوهاما وخيالات كالسراب فليس في الحقيقة رب ولا عبد ولا نبي ولا مرسل لان الكل راجع الى أصل واحد في الحقيقة هو الوجود المجرد العاري عن التكثر وأن التمايز انما هو بحسب التعينات الوهمية كما ذهب اليه الصوفية الوجودية فمن قال مراد السوفسطائية نفي حقيقة سوى الحق فيكون راجعا الى مذهب الصوفية لم يتتبع كلامهم ولم يتفحص دلائلهم وبما حررنا اندفع مايتوهم ان قوله ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمر الى آخر في نفس الامر يدل على أنهم ينكرون ثبوتها وان انكارهم مختص بالنسبة وليس كذلك فانهم ينكرون نفس الحقائق نسبة كانت أولا كما عرفت فالاولى ان يقال ويدعون الجزم بعدم أمر في نفس الامر ولعل الباعث على تخصيص النسبة ان قوله اذ ما من قضية بديهية الخ دليل لما ادعوه وهو انما يدل على عدم تحقق النسبة فقط وليس كذلك لانه بيان لمنشا غلطهم فيجوز أن لا يخص مذهبهم و يخص منشأ مذهبهم قال في شرح المواقف ومنهم فرقة تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون أنهم جازمون بأن لا موجود أصلا وانما نشأ مذهبهم من الاشكالات المتعارضة مثل مايقال لو كان الجسم موجودا لم يخل من أن يتناهى قبوله للانقسام فيلزم الجزء وهو باطل لادلة تعانده أو لا يتناهى وهو أيضا باطل لادلة مثبتة ولو كان شيأ موجودا لكان اما واجبا أو ممكنا وكلاهما باطل للاشكالات المعارضة للوجوب والامكان (قوله وبه يظهر الخ) أى بما ذكرنا من وجه التسمية ونقل مذهبهم يدل على انكارهم ليس مخصوصا بحقائق الموجودات بل يعم الموجود والمعدوم الثابت في نفس الامر لانكارهم نسبة أمر الى آخر مطلقا (قوله فتخصيص الخ) يعني ان تخصيص الشارح انكارهم بحقائق الموجودات بالذكر حيث قال ومنهم من ينكر حقائق الاشياء جرى على وفق ماسبق فان الكلام في ثبوت حقائق الموجودات (قوله والاظهر الخ) يعني ان الاظهر أن يحمل الاشياء هنا أى في قول الشارح منهم من ينكر حقائق الاشياء على المعنى الاعم الشامل للموجود والمعدوم

(قوله ولو مجازا) اى ولو كان الثبوت في هـذا المعنى الأعم الشامل مجازا (قوله والمعدومات) أى الثابتة فى نفس الامر على مامر (قوله رداً على العندية) هـذا بعينه يرجع الى المولى المحشي لان الحقائق عنـدهم لما كانت متميزة بتبعية الاعتقاد فلا يكون قوله حقائق الاشياء ثابتة أي متميزة ردا على العندية وحل الاشكال ان المتبادر من الكون على قرار واحد ومن التميز بمعني التثبت

الكون والتميز والتقرر فى حدذات الشىء لا بتبعية الاعتقاد (قوله مايغني عن اعتبار هذا التمحل) وهو قوله تقررها وامتيازها مع قطع النظر عن فرض الفارض واعتقاد المعتقد فيكون ثبوتها بتوسط الاعتقادات وتبعيتها لها فبمطابقة هذا الاعتبار يكون حقا وبعدم مطابقته يكون باطلا ولكن هذا التوجيه مثل توجيه المجيب في عدم رفعه أصل الاعتراض فتأمل حتى يتضح المرام اه مصنف وقد تقدم لك أن معني الحقية هنا مطابقة المذهب لنفس الامر الثابت بتبعية الاعتقاد وان هذا يوافق مذهب الجمهور فانكار العندية تقرر الحقائق وثبوتها مع قطع النظر عن فرض الفارض واعتبار المعتبر لا ينافي اقرارهم بالنظر الى اعتبار المعتبر فصدقها بمطابقة اعتبار المعتبر وكذبها بعدمها فحصل الفرق بين مذهب النظام ومذهب العندية

أعني مايصح أن يعلم ويخبر عنه (قوله أى تقررها الخ) يعني ليس المراد بالثبوت معناه الحقيقى أعني الوجود الخارجي بل الاعم الشامل للموجود والمعدوم ولو مجازا وهو تقررها وامتيازها مع قطع النظر عن فرض الفارض لان انكارهم أيضا لايختص بالموجودات الخارجية بل يعمها والمعدومات فالمعنى انهم ينكرون كون الاشياء متصفة بالتقرر والامتياز بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقادات وقال الفاضل الحلبي أى تقررها وكونها على قرار واحد فانه لما كانت أحوال الاشياء بحسب الاعتقاد فلو اعتقدنا فى بعض الاوقات وجود شيء فهو موجود ثم اعتقدنا عدمه فهو معدوم فلا يكون لشيء من الاشياء تقرر وقرار فى شيء من الاوقات وانما فسرنا الثبوت بالتقرر لانهم لا ينكرون الثبوت مطلقا لما عرفت من أنا لو اعتقدنا ثبوت شيء فهو ثابت على رأيهم لكن بالنسبة الى المعتقد انتهي كلامه وفيه بحث اما أولا فلان التقرر على هذا المعنى مع أنه خلاف المصطلح يكون أخص من الثبوت لانه أريد به الوجود الذى يكون على قرار واحد حيث قال لا ينكرون الثبوت مطلقا والثبوت هو الوجود سواء كان على قرار واحد أولا فلا يكون قوله حقائق الاشياء ثابتة ردا على العندية لانهم أيضا قائلون بثبوت الحقائق وانما ينفون عنها التقرر ولو حمل الثبوت في قوله حقائق الاشياء ثابتة على التقرر لم يكن لذكر ترادف الثبوت والوجود والكون مع ترك المعنى المقصود وجه وأما ثانيا فلان ماذكره وجها لتفسير الثبوت بالتقرر وهو قوله لما عرفت الخ بعينه جار في التقرر بأن يقال لو اعتقدنا تقرر الشيء فهو متقرر على رأيهم لكن النسبة الى المعتقد فينبغى أن لا ينكرون التقرر (قوله يقولون مذهب كل قوم حق الخ) فان قيل مامعنى الحق والباطل هنا اذ ليس هنا نسبة خارجية يطابقها الحكم أولا يطابقها أجيب هو ما ذهب اليه النظام وهو مطابقة الحكم للاعتقاد وعـدم مطابقته له أقول قد سمعت منا سابقا مايغنى عن اعتبار هذا التمحل مع انه على هذا لا فائدة فى ايراد هذه المقدمة بعد القول بأن الحقائق تابعة عندهم للاعتقادات (قوله هذا الزعم بمعني القول الباطل) وهو القول الدال على نسبة لا تطابق الواقع سواء اعتقدها القائل أولا فلا يرد ماقال بعض الافاضل ان القول العارى عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان ولا بالزعم ويؤيد ماقلنا ماقاله الشارح في المطول فى بحث الاسناد الخبرى لا يقال المشكوك ليس بخبر ليكون صادقا أو كاذبا لانه لا حكم معه ولا تصديق بل هو مجرد تصور كما صرح به أرباب المعقولات لانا نقول لا حكم ولا تصديق للشاك بمعنى أنه لم يدرك وقوع النسبة أولا وقوعها وذهنه لم يحكم بشيء من النفي والاثبات لكنه اذا تلفظ بالجملة الخبرية وقال زيد في الدار مثلا مع الشك فكلامه خبر لامحالة (قال الشارح ان لم يتحقق لنا الاشياء الخ) أي ان لم يثبت

وظهر الغنى عن اعتبار التمحل (قوله فكلامه خبر لامحالة) قال مولانا خالد عليه الحشي فى حواشيه على المطول بأنه كلام لا اشتماله على الاسناد وليس بالشاء فيكون خبراً والا لبطل انحصار الكلام فيهما انتهي وحاصل قوله لانا نقول الخ ان أهل المعقول اشترطوا الخبر بوجود الاذعان فيه لمرادفته للقضية عندهم بخلاف أهل العربية فانهم لم يشترطوا ذلك بل ا كتفوا بكونه مفيدا عند السامع نصورة الشك خبر عندهم لا عند أهل المعقول لعدم الاذعان فيه ومقصود الشارح من هذا الكلام فى المطول دفع ايراد عن كلام النظام حيث يدل على كون المشكوك واسطة بين الصادق والكاذب مع ان القائل بالواسطة انما هو الجاحظ دون النظام

وحاصله أنه داخل في الكاذب اه (قوله الزم لاتصاف بنفي النفي) اعلم ان الحملية ان حكم فيها بوقوع وجودي على وجودي فمحصلة موجبة وان حكم بعدم وقوعه عليه فسالبة بسيطة والا فمعدولة وهي اما موجبة معدولة المحمول ان كان الحكم بالايجاب واما سالبة معدولة المحمول ان كان الحكم بالانتزاع وههنا قضية خامسة تسمي الموجبة السالبة المحمول وهي التي حكم فيها بثبوت السالبة على الموضوع فالاول والرابع متلازمان فيما اذا وجد الموضوع وهو أخص من الرابع اذا لم يوجد والثاني أعم من الثالث اتفاقا لانه يتحقق اذا لم يوجد الموضوع بخلاف الثالث وكذا أعم من الخامس عند التحقيق لان الخامس مساو للثالث عنده فالاعم منه أعم منه وأما عند المتأخرين فان الثاني أي السالبة البسيطة مساو للخامس أي الموجبة السالبة المحمول فهو أعم من الثالث أي الموجبة المعدولة المحمول. فاذا تقرر هذا فان قوله اما اذا لم يتصف الخ مرجعه الى قولنا الاشي من الاشياء يتصف بالنفي وهو سالبة بسيطة فلا يلزم منه قولنا الاشياء متصفة بنفي النفي وهو اما موجبة معدولة المحمول أو موجبة سالبة المحمول لان العام لا يستلزم الخاص فيجوز أن تكون الاشياء ثابتة ولا تتصف بالنفي ولا بنفي النفي لانهما موجبتان تقتضيان ثبوت الموضوع مطلقا ولا موضوع ههنا واما سالبة معدولة المحمول ولا يلزم من قولنا لاشي من الاشياء يتصف بالنفي قولنا الاشياء ثابتة وهو موجبة محصلة

لنفي جميع الاشياء التي ادعيتم بقولكم لا شيء من الحقائق في نفسه مع قطع النظر عن الاعتقاد فقد ثبت شيء من الاشياء في نفسه ضرورة أنه اذا لم يثبت السلب الكلي تحقق الايجاب الجزئي والالزم ارتفاع النقيضين وان ثبت النفي في نفسه فقد ثبت ماهية في نفس الامر لانه حقيقة من الحقائق قال بعض الفضلاء في تحرير هذه العبارة ان لم يتحقق لنفي الاشياء أي ان لم يتصف شيء من الاشياء بصفة النفي لم يكن شيء منها منفيا اذ المنفي ما اتصف بالنفي وقام به النفي واذا لم يتصف بالنفي لزم الاتصاف بنفي النفي ولنفي النفي أثبات اذ هو ملزوم له فلزم الثبوت وان تحقق النفي فقد ثبت ماهية من الماهيات اذ من جملة الماهيات النفي وكذا الاتصاف بصفة النفي من جملتها أقول فيه بحث لانا لا نسلم أنه اذا لم تتصف الاشياء بالنفي يلزم أن تتصف بنفي النفي لجواز أن لا تكون الاشياء ثابتة في نفسها فلا تتصف بشيء منهما ولو قيل ان عدم الاتصاف بالنفي يستلزم الاتصاف بنفي النفي بناء على تلازم الموجبة المعدولة المحمول والسالبة لزم الزام منكري أجلى البديهيات بمقدمة خفية عند العلماء بل فاسدة عند الاذكياء على ان شقي الترديد ليس على طريق النقض اذ قد حمل التحقيق في الشق الاول على الاتصاف وفي الثاني على الثبوت والالما لزم من الاتصاف ثبوت ماهية النفي اذ اتصاف شيء بشيء انما يستلزم وجود المثبت له لاثبوت المثبت تأمل (قوله يرد عليه الخ) يعني ان عدم ارتفاع النقيضين وكذا اجتماعهما من جملة الموهومات الفاسدة عندهم فلا يلزم من عدم ثبوت نفي الاشياء في حد ذاته ثبوت شيء ما في نفسه بل يجوز أن يرتفعا ويكون مخيلة من جملة المخيلات فان الفاضل المحشي قال والحق ان الالزام عليهم ليس مبنيا على عدم ارتفاع النقيضين حتى يرد عليه ماذكر بل حاصله ان ما ادعيتم من نفي الاشياء ان زعمتم أنه مخيل فقد ثبت مقصودنا وهو ابطال ما ادعيتم وان زعمتم انه متحقق ثابت فقد أقررتم بثبوت غرضنا أيضا وأيا ما تزعمون فرحبا بالوفاق لغرض أقول من الاستدلال اثبات ان حقائق الاشياء ثابتة لا مجرد ابطال مذهبهم ليثبت غرضنا بمجرد كون النفي مخيلا يدل على ذلك قول الشارح لنا تحقيقا والزاما (قوله فالصواب في الالزام أن يقتصر على الشق الاخير) وحاصله انكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقا موجودة كانت أو معدومة حيث قلتم لاشيء من الحقائق في نفس الامر وهذا النفي من جملة الحقائق اذ قد ادعيتم بأنه ثابت في نفس الامر حيث تمسكتم في اثباته بالشبهة فقد ثبت بعض ما نفيتم فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء أنه يرد عليه مثل مايرد على ماذكر مثل أن يقال ان النفي من جملة المخيلات الباطلة عندهم وكذا الجزم فلا يلزم ثبوت مانفي

لانه أعم من المحصلة فلا لزوم بينهما فعلم من هذا التحقيق ان في عبارة المحشي نوع قصور تأمل فانه دقيق أفاده مصنف (قوله تأمل) وجه التأمل ان هذا الاستلزام أيضا ممنوع والالزم ثبوت الشي المتصف بالنفي والامتناع وبطلانه ظاهر وسيصرح المحشي بمنع هذا الاستلزام (قوله وهو ابطال ما ادعيتم) حيث قلتم ان ما ادعيناه كلام مخيل لا أصل له وذكر الفاضل المحشي بعد هذا الكلام قوله وأما قول الشارح فقد ثبتت فهو هنا استطرادي وانما ذكر لبيان الواقع وعدم احتياجه الى البيان لكونه بديهيا وانما قلنا هو ههنا استطرادي اذ يكفينا اقرارهم بانه لا تحقق لكلامهم أصلا كما عرفت اه

(قوله على ما قيل) انما قال ذلك لان التحقيق ان العلم والمعلوم متحدان بالذات فيكون علم كل معلوم من المقولة التي هو منها ان جوهراً فجوهراً وان عرضاً فعرضاً ولا يكون العلم مطلقاً من مقولة مخصوصة (قوله فلا يرد ماقاله بعض الفضلاء) وذلك لان النفى ثابت عندهم فى نفس الامر بدليل تمسكهم فى اثباته بالشبهة وكذا الجزم ثابت عندهم فى نفس الامر حيث قالوا نحن جازمون بنفي الحقائق فيكون المراد

بالحقائق في قولهم لاشئ من الحقائق فى نفس الامر ماعدا النفى والجزم به هذا وفيه ان ماثبت بدليل لايلزم ان يكون ثابتا فى نفس الامر بل كثيرا ماثبت الشي مع بطلانه فى نفس الامر فالنفى وكذا الجزم لايلزم ان يكون أمرا ثابتا في نفس الامر بل يمكن ان يكون من الخيلات الباطلة على ان تخصيص الحقائق فى القول المذكور بعيد غاية البعد فالصواب ما ذكره بعض المحققين فى تحرير عبارة الشارح حيث قال يريد الشارح أنه ان لم يكن النفي وضعا مخصوصا ومعني متعينا عارضا للاشياء ثابتا لها بل كان من قبيل الخيالات الفاسدة لم تكن الاشياء منفية اذ المنفى هو الموصوف بصفة النفى واذ لانفى فلا اتصاف لشيء به فيلزم تحقيق الاشياء وان تحقق معنى النفي واتصفت به الاشياء حتي انتفت فقد تقرر ماهية من الماهيات وتميزت حقيقة من الحقائق فيلزم بطلان مذهبهم انتهى كلام البعض أفاده العلامة عبد الرسول (قوله الى مامر) من ان النفى حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعلم من الموجودات الخارجية (قوله أي فى الترديد) المراد به الترديد في قول الشارح في الجواب الالزامي ان لم يتحقق نفى الاشياء فقد ثبتت وان تحقق فالنفي حقيقة من الحقائق الخ ليس بمعناه الحقيقي بل المراد هنا الثبوت فى نفس الامر وان لم يكن موجوداً فى الخارج

(قوله قد يتوهم الخ) يعنى ان بعض الناس توهموا ان السوفسطائية انما ينكرون الحقائق الموجودة فى الخارج فلا يلزم من ثبوت النفى ثبوت الحقائق الخارجة فتكلفوا فى توجيه الالزام بأنه اذا ثبت النفى ثبت الحقائق الموجودة فى الخارج لانه قسم من العلم الذى هو قسم من العرض الموجود فى الخارج لانه اما كيف أو انفعال على ماقيل (قوله ويرد عليه الخ) حاصله انه كيف يمكن الالزام لمنكري أجلى البديهيات بأمر خفى فان لهم أن يقولوا لا نسلم ان العلم موجود بل هو من جملة الخيلات والدلائل المثبتة له تخيلات باطلة كيف وقد أنكره جماعة مثبتة للحقائق فلا يرد ماقاله بعض الفضلاء من ان عدم وجود العلم عند كثير من المتكلمين لاينافي كونه ملزوما به اذ لايجب كون الملزوم به معتقدا لمن تمسك به اذ مقصود المحشي انه لايتم الالزام عليهم بل توسيع دائرة مقالهم لان المتمسك به هم المتكلمون وهم لايقولون بوجود العلم حتى يرد ماذكر (قوله لايقال الخ) حاصله انه لاحاجة في توجيه الالزام على تقدير أن يكون انكارهم مقصوراً على الموجودات الى مامر بل هو تام بدونه لان ترديد هذا الالزام فى التحقق وهو بمعني الوجود فيصير المعنى ان لم يوجد فى الخارج نفى الاشياء فقد ثبت شيء منها وان وجد النفى فى الخارج فقد ثبت أمر موجود فى الخارج ولا شك أن تلك المقدمات مستدركة لانه ترديد بين وجود النفى وعدمه فان قالوا بعدمه يلزم وجود الاشياء وان قالوا بوجوده فهو المدعي قال الفاضل الجلبي في تحرير هذا السؤال يعنى ان هذا الايراد مشترك الورود بين قول ذلك المتوهم وبين قول الشارح لان الشارح أيضا أخذ الوجود فى الدليل الالزامي لان ترديد هذا الالزام فى التحقيق اذ محصل الترديد نفى الاشياء اما محقق أو غير محقق وهو أى التحقق بمعنى الوجود فيحتاج كلامه أيضا الى المقدمات المذكورة والا لم يثبت وجود شيء من الاشياء على هذا التقدير الثاني أى على تقدير تحقق النفى انتهى أقول فيه بحث لانه ان أراد أنه يحتاج تصحيح شقى الترديد الى هذه المقدمات بأن يكون ترديداً في الامور الممكنة الموجودة فانه اذا لم يبين بتلك المقدمات وجود النفى يكون الشق الاخير محض احتمال فرضي على ما يشعر به قوله فيحتاج كلامه أيضاً الى المقدمات المذكورة فنقول كون الترديد بين الامور الممكنة ليس بلازم اذ يجوز وقوعه في الامور الممتنعة سد الطريق الخصم بحيث لايمكن له التكلم بل مملوءة منه الكتب وان أراد انه على تقدير فرض الشق الثاني لايلزم تحقق شيء من الاشياء بدون تلك المقدمات على ما يشعر به قوله والا لم يثبت وجود شيء من الحقائق على تقدير الشق الثانى فهو باطل بديهة لانه اذا فرض وجود النفى فقد ثبت المدعى سواء كان محالا أو ممكناً (قوله لانا نقول ليس ههنا الخ) حاصله ان التحقق ههنا أى في الترديد ليس بمعناه الحقيقى أعنى الوجود

الوجود الخارجي اذ لو كان بمعناه لا يكون الشق الاول من الترديد أعني قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت صحيحاً لانه يكون المعني ان لم يوجد النفي في الخارج يلزم وجود الاشياء في الخارج ولا شك ان عدم وجود النفي في الخارج لا يستلزم أن يكون الاشياء موجودة في الخارج لجواز أن يكون النفي المتصف به جميع الاشياء ثابتا في نفسه معدوما في الخارج فلا يلزم وجود الاشياء فيه اذ يجوز أن يكون تلك الاشياء متصفة بالنفي المعدوم كالممتنع المتصف بالامتناع المعدوم (قوله عدم تمامه على اللاأدرية ظاهر) لانهم لا يدعون الجزم بمقدمة من المقدمات حتى يتصور الالزام معهم بخلاف الطائفتين الباقيتين فان العنادية يدعون الجزم بعدم الحقائق والعندية يدعون الجزم بعدم ثبوتها في نفسه (قوله ففيه تأمل) نقل عنه وجه التأمل ان حاصل قولهم بنفي تقرر الاشياء وثبوته هو انه لا نسبة متحققة في نفس الامر حتى تتقرر فحينئذ يمكن أن يقال ان لم تتحقق نسبة النفي في نفسه فقد تحققت نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين نعم يرد عليه مثل ما أورد في الزام العنادية من ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة المخيلات عندهم انتهى يريد أن ليس مرادهم بهذا القول نفي التقرر في نفسه اذ لا نزاع في كونه اعتباريا بل مرادهم نفي نسبة التقرر الى الاشياء فالمراد بقوله لا نسبة متحققة اما نفي جنس نسبة التقرر الى الاشياء أو نفي جنس مطلق النسبة لانه اذا لم يثبت نسبة التقرر لم يثبت شيء من النسب وبالجملة فحينئذ يمكن أن يقال ان لم تحقق نسبة النفي في نفسها يلزم أن تتحقق نسبة الثبوت في نفس الامر اذ الواقع لا يخلو عن احدي النسبتين فيلزم ثبوت الاشياء وان تحققت نسبة النفي فقد تحققت حقيقة من الحقائق في نفس الامر ففيه اثبات بعض ما نفيتم و يرد عليه ان عدم خلو الواقع عن احداهما تخيل تابع لاعتقادنا وليس في نفس الامر شيء منهما هذا حاصل ما نقل عنه فان قلت ان أراد بقوله الواقع لا يخلو عن احدى نسبتين انه لا يخلو عن تحقق احداهما كما يدل عليه السياق فلا نسلم ذلك بل اللازم أن تكون ذات احداهما باقيه ألا ترى انه ليس شيء من نسبة ثبوت الامتناع وسلبه الى شريك الباري مع تناقضهما متحققاً في نفس الامر أما الثانية فلكونها كاذبة وأما الاولى فلانها لو كانت متحققة في نفس الامر لوجب تحقق طرفيها نعم انه متصف بالامتناع فيه لكن اتصاف شيء بشيء لا يستلزم ثبوت المثبت له فضلا عن ثبوت النسبة كما تقرر في موضعه وان أراد أن الواقع لا يخلو عن ذات احداهما بمعنى ان الاشياء اما متصفة بهذا أو بذلك فنختار انها نسبة السلب فلا يلزم من اتصاف الاشياء بها تحققها وثبوتها حتى يكون فيه اثبات بعض ما نفيتم لجواز أن يكون اعتباريا مع اتصاف الاشياء بها كما في لزوم

(قوله متصفة بالنفي) أي اتصافا ذهنياً لا خارجياً كاتصاف الممتنع بالامتناع ومثل هذه تسمي قضية ذهنية كما صرح به المحقق الدواني (قوله اذ لا نزاع في كونه اعتباريا) وأما النزاع في ثبوت هذه النسبة بين الاشياء اي كون الاشياء متصفة بهذا الامر الاعتباري أم لا فعندنا الاشياء متصفة به وان كان اعتباريا وعندهم لا فقوله بل مرادهم نفي لسبة التقرر الى الاشياء أي نفي اتصاف الاشياء به ثم الظاهر ان هذا المراد قد ظهر من قوله هو انه لا نسبة محققة في نفس الامر حتى تتقرر فان أراد به نفي لسبة التقرر فسلم انه يظهر به المراد بالقول المذكور لكن لا يصح حمله على نفي جنس مطلق النسبة وإلا لا يظهر به ان مرادهم بالقول المذكور نفي لسبة التقرر الى الاشياء فقوله الآتي أو نفي جنس مطلق النسبة غير صحيح وان أراد نفي مطلق النسبة فلا يظهر منه ان مرادهم نفي نسبة التقرر الى الاشياء ولو ترك قوله أما والشق الثاني من الترديد الآتي لسلم عما ذكر ثم لا يخفى على من تأمل في عبارة ما نقل انه ليس الغرض منه بيان مرادهم بل مقصوده ان قولهم بنفي تقرر الاشياء يستلزم قولهم بنفي مطلق النسبة فحاصله يؤل اليه وذلك لان تحقق النسبة بين الاشياء في نفس الامر يستلزم تقرر الاشياء في حد ذاتها كما يصرح به قوله لا نسبة حتى تتقرر فنفيهم اللازم يستلزم نفي الملزوم فحاصل قولهم بنفي التقرر يؤل الى قولهم بنفي جنس مطلق النسبة فاذا لم توجد نسبة أصلا فحينئذ يمكن ان يقال ان لم يتحقق الى آخر ما نقل هذا هو المعنى الذي ينبغي ان يعول عليه (قوله قلت الخ) قال المولى خالد قد مر مراراً ان العندية ينكرون ثبوت الاشياء في نفس الامر وانما الثبوت عندهم بحسب الاعتقاد والجواب الالزامي هو الذى تكون مقدماته مسلمة عند الخصم فكيف يتم على العندية دعوى التقرر والتميز في نفس الامر فظهر ان قول الشارح انما يتم على العنادية قول متين لا يخدشه تأمل الخيالي ولا ما عند السيالكوتي اه

(قوله يعني انه نام على العندية الخ) أقول كلامه في شرح المقاصد ليس على طريق الالزام فلا بأس بمخالفته للجواب الالزامي على ان كلامه

 ظاهرى عند الشارح والتحقيق انه لاسبيل الى البحث معهم كما صرح به بعد

حديث التناقض في شرح المقاصد أيضاً فكيف يكون قوله بعدم التمام على العندية هنا منافياً لكلامه في شرح المقاصد على انه سيصرح بأن اختيار توجيه في كتاب وآخر في آخر ليس معه تدافع أفاده مصنف (قوله وانما أورد كلة أو الخ) قال المولى خالد الاتيان بكلمة أو اشارة الى ان كل واحد من المتعاطفين قول طائفة فقوله حيث اعترفوا بحقية الاثبات شي أي العنادية حيث قالوا مامن قضية بديهية أو نظرية الا ولها معارضة تقاومها وقوله أو نفيه أي العندية حيث أنكروا ثبوت الاشياء الا بتبعية الاعتقاد وقالوا ليس في نفس الامر شئ يحق اه (قوله تأمل) وجه التأمل ان الكثرة الاضافية تعتبر بالقياس الى القلة فيكون الاحساس الواقع قليلا بالنسبة الى الغلط وليس كذلك فالاولى ان تعتبر الكثرة بالقياس الى الوحدة (قوله لها مدخل الخ) وجه مدخليتها

اللزوم ووحدة الوحدة الى غير ذلك مما يتكرر نوعه قلت قد مر أن ليس المراد بالتحقق الوجود بل المراد التقرر والتميز في نفس الامر فاذا كان النفي أمراً في نفسه كان متميزاً عما هو فرض محض ولو في الذهن ولا يكون تابعاً للاعتقاد والفرض المحض كما زعمه العندية هذا ماعندى ولعل ماعند غيرى أحسن من هذا (قوله قال في شرح المقاصد) تأييد لقوله ففيه تأمل يعنى انه تام على العندية على ماقال في شرح المقاصد واشارة الى ان بين كلاميه نوع تدافع (قوله حيث اعترفوا بحقية اثبات الشيء ونفيه) وفي بعض النسخ بحقية أثبات الشيء أو نفيه والترديد ناظر الى قول كل منهما أعنى انكار الحقائق وادعاء كونها خيالات وانكار ثبوتها وادعاء كونها تابعة للاعتقاد وانما أورد كلة أو مع انهم اعترفوا بهما نظر الى أن في اثبات التناقض يكفي احدهما (قوله هذا دليل اللاادرية) وفيه اشارة الى دليل العندية أيضا حيث قال فان الصفراوي يجد السكر في فمه مراً (قوله وحاصله انه لاوثوق بالعيان الخ) أما انه لاوثوق بالعيان أو بالبديهة فلتطرق التهمة الى الحس و بديهة العقل وأما انه لاوثوق بالبيان أى بالدليل فلتفرعه على العيان ففساده فساده (قوله وغرضهم الخ) دفع لما يتوهم من ان في كلام اللاادرية أيضا تناقضاً فان تمسكهم بماذكر يدل على ان غرضهم اثبات أمر أو نفيه لا الجزم بثبوت أمر أو انتفائه مع انهم يدعون الشك في جميع الحقائق بل في الشك أيضا ووجه الدفع ظاهر (قوله اطلاق الغلط منهم) بناء على زعم الناس والا فهم يشكون في وجود الحس وفي افادته وفي غلطه الخ بل في الشك أيضاً (قوله قلت قد تستعار) كما في قوله تعالى * قد يعلم الله المعوقين * (قوله على ان القلة الخ) أي يجوز أن يكون الغلط قليلا بالنسبة الى الاحساس الواقع كثيرا في نفسه ولامنافاة بين القلة الاضافية والكثرة في نفسه فيكون المعنى والحس قد يغلط غلطا قليلا بالنسبة الى عدم غلطه كثيراً في نفسه قال بعض الفضلاء هذا مبنى على ماهو المشهور والتحقيق ان قد الداخلة على المضارع تفيد القلة بحسب الزمان ولا شك أن ثبوت القلة بحسب الزمان لاينافي الكثرة الاضافية بحسب المادة تأمل (قوله ان قلت امل الخ) اثبات للمقدمة الممنوعة بقوله غلط الحس الخ فان اللاادرية لما تمسكوا بأن الحس قد يغلط في بعض المواد ومتي كان كذلك يجوز أن يغلط في جميعها فالحس يجوز أن يغلط في جميعها فلا يكون مفيداً للعلم ومنع الشارح العلامة كبرى القياس بأنا لانسلم انه اذا كان غالطا في بعض المواد يلزم جواز غلطه في جميعها فان الغلط في البعض انما هو لاسباب جزئية وهو لاينافي الجزم في بعض آخر بسبب انتفاء جميع الاسباب الموجبة له عاد المستدل وقال ان قولنا متى كان الغلط في بعض المواد ثابتا يجوز ان يغلط في جميع المواد لجواز أن يكون للغلط العام سبب عام متحقق في جميع المواد والجزم بانتفاء مطلق سبب الغلط متعذر فلا يختص الجزم ببعض المواد وهو المطلوب وبما حررنا لك ظهر ان جواز وجود السبب العام كاف في اثبات المقدمة الممنوعة وان قوله فمن أين نجزم مقدمة لها مدخل في اثبات المقدمة الممنوعة لا انه رد على الشارح فما قاله الفاضل الجلبي من ان قول الشارح قلنا غلط الحس الخ في قوة المناقضة فلا وجه لقول المحشي ان قلت امل الخ أما أولا فلانه أورد كلامه بلعل المفيد للتجويز والاحتمال

في اثبات المقدمة الممنوعة ان عدم الجزم بانتفاء مطلق أسباب الغلط يفهم منها لان أين استفهام انكارى دون وعدم الجزم يستلزم جواز وجود السبب العام وهو كاف في اثبات المقدمة الممنوعة أفاده مولانا خالد

(قوله ليس بشيء) اما أولا فلما مر من ان جواز وجود السبب العام كاف فى اثبات المقدمة الممنوعة وأما ثانياً فلما مضي من أن (قوله فمن أين نجزم الخ) مقدمة لها مدخل في اثبات المقدمة الممنوعة لاانه ورد على الشارح رحمه الله (قوله وفيه بحث) فيه بحث لانه ان أراد ان الجزم الذى تفينا الحاجة اليه هو الجزم بالمحسوس فاذا لم يكن المحسوس مجزوما به يصير شاهد الحس متهما بغلطه فى جزمه بذلك المحسوس فظاهر ان الجزم الذى نفينا الحاجة اليه ليس الجزم بالمحسوس بل الجزم بانتفاء أسباب الغلط وان أراد ان ذلك الجزم هو الجزم بانتفاء أسباب الغلط ونفيه يستلزم ان يصير شاهد الحس متهما بالغلط فى المحسوس فالاستلزام غير مسلم كيف وذلك يؤدي الى توقف العلم بالمحسوس على الاحاطة بجميع أسباب الغلط والجزم بانتفائها وذلك محال بديهة بل العلم بانتفاء جميع الاسباب ناشيء من الجزم بالمحسوس الناشيء من انتفائها فى نفس الامر (قوله اذ لامعنى لتوهم الدور) أى لاوجه لتوهم كونه تعريفاً للشيء بنفسه المستلزم للدور فالمولى المحشي ا كتفى بنفي اللازم عن التصريح بنفي اللزوم (قوله لان الذكر بالمعنى اللغوى) أى المضموم وفيه ان هذا لايمنع الا الحصول دون التوهم وانما الايراد به (قوله فلا معنى لقول الشارح) فيه ان للفاضل المحشي ان يقول ما ذكرته ناظر الى مآل كلام الشارح وهو قوله لكن ينبغي ان يحمل التجلي الخ لا الى ماقبل ذلك المآل (قوله وفي

دون الجزم واليقين فلا يتم به اثبات المقدمة الممنوعة واما ثانياً فلان الشارح لم يدع الجزم بانتفاء مطلق أسباب الغلط حتى يتوجه عليه قوله فمن أين نجزم بانتفاء مطلق أسباب الغلط ليس بشيء (قوله قلت الخ) حاصله منع للمقدمة القائلة بأنه يجوز أن يكون سبب عام للغلط العام بانا لانسلم ذلك فان بديهة العقل جازمة بانتفائه في بعض المواد كما في مثل ادراك حلاوة العسل جزما عاديا لا يتطرق اليه شائبة وهم الغلط وامكان تحققه فى نفسه لاينافى الجزم العادى المذكور كما في العلوم العادية فانا نجزم ان جبل أحد لم ينقلب ذهباً جزما يقينيا مع امكان الانقلاب اليه فى نفسه وقد يقال لاحاجة لنا الى الجزم بذلك بل الواجب انتفاؤه فى نفس الامر ومصداقه ان حصول الجزم بالمحسوس من بداهة العقل وفيه بحث لان مشاهدة الحس لما صار متهما بالغلط لا يكفي فى حصول العلم عدم غلطه فى نفس الامر بل لابد من العلم بكونه صحيحاً غير غالط (قوله وان صح ذكره الى آخره) يعني وان صح ذكر الذكر المضموم فى تعريف العلم لعدم اختصاصه باليقين بل هو شامل للظن والجهل المركب كما ان العلم المعرف ههنا كذلك وما قاله الفاضل المحشي في توجيه هذه العبارة من انه اشارة الى رد ماقيل لو جعل المذكور من الذكر بالضم يلزم تعريف الشيء بنفسه لانه بمعنى العلم فلا يجوز التعريف به فأجاب بأن الذكر بالضم أعم من العلم لتناوله الظن والجهل المركب لان كل واحد منهما يحصل في القلب كما أن العلم يحصل في القلب فجاز التعريف به ليس بشيء اذ لامعنى لتوهم الدور لان الذكر بالمعنى اللغوى والعلم المعرف بالمعنى العرفى على انه اذا كان المذكور عاما والعلم خاصاً يجب ان يحمل التجلى على الانكشاف التام ليكون التعريف بالمساوى فلا معنى لقول الشارح أى يتضح ويظهر فانه تعميم للتجلى بحيث يشمل التام وغيره ويدل عليه قوله لكنه ينبغي ان يحمل التجلى اه (قوله حملا الخ) علة لقوله وأما لم يجعله من المضموم وفى شرح المقاصد ما يشعر بأنه من الذكر المضموم حيث قال أى صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت اليه لكن الشارح قال بعده وقد يتوهم ان المراد بالمذكور المعلوم الا انه ترك ذكر المعلوم تفاديا عن الدور انتهى ولا يخفى ان قوله وقد يتوهم يدل على انه ليس من الذكر المضموم فلا بد ان يقال

شرح المقاصد) عبارة المقاصد وعدل عن الشيء الى المذكور ليعم الموجود والمعدوم وقد يتوهم ان المراد به المعلوم لان فى ذكر العلم ذكر المعلوم وعدل اليه تفاديا عن الدور اه وقال المولى السنابي في حاشيته على هذا المقام ان وجه التعبير بالتوهم انه لايلزم من كون المعلوم مذكوراً ارادة المعلوم من لفظ المذكور فدليل المتوهم لايثبت مدعاه اه بالمعنى (قوله يدل على انه ليس من الذكر المضموم) مع ان أول كلامه كان مشعراً بانه منه فبين كلاميه فى شرح المقاصد تدافع فلا بد من التأويل بأن يقال ان نسبة التوهم ليس لاجل الخ لكن يبقى شيء وهو انه كيف يتصور من ذكر قوله وقد يتوهم ان المراد الخ بعد التفسير بما يشعر بأنه من المضموم ان المذكور بعد يتوهم الخ متحد مع ما أشعر به التفسير المذكور بل هو صريح في انه غيره فالصواب ان يمنع أشعار التفسير بكونه من الذكر المضموم مستنداً بأن الاشعار انما يكون اذا كان قوله ويلتفت اليه عطفاً على

يذكر والظاهر انه ليس كذلك اذ الالتفات ليس بمعنى العلم بل هو بعد العلم بشيء بل هو عطف على ينكشف ويقيد بسبب العطف بقوله بها اذ العطف على مقيد بشيء يرجع اعادة ذلك القيد في المعطوف كما صرح به الشارح في المطول ذكر لبيان ان المراد بانكشاف ما يذكر أي يعبر عنه بتلك الصفة ان يلتفت اليه بها لا تحصيله بها بعد أن لم يكن حاصلا فعلى هذا اندفع ما سيأتي عن الفاضل الجلبي من التدافع بين ماهنا وبين ما ذكره في شرح المقاصد ولا حاجة الى ماسيذكره

ان نسبة التوهم ليس لاجل أنه جعل المذكور بمعنى المعلوم بل لاجل توهم ان ذكر المعلوم يستلزم الدور وان تغير اللفظ بدفعه وأما ماقاله الفاضل الجلبي من ان بين ما ذكره الشارح ههنا وبين ما ذكره في شرح المقاصد تدافعا ظاهراً حيث جعل المذكور فيه من الذكر المضموم فليس بشيء لان اختيار توجيه في كتاب وآخر في كتاب آخر ليس من التدافع في شيء (قوله لكن عدها علماً يخالف العرف واللغة) نقل عنه ولا يمكن الفرق في الادراك الحسي بين البهائم وغيرها وجعل الاحساس من العقلاء علماً كما يشعر به كلمة من في قوله لمن قامت هي به غير مفيد لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح انتهى ويمكن ان يقال ان العلم المنفي عن البهائم هو العلم الغير الاحساسي وأما العلم الاحساسي فهو ثابت لها فلا مخالفة وقيل المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لانفس الاحساس بدليل قولهم المدرك انما هو العقل وبدليل انه سيجيء ان الحواس انما هي آلات للادراك فلا يرد المخالفة (قوله أي نقيض التمييز) فيكون التقدير صفة توجب تمييزاً لا يحتمل متعلقه نقيض التمييز والمعنى انه أمر حقيقي قائم بمحله أعني النفس يوجب له ان يميز الشيء عما عداه تمييزاً لا يحتمل ذلك الشيء المتعلق نقيض ذلك التمييز فلا بد من اعتبار المحل لان التمييز الذي أوجبه الصفة انما هو صفة له فان المميز ظاهراً هي النفس والصفة آلة للتمييز ولذا قيل توجب تمييزاً ولم يقل تميز تمييزاً ولا بد من اعتبار المتعلق فان تمييزه انما هو لشيء يتعلق به وهو الذي لا يحتمل نقيض التمييز فقوله صفة يتناول العلم وغيره من الصفات كالحياة والسواد وغيرهما وبقوله توجب تمييزاً خرج من الحد الصفات التي توجب لمحلها التمييز فقط لا التمييز وهي ماعدا الصفات الادراكية فان القدرة مثلا توجب ان يكون محلها متميزاً عن العاجز لاان يكون محلها مميزاً للشيء بخلاف الصفات الادراكية فانها توجب لمحلها التمييز للاشياء كما توجب التميز عن الاشياء وبقوله لا يحتمل النقيض أي لايحتمل نقيض التمييز بوجه من الوجوه خرج الظن والشك والوهم والجهل المركب والتقليد فان الظن والشك والوهم توجب لمحلها تمييزاً يحتمل النقيض في الحال والجهل المركب والتقليد يوجبان تمييزاً يحتمل نقيضاً في المال اما في الجهل فلان الواقع في نفس الامر خلافه فيجوز أن يطلع عليه فيما بعد وأما في التقليد فلعدم استناده الى موجب من حس أو بديهية أو عادة أو برهان فيجوز ان يزول بتقليد آخر ثم ان كان المعرف العلم الشامل لعلم الواجب وغيره يجب ان يترك الايجاب المفهوم من قوله توجب علما سواء كان بطريق السببية كما في علم الواجب أو بطريق العادة كما في علم الخلق وان كان المعرف علم الخلق يجب تخصيصها بالايجاب العادي على ماهو المذهب من استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء فالمعنى ان العلم صفة قائمة بالنفس يخلقها الله تعالى عقيب تعلقها بالشيء

المولى المحشي (قوله أعني النفس) ان كان التعريف لمطلق العلم الشامل لعلم الواجب وغيره فذكر النفس على سبيل التمثيل وان كان لعلم الخلق فقط فمحله منحصر في النفس وسيشير المولى المحشي الى جواز الامرين (قوله لان التمييز الذي أوجبه الخ) يعني ان كون تلك الصفة موجبة لكون المحل مميزاً يوجب ان يكون التمييز لذلك المحل لا للصفة واذا كان كذلك فلا بد من اعتباره (قوله توجب لمحلها التمييز فقط) انما قال هذا ولم يقل خرج الصفات التي لاتوجب التمييز اشارة الى ان المخرج لتلك الصفات ليس مجرد قوله توجب بل الايجاب المتعلق بالتمييز لان تلك الصفات أيضاً موجبة لشيء الاان ذلك الشيء ليس التمييز بل التميز وبذلك يتوصل الى فائدة جليلة وهي ان كل ما كان صفة لشيء فهي موجبة لتميز ذلك الشيء عن غيره فتميز الموصوف عن غيره قدر مشترك بين جميع الصفات وينفرد كل منها بخصوصية ففي العلم ايجاب تمييزا لعالم الشيء عن غيره وفي القدرة ايجاب تأثير القادر في غيره وفي الارادة ايجاب صدور المقدور على وفقها وفي الحياة ايجاب الادراك والحركة الارادية وهكذا وعلى هذا يكون الحصر المستفاد من قوله فقط اضافياً أي بالنسبة الى ايجابها تميز المحل عن شيء واليه أشار المولى المحشي بقوله لا التمييز لشيء

(قوله مع اعتقاد انه لا يكون الا كذا) أي حال كون الاعتقاد مصاحباً بعدم كون ذلك الشيء في نفس الامر الا كذا ثم
وجه موافقة القول المذكور كون المراد من النقيض نقيض التمييز انه سيأتي ان التميز في تصديق النفي

توجب ان تكون النفس مميزاً له تمييزاً لا يحتمل النقيض قال بعض الفضلاء فيه ان اخراج الشك والوهم من تعريف العلم لا يعرف وجهه لان كلا منهما تصور على ما بين في محله والتصور داخل في التعريف بناء على انه لا نقيض له أصلا فلا وجه لاخراجه بل لا وجه لصحته أصلا قلت الشك والوهم من حيث انه تصور للنسبة من حيث هي هي لا نقيض له وهما بهذا الاعتبار داخلان في العلم وأما باعتبار أنه يلاحظ في كل منهما النسبة مع كل واحد من النفي والاثبات على سبيل التجويز المساوي أو المرجوح ولذا يحصل التردد والاضطراب فله نقيض فان النسبة من حيث انه يتعلق بها الاثبات يناقضها من حيث انه يتعلق بها النفي وهما بهذا الاعتبار خارجان عن العلم صرح بهذين الاعتبارين السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر الاصول (قوله كما هو الظاهر) لانه الاسبق الى الفهم لانه مذكور صريحاً ولانه موافق لما قالوا ان اعتقاد الشيء كذا مع اعتقاد انه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال انه لا يكون كذا احتمالا مرجوحاً ظن وفيه اشارة الى جواز وجه آخر لكنه غير ظاهر بان يراد نقيض المتعلق ويكون المراد بالتمييز المعنى المصدري أعني الكشف والايضاح فالمعنى صفة توجب لمحلها أن يكشف لمتعلقها بحيث لا يحتمل المتعلق نقيضه وحينئذ تكون الصفة نفس الصورة والنفي والاثبات لاما يوجبها أو يكون المراد بالتمييز الصورة والنفي والاثبات وحينئذ تكون الصفة مايوجبها ولا يخفى مافيه لان الشيء لا يكون محتملا لنقيضه أصلا اذ الواقع لا يكون الا أحدهما فلا وجه لذكره الا أن يقال المتعلق وان لم يكن محتملا لنقيضه في نفس الامر لكن يحتمله عند المدرك بان يحصل كل منهما بدل الآخر فيكل واحد من التصور والتصديق صفة توجب كشفاً وايضاحا لا يحتمل متعلقه نقيضه عند المدرك أما في التصور فلانتفاء النقيض وأما في التصديق فلان متعلقه أعني وقوع النسبة مثلا في نفس الامر له نقيض هو اللاوقوع فيه فاذا لم يكن التصديق أعني ادراك الوقوع أو اللاوقوع جازما مطابقا مأخوذاً من حس أو بديهة أو عادة أو برهان احتمل متعلقه أعني الوقوع مثلا لنقيضه وهو اللاوقوع اذا كان بجميع الشرائط المأخوذة لا يكون متعلقه محتملا لنقيضه أصلا لا في الحال ولا في المآل فيكون متعلق التصديق على هذا التقدير وقوع النسبة أولا وقوعها لا الطرفين اذ لا معنى لاحتمالهما نقيض نفسهما وهذا أعني حمل الاحتمال على حصول أحدهما بدل الآخر مع ان المتبادر من احتمال الشيء الآخر انه يجوز ان يتصف به كما في الاعتقاد الظني فان طرفيه يجوز أن يتصف به وبنقيضه وهو وجه عدم ظهور هذا الوجه ويحتمل أن يراد نقيض الصفة وسيجيء تحريره ان شاء الله تعالى (قوله وعدم الاحتمال صفة لمتعلقه الخ) يعني ان ضمير الفاعل المستتر في لا يحتمل راجع الى المتعلق الدال عليه لفظ التمييز فان التمييز انما يكون لشيء معين وانما لم يكن راجعاً الى نفس التمييز لانه ان كان المراد به المعنى المصدري فلا نقيض له أصلا لا في التصور ولا في التصديق وان كان مابه التمييز أعني الصورة والنفي والاثبات فلا معنى لاحتماله نقيض نفسه الا ان تتكلف بمثل مامر أو بأن المراد

والاثبات ويأتي من المولى المحشي ان المراد بهما المعنى اللغوي أعني اثبات شيء لشيء ونفيه عنه وسيأتي أيضاً ان المراد من متعلق التمييز فيه الطرفان اذا عرفت هذا فنقول لاشبهة في ان قولهم مع انه لا يكون الا كذا نفي لاحتمال النقيض حتى يكون ذلك الاعتقاد علماً لا ظنا وغيره ولاشبهة في ان الذي نفاه ذلك القول هو نفي كون الشيء كذا فنفي كون الشيء كذا نقيض اثبات كون الشيء كذا والتميز في التصديق كان عبارة عنهما فيكون هذا القول مع ما قلنا من ان المراد من النقيض نقيض التميز متوافقين وقس عليه قوله ومع احتمال انه لا يكون كذا أي عند المعتقد في الحال ليتميز عن الجهل المركب والتقليد فيصح حمل قوله ظن عليه فظهر ان الاستشهاد في القول المذكور ثابت فيما بعد مع في الموضعين أفاده العلامة عبد الرسول رحمه

الله (قوله فلا نقيض له أصلا) لأن التميز من التصورات لكونه مفرداً ولا نقيض لها (قوله فلا معنى لاحتماله نقيض نفسه) اذ الواقع لا يكون الا أحدهما فكيف يحتمل أحدهما الآخر (قوله بمثل ما مر) أي بأن يراد باحتمال التميز نقيض نفسه حصول ذلك النقيض بدله فان كان التميز الاثبات فيحتمل في الظن والجهل المركب والتقليد ان يحصل بدله النفي وان بالعكس فبالعكس

(قوله وورود كل منهما) أى من التميز الذى هو الاثبات مثلا ونقيضه الذى هو النفي أو بالعكس (قوله على متعلقه)أى متعلق التميز الذى هو الطرفان على هذا التقدير وحاصله ان يتصف الطرفان بكل من التميز ونقيضه على سبيل البدل وعلى هذا يراد بالنفي والاثبات معناهما اللغوى وعلى تقدير التكلف بمثل مامر يراد منهما ادراك ان النسبة واقعة أوليست بواقعة فمعنى الاحتمال على تقدير التكلف المذكور حصول كل بدل الآخر وعلى التقدير الثانى اتصاف المتعلق بكل منهما على البدل واليه أشار بقوله فحينئذ أى حين ان يراد ورود كل منهما بدل الآخر على متعلقه (قوله أعني الشيء) أى الشيء كذا والحاصل ان الشيء كذا أى الطرفان حين اعتقاداته (١٥٤) كذا محتمل أى متصف بعدم كونه كذا احتمالا مرجوحاً فى الظن فالشيء

ورود كل منهما بدل الآخر على متعلقه فحينئذ يرجع الى احتمال المتعلق لهما مع مخالفته لما اشتهر من ان اعتقاد الشيء كذا مع العلم بانه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال انه لا يكون كذا ظن فانه صريح في ان المتعلق أعني الشيء محتمل (قوله وصف به التميز مجازاً) وصفاً للمتعلق اسم فاعل بصفة المتعلق اسم مفعول (قوله ثم التميز الخ) يعنى انه اذا كان المراد بالنقيض نقيض التميز فالمراد بالتميز مابه التميز أي الامر الذى به تميز النفس للشيء لا المعنى المصدرى أعنى كون النفس مميزاً اذ ليس له نقيض يحتمله المتعلق لافي التصور ولا فى التصديق وهو ظاهر وذلك لان الامر فى التصور الصورة وفي التصديق النفى والاثبات مثلا اذا تعلق علمنا بماهية الانسان حصل عند النفس صورة مطابقة لها لا نقيض لها أصلا بها تميزها عما عداها واذا تعلق علمنا بأن العالم حادث حصل عندها اثبات أحد الطرفين للآخر بحيث تميزها عما عداها لكنه قد يكون مطابقاً جازماً مأخوذاً من بديهة أوحس أو دليل فلا يحتمل النقيض أعني النفى وقد لا يكون فيحتمله فخلاصة تعريف العلم بأنه أمر قائم بالنفس يوجب لها أمراً به تميز الشيء عما عداه بحيث لايحتمل ذلك الشي نقيض ذلك الامر ويرد عليه أمور الاول انه يلزم أن لا يكون العلم نفس الصورة والنفي والاثبات بل ما يوجبها مثلا لا يكون العلم بالانسان صورة الحاصلة عندها بل ما يوجب تلك الصورة ضرورة والثانى انه يلزم أن لا يكون التصور والتصديق قسمي العلم لان التصور على ماقالوا هو الصورة الحاصلة والتصديق هو النفى والاثبات والثالث أن القول بالصورة فرع الوجود الذهني والمعرفون للعلم بهذا التعريف ينكرونه والرابع ان ارادة الصورة من التميز خلاف للظاهر والخامس ان النفى والاثبات ليسا بنقيضين لارتفاعهما عند الشك أقول ويمكن الجواب عن الاول بان المعرفين للعلم بهذا التعريف يلتزمون بان العلم ليس نفس الصورة والنفى والاثبات فانهم يقولون انه صفة حقيقية ذات اضافة يخلقها الله تعالى بعد استعمال العقل أوالحواس أو الخبر الصادق تستتبع انكشاف الاشياء اذا تعلقت بها كما ان القدرة والسمع والبصر كذلك ولذا كتب المحشي في هذا المقام والعلم ليس نفس الصورة بل صفة توجبها وما هو المشهور من العلم هو الصورة الحاصلة في النفس فهو مذهب الفلاسفة القائلين بانطباع الاشياء في النفس وهم ينفونه وعن الثانى بأنه ان أراد بقوله انه يلزم أن لا يكون

المحتمل هو المتعلق الذى هو الطرفان لا التميز فجعل المحتمل للنقيض التميز يخالف هذا القول المشهور (قوله والمعرفون للعلم بهذا) قيل قد تقرر عندهم أن التعريف الذى ذكره الشارح أولا للشيخ أبى منصور الماتريدي رئيس الماتريدية والمصنف منهم وهذا التعريف الذى ذكره ثانيا للشيخ أبي الحسن الاشعرى رئيس الاشاعرة والشارح منهم (قوله فهو مذهب الفلاسفة الخ) قال في شرح المواقف ماحاصله ان الحكماء أثبتوا الوجود الذهني بأنا نتصور مالا وجود له في الخارج أصلا كالممتنع مطلقا واجتماع النقيضين والضدين والعدم القابل للوجود الخارجى المطلق ونحكم على مالا وجود له التصور في الخارج أصلا ثبوتية صادقة فى نفس الأمر ككونها محكوما عليها بالامكان العام وككونها ملزومة ولازمة لبعض الاشياء وككون الممتنع أخص من المعدوم الى غير ذلك من الاحكام الايجابية الصادقة فى نفس الامر سواء كانت على تلك المفهومات أنفسها أو ماصدقت هي عليه من الافراد الغير الموجودة أصلا . والحكم على تلك الامور المتصورة بتلك الاحكام الثبوتية يستدعي ثبوت تلك الامور المتصورة اذ ثبوت شيء لشيء في نفس الامر فرع ثبوت المثبت له في نفسه واذ ثبت انه ليس ثبوت تلك الامور المتصورة لنا في الخارج أصلا فثبوتها في الذهن وهو المطلوب

(قوله يشارك الوجود الخارجي) فان كان الموجود الخارجي جوهراً كان للموجود الذهني أيضا جوهراً أو عرضا فعرض والشبح والمثال ليس الا أمراً متخيلا متوهما كالصورة المتوهمة في المرآة فبينهما بون بعيد (قوله واما كون متعلقهما الخ) أى النفي والاثبات وحينئذ يكون المراد منهما الايقاع والانتزاع اللذين هما عين التصديق بأن النسبة واقعة أو ليست بواقعة وحينئذ لا يكون متعلقهما الطرفين بل اما النسبة الخبرية ان لم يثبت النسبة التقييدية أو وقوعها ولاوقوعها ان أثبتت وهذا على مذهب الحكماء من ان التصديق بسيط أوالمجموع المركب من الطرفين والنسبة أوالمجموع المركب منها ومن وقوع النسبة ولا وقوعها وهذا على مذهب الامام فاذا فسر متعلق التميز بالطرفين لا يظهر تعلق الاثبات والنفي بمعنى الايقاع والانتزاع بهما ولك أن تقول انهما بهذا المعنى متعلقان بالطرفين ولو بالواسطة لان المتعلق بالمتعلق بالشيء متعلق بذلك الشيء ولكن يرد عليه ان النفي والاثبات بهذا المعنى ليسا بنقيضين لان احدهما ليس نفيا للآخر بل كل منهما ادراك لشيء وانما التناقض بين الشيئين اللذين تعلقا بهما أعني ان النسبة واقعة وانها ليست بواقعة ويدفع بأن وصفهما بالتناقض مسامحة باعتبار مايتعلقان به أفاده المحقق عبد الرسول (قوله ويسمى ذلك الادراك الخ) في شرح الهداية قالوا المدرك اما جزئي مادي أولا والاول اما أن يكون محسوساً باحدى الحواس الظاهرة أو غير محسوس بها والمحسوس اما أن يكون ادراكه موقوفا على حضور المادة فادراكه الاحساس أولا فادراكه التخيل وادراك غير المحسوس هو التوهم واما غير الجزئي المادي فاما أن لا يكون جزئيا بل كلياً أو يكون جزئياً غير مادي وأيا ما كان فادراكه التعقل انتهى وعلى هذا ينبغي أن يترك المولى المحشي قوله تخيلا ويقتصر على التسمية بالتوهم لكن ذكر الشارح في شرح التلخيص انهم يقولون للوهم قوة تخدمه وهي التي لها قوة التركيب والتفصيل بين الصور والمعاني الجزئية وتسمى عند استعمال العقل اياها مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة اه وقال أيضا انهم يسمون حكم الوهم تخييلا ذكر أبو علي في الشفاء ان القوة المسماة بالوهم هي الرئيسة الحاكمة

التصور والتصديق قسمي العلم أن لا يكون العلم منقسماً اليهما بالذات فسلم اذ لاضرر في ذلك وان أراد انه يلزم أن لا يكون منقسما اليهما أصلا فهو ممنوع فان العلم باعتبار ايجابه النفي والاثبات تصديق وباعتبار عدم ايجابه لشيء منهما تصور أشار المحشي الى ذلك بقوله والعلم بهذا المعنى ينقسم الخ وأما التصور والتصديق ليس الا نفس الصورة والنفي والاثبات فقد عرفت انه مخترع الفلاسفة وعن الثالث بأن المراد بالصورة الشبه والمثال الشبيه بالمتخيل في المرآة وأين هذا من الوجود الذهني فان مرادهم بالوجود الذهني أمر يشارك الوجود الخارجي في تمام الماهية وعائله وعن الرابع بأنه مبني على المساهلة والاعتماد على فهم السامع للقطع بأن المحتمل للنقيض هو التمييز بمعنى الصورة والنفي والاثبات دون المعنى المصدري وعن الخامس بأن المراد بالنفي والاثبات المعنى اللغوي وهو اثبات احد الطرفين للآخر وعدم اثبات احدهما للآخر ولذا جعلوا متعلقهما الطرفين لا ادراك أن النسبة واقعة أوليست بواقعة على ماهو مصطلح الفلاسفة تأمل في هذا المقام فانه من مطارح الاذكياء (قوله ومتعلقه الطرفان) هكذا وقع في عبارة السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر الاصول والظاهر أن المراد به المعنى اللغوي وهو انما يتعلق بالطرفين أعني المثبت والمثبت له وأما كون متعلقهما النسبة أو الوقوع أواللاوقوع أو المجموع فمن مصطلحات أهل المنطق وتدقيقاتهم والمشايخ يتحاشون عن ذلك (قوله والعلم بهذا المعنى ينقسم الخ) جواب سؤال وهو أن العلم على هذا التقدير لا يكون منقسما الى التصور والتصديق وقد سبق تحريرهما (قوله فان المعاني ما ليست الخ) دليل لقوله بناء على عدم الخ يعني أن شمول التعريف لادراك الحواس مبني على أنه لم يقيد بالمعاني بخلاف مالو قيد ويقال بأنه صفة توجب تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقيض فانه لا يشمله لان المعاني ههنا مايقابل الاعيان واعلم أن التقييد بالمعاني وعدمه مبني على أن ادراك الحواس هل هو قسم من العلم أم لا فمن قال أنه قسم منه كالشيخ الاشعري ومتابعيه ترك قيد المعاني فيدخل فيه الاحساس ومن لم يقل أنه علم بل هو ادراك مخالف بالماهية للعلم يحصل بالحواس ذكر قيد المعاني وأراد بها ما يقابل الامور المحسوسة بالحس الظاهر ثم أن منهم من نفى الحواس الباطنة وقال أن النفس مدركة للجزئيات المعنوية فلم يقيد المعاني بالكلية ومنهم من أثبتها فقيدها بها اخراجا لادراك الحواس الباطنة فانه ادراك للمعاني الجزئية ويسمى ذلك الادراك تخيلا وتوهما (قوله لكن يرد عليهم الخ) يعني يرد على من

في الحيوان حكماً غير عقلي ولكن حكماً تخيلياً اه فعليه يمكن أن يقال ان تسمية ذلك الادراك تخيلا باعتبار استعمال القوة المتخيلة في تركيب متعلقه وتسميته بالتوهم باعتبار ان الوهم واسطة في ادراك العقل ذلك المعنى الجزئي ولما كان الاعتباران متغايرين كان كل من الاسمين باعتبارما * أفاده المحقق عبد الرسول رحمه الله (قوله لان كلاما انما هو الخ) لايخفى انه لافرق بين هذا وبين العلم بالجزئي قبل الرؤية بعوارض مشخصة فتسليم ان المدرك في الجزئي قبل الرؤية المعنى

زاد قيد المعاني أنهم صرحوا بان الجزئيات العينية المحسوسة بالحس الظاهر قد تدرك علما بأن تدرك بجميع العوارض اللاحقة لها بحيث يمتاز عن كل ما عداها بدون حضورها موادها عن الحس كما اذا علم زيداً قبل رؤيته بعوارض مشخصة له بحيث يمتاز عن جميع ما عداه وقد تدرك احساساً بأن تدرك مكيفة باللواحق والعوارض المادية مع حضور المواد عند الحس كادراك زيد عند رؤيته والمدرك على كلا التقديرين الجزئي المحسوس مع انه يلزم على هذا التعريف أن لا تدرك الجزئيات العينية علماً لانه لايوجب تميزاً بين المعاني بل بين الاعيان المحسوسة (قوله وغاية مايتكلف الخ) حاصل الجواب ان الامر المدرك بدون احضاره عند الحس معنى لاعين لان ادراكه بهذا الاعتبار على وجه كلي اذ هو بمشخصات كلية يجوز العقل اشتراكها بين كثيرين لعدم ملاحظة خصوصية المادة لكن انحصر في الخارج في فرد واحد فهو ادراك الامر كلى انحصر في فرد واحد فلايكون ادراكا للجزئي المحسوس بخلاف ادراكه باحضاره عند الحس فانه على وجه جزئي فهو ادراك العين المحسوس (قوله والامر في ادراكه الخ) يعني ان الامر على من زاد قيد المعاني في ادراك العين المحسوس بعد غيبوبته عن الحس الظاهر مشكل اذ ليس ادراكه احساساً لغيبوبته عن الحس ولا علماً لانه أدراك العين المحسوس على وجه جزئي ضرورة انه ادراك المشخصات ملحوظة معها خصوصية المحل كما في الاحساس مثلا الصورة الحاصلة من زيد عند النفس بعد غيبوبته عن البصر ادراك له وآلة لملاحظته بحيث يمتنع الاشتراك فيها ولا يمكن أن يقال انه تخيل أو توهم لان من أطلق قيد المعاني لايقول بالحواس الباطنة والا لانتقض تعريف العلم بهما قال المحشي المدقق المدرك أولا وبالذات بعد الغيبوبة عن الحواس أمر خيالي يصح تعلق العلم به وليس من الاعيان بل من المعاني لكن لمطابقته لامر خارجي وكونه وسيلة الى معرفته اشتبه الحال أقول فيه بحث اذ لا يخفى على ذوي بصيرة ان المدرك هو ما تعلق به العلم وأوجب تميزه عما عداه فالامر الخيالي انما يكون مدركا اذا أوجب صفة العلم تميزه بأن حصل صورته عند المدرك وفيما نحن فيه ليس كذلك لان كلامنا انما هو في صورة هي آلة لملاحظة العين الغائب عن الحواس لافي الصورة الملحوظة بالذات حتى يكون مدركا وكانه لم يفرق بين مابه الادراك والمدرك فأجاب بما أجاب (قوله أي لتميزها الذي هو الصورة الخ) يعني ان الكلام بتقدير المضاف فالتصور صفة توجب تميزاً وهو الصورة لمتعلقها الذي هو الماهية المتصورة بحيث لا تحتمل الماهية المتصورة نقيض تلك الصورة فلا يرد أن التصور غير التميز اذ هو صفة موجبة له على مامر والمعتبر في تعريف العلم عدم احتمال المتعلق

الكلي دون الجزئي المحسوس بعد الغيبة تحكم اذ كما ان الصورة للجزئي المحسوس الغائب مرآة لملاحظة الغائب فكذلك الصورة التي للمعين الجزئي قبل الرؤية وذلك القائل الذي نقل عنه المحشي المدقق سوى بينهما حيث قال فان قلت كيف يستقيم التقييد بالمعاني وقد يتعلق العلم بالاعيان الخارجية كما اذا علمنا ياضاً مخصوصاً في محل مخصوص قبل المشاهدة وكما اذا تخيلنا بعد غيبة المادة قلت هذه مغلطة نشأت من أخذ مابالذات مكان مابالعرض فان المدرك أولا وبالذات في الصورة الاولى مفهوم كلي وفي الصورة الثانية أمر خيالي وليس واحد منهما من الاعيان بل هما من قبيل المعاني لكن لمطابقتهما الامر الخارجي الخ اه والحق انه كما ان الصورة التي للعين الغائبة كانت حين المشاهدة آلة ومرآة لملاحظة العين المشاهدة وبعد الغيبة أيضاً كذلك فكذلك لنفيض الصورة التي للجزئي المحسوس قبل الرؤية لان الانسان يتخيل دائما من الاوصاف الكلية المنحصرة في فرد شيئاً معيناً متصفاً بتلك الاوصاف فتلك الاوصاف مرآة لملاحظته غاية الفرق بين هذا وبين الجزئي المحسوس بعد الغيبة ان ذا الصورة في الثاني محسوس وفي الاول متخيل وبعد الغيبة هو أيضا يصير متخيلا فالصورة في كليهما مرآة وآلة الملاحظة شيء آخر

(قوله فلا يصح بناء الخ) بل يجب بناء ذلك الادخال على انه لانقائض لتميزها فيصدق على التصور انه صفة توجب تميزاً لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التميز ولما قدر المضاف المذكور عاد الى هذا المعنى بعينه (قوله قال الشارح الخ) المقصود منه ان ادخال التصورات في تعريف العلم ليس مبناه منحصراً في تقدير المضاف الذي هو التميز بل لو قدر المضاف الذي هو متعلقها تدخل التصورات أيضا لكن تقدير هذا المضاف مبني على ان المراد من النقيض في تعريف العلم نقيض المتعلق لا نقيض التميز والحاصل ان نقيض أي شيء أريد من تعريف العلم فبتقدير ذلك الشيء

لنقيض التميز لا لنقيض الصفة فلا يصح بناء ادخال التصورات في تعريف العلم على انه لانقيض لها قال الشارح في شرح الشرح معنى قوله لانقيض للتصور أنه لانقيض لمتعلقه يعني الماهية المتصورة وهذا مبني على أن يكون المراد بالنقيض نقيض المتعلق وقد مر تحقيقه (قوله ومن ههنا الخ) أي ومن ورود الاعتراض ظاهراً لو أريد نقيض التميز قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة وقوله لايحتمل صفة للصفة لا للتميز وضمير لايحتمل راجع الى المتعلق فالمعنى صفة توجب تميزاً لا يحتمل متعلقها نقيض تلك الصفة فالتصور حينئذ نفس الصورة لاما يوجبها والتميز بالمعنى المصدري وهو الكشف والايضاح ولا شك أنه يصح البناء المذكور لان التصور صفة توجب كشف الماهية المتصورة بحيث لايحتمل تلك الماهية نقيض ذلك التصور اذ لا نقيض له على ما زعموا لكن لا يخفى انه خلاف الظاهر اذ الظاهر ان يكون لا يحتمل صفة للتميز ومخالف لتعريف العلم عند القائلين بانه من باب الاضافة حيث قالوا هو تميز لا يحتمل النقيض فانه لا يمكن ان يراد فيه نقيض الصفة (قوله وقد يجاب) أي قد يجاب عن اعتراض عدم صحة البناء المذكور بدون ان يكون الكلام على تقدير المضاف أو ان يكون المراد نقيض الصفة بان عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور فاذا لم يكن لنفس التصور نقيض لا يكون لتميزه الذي يوجبه نقيض (قوله لكنه لا يخفى الخ) يعني ادعاء ان عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور أمر لا دليل عليه الا ترى أن في التصديق نقيضاً للتميز ولا نقيض له وقد يقال أن عدم نقيض المفهوم المتصور وعدم نقيض التصور وعدم نقيض التميز أمور متلازمة لا يتصور الانفكاك بينها فعدم النقيض لواحد منها يستلزم عدم نقيض الآخر أقول ادعاء التلازم أيضاً لابد له من دليل ودعوى البداهة غير مسموعة (قوله ان قلت الخ) اعتراض آخر على قوله بناء وحاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات كما يصح باعتبارانها لا نقائض لها كذلك يصح باعتبارانها غير محتملة لنقائضها لان كل متصور لا يحتمل غير صورته الخاصة فعلى تقدير تسلم أن للتصورات نقيضاً يصح شمول تعريف العلم للتصورات لكونها غير محتملة لها فلا وجه لبناء شموله للتصورات على انها لا نقائض لها (قوله فلو سلم ان للتصور نقيضاً) أي لتميز التصور لما مر (قوله قلت الخ) وحاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات بناء على انها غير محتملة للنقائض انما يتم في التصورات بالكنه اذ كل متصور بالكنه لايحتمل غير صورته الخاصة لما انه لا يمكن تعدد حقيقة الشيء وأما في التصور بالوجه فلا اذ يمكن ان يكون لشيء واحد لوازم متعددة

هنا مضافا الى التصورات يوجد البناء لدخول التصورات (قوله لو أريد) أي من النقيض المذكور في تعريف العلم وفي بعض النسخ لولا أريد نقيض التميز أي اذا لم يرد بالنقيض المنفي عن التصور نقيض تميزه كما أشار اليه الخيالي بالتفسير بقوله أي تميزها فمآل النسختين واحد والاولى هي الاوفق لكلام المحشي السيالكوتي (قوله نفس الصورة لاما يوجبها) لا لأنه لا يصح ارادته اذ صحته غير خفية بل لئلا يخالف المشهور من ان التصور والتصديق نفس الصورة والنفي والاثبات لامايوجبها (قوله والتميز بالمعنى المصدري) لئلا يلزم ايجاب الشيء لنفسه لو أريد به الصورة والنفي والاثبات (قوله ادعاء التلازم لابد له من دليل)

تجويزهم في تعريف العلم النقيض للتميز وللمتعلق وهو المفهوم المتصور أو المصدق به وللصفة وهو التصور والتصديق يصلح دليلا على التلازم المذكور كما لايخفى (قوله فلاوجه لبناء شموله الخ)وجهه ان بناء شمول شيء على آخر يقتضي ترتبه عليه وجوداً وعدما فبناء شمول التعريف للتصورات على عدم النقيض يقتضي عدم الشمول على تقدير وجود النقيض وليس كذلك فلاوجه للبناء المذكور (قوله اذ يمكن أن يكون لشيء واحد الخ)أشار بهذا الى ان المتصور بشيء لا يمكن ان يتصور بنقيض ذلك الشيء لان مايتصور به الشيء يكون لازماله البتة ولا شبهة في انه لا تناقض بين لوازم شيء واحد بل الاحتمال انما هو لتصوره بما يصدق عليه نقيض ذلك الشيء مثلا الانسان

المتصور بالضاحك لايحتمل ان يتصور باللا ضاحك بل يحتمل ان يتصور بالـكاتب الذي يصدق عليـه اللاضاحك وهـذا هو مراد المحشي الخيالي بقوله فالانسان المتصور بأحدهما يحتمل ان يتصور بالآخر أي يحتمل ان يتصور بالآخر ولو على سبيل التوهم فان التصور بما يصدق عليه الآخر لاشبهة فيه فيتوهم تصوره بنفس الآخر فعلى هذا يكون احتمال النقيض فى التصورات مبنيا على التوهم لاعلى التحقيق وهو كاف في عـدم شمول التعريف لها فشموله لها ليس الا مبنيا على عدم وجود التناقض لها أفاده المولى عبد الرسول (قوله لأن القاعدة الخ) هذا دليل لعدم كون القول المذكور قاعدة حقيقة وأما وجه التسامح فهو ان التعريف يستلزم قضيتين كليتين احداهما من عكسه والاخرى من طرده ولا شبهة في ان كلا منهما من القواعـد فأطلق القاعدة على الملزوم تسامحا وبحتمل ان يكون الوجه مشابهة التعريف للقاعدة في اشتمال كل منهما على الحمل وان كان فى التعريف صوريا فقط (قوله لذاته) الضمير فيه راجع الى أحدهما من قوله تحقق أحدهما لانه متقدم رتبة لـكونه مضافا الى الفاعل قدم دفعاً لتوهم ان يتعلق بالتحقق فيفسد المعنى م الموافق لتعريف التناقض المشـهور في المنطق ان يذكر الواو في قوله انتفاء الآخر وحينئذ يكون ضمير لذاته راجعاً الى التدافع المفهوم من يتدافعان وأظن ان ترك الواو سهو من الناسخ * أفاده المولى عبد الرسول و قوله ان يذكر الواو فعليه يكون فاعل يقتضي الضمير المستتر فيه العائد الى التمانع والتحقق والانتفاء مفعوله ولا يكون فاعله التحقق ومفعوله الانتفاء كما على تقدير عدم الواو (قوله للتصور أي الصورة) فسره به ليطابق ماقدر فى تعريف العلم من ان النقيض للتميز وليس مقصوده الاحتراز عن الصفة الموجبـة له لانها أيضاً كذلك لـكن لو فسره بالمتصور لـكان أولى ليلائم السابق من قوله كالايجاب والسلب واللاحق على ما سيظهر (قوله متنافيتان صدقا) أي صدقا فقط وقوله ان لم يجعل متعلق بصـدقا فقط. وقوله السلب أى السلب الذى فى اللاانسان وقوله الى نـسبة الانسان الى شيء الظاهر الى ثبوت الانـسان لشيء لـكن المراد ظاهر والمستتر في اعتبر عائد الى الانسان (قوله أو بالاعتبارين المذكورين فى المفردين)وهما عدم جعل السلب راجعا الى سلب نسبة المفرد وجعله راجعا اليها لـكن أنت تعلم ان الاعتبار الثانى عين ارتفاع النسبة فـكيف يصح مقابلته بقوله بملاحظة وقوع النسبة وارتفاعها (قوله بالمعنى المتعارف) وهو التنافى في الصـدق والـكذب وقوله فقـد تحقق النقيض أي بالمعنى المتعارف وقوله أيضا أي كما فقد

فـكما يمكن احضاره بأحدهما يمكن أحضاره بالآخر بخـلاف بنائه على انها لا تناقض لها فانه شامل للتصور بالـكنه وبالوجه (قوله على ان الخ) علاوة على تقـدير تسليم ان كل متصور بالـكنه أو بالوجه لايحتمل غير صورته الحاصلة وحاصله ان بناء دخول التصورات على أنه لاتناقض لها انما هو بحسب الواقع على زعمهم وهو لا ينافى ان يكون لذلك الدخول مبنى آخر هو عدم الاحتمال للنقيض بحسب التقدير والفرض فيجوز ان يكون مبناه بحسب الواقع عدم النقيض وبحسب الفرض عـدم الاحتمال والفاضل الجلبي فى تحرير هـذا الـكلام ماقد بلغ فى نهاية البعد عن المرام وهو يزعم أنه نهاية تحقيق المقام (قوله لانه يبطل كثيراً من قواعد المنطق الخ) عد قولهم عكس النقيض حمل نقيض الخ من قواعد المنطق لايخلو عن تسامح لان القاعدة قضية كلية والتعريف ليس كذلك وأما قولهم نقيضا المتساويين متساويان فهو قاعدة بلا مرية لصدق التعريف عليه وعده فى شرح المطالع من القواعد (قوله والتحقيق الخ) هذا التحقيق مستفاد من كلام السيد الشريف قدس سره وحاصله ان فسر النقيضان بالامرين المتمانعين بالذات أي الامرين اللذين يتمانعان ويتدافعان بحيث يقتضي لذاته تحقق أحدهما في نفس الامر انتفاء الآخر فيه وبالعكس كالايجاب والسلب فانه اذا تحقق الايجاب بين الشيئين انتفي السلب وبالعكس لا يكون للتصور أي الصورة نقيض اذ لا يسـتلزم تحقق صورة انتفاء الاخرى فان صورتى الانسان واللاانسان كلتاهما حاصلتان لاتدافع بينهما الا اذا اعتبر نسبتهما الى شيء فانه حينئذ يحصل قضيتان متنافيتان صدقا فقط أن لم يجعل السلب راجعاً الى نـسبة الانسان الى شيء بل اعتـبر جزأ منه وان جعـل راجعا اليها كانتا متنافيتين صـدقا وكذبا وكذا الحال فى التصورات التقييدية والانشائية لاتدافع بينهما الا بملاحظة وقوع تلك النسبة وارتفاعها أو بالاعتبارين المذكورين فى المفردين فان قلت ان مفهوم نسبة الانسان الى زيد ومفهوم سلبها عنه كل منهما من قبيـل التصور وبينهما تناف صـدقا وكذبا فيكون كل منهما نقيضا للآخر بالمعنى المتعارف للنقيض

تحقق النقيض بالمعنى المتعارف للتصديقات أو كما تحقق للتصورات النقيض بمعنى المنافي (قوله الا انه اعتبر نسبة الانسان اليه ثانيا وحمل عليه) بالنون والياء التحتية في لفظ ثانيا وغيره المولى عبد الرسول الى لفظ ثابتا بالموحدة ثم المثناة وكتب أي اعتبر في زيدمنسوب اليه الانسان انه ثبت نسبة الانسان اليه قبل اذ هو حكاية لنسبة الانسان اليه بقولنا زيد انسان فلوحظت تلك النسبة التي هي رابطه في زيد انسان قصداً وحمل الدال على تلك النسبة وهومنسوب على زيد هذا وفي النسخ التيفي نظرنا بدل لفظ ثابتا بالباء والتاء كما نقلنا ثانيا بالنون والياء المنقوطة بنقطتين من تحت ولكونه غير جزيل المعني غيرته الى ما نقلته والمعنى على مافي النسخ وان كان غير جزيل انه اعتبر نسبة الانسان اليه مرة ثانية لكن قصداً غير المرة الاولى المعتبر رابطة في زيد انسان ثم حمل المنسوب الدال على النسبة المعتبره ثانيا قصداً على زيد اه (١٥٩) (قوله فعلم من هذا الخ)

فقد تحقق النقيض لتصورات أيضا والجواب ان كلا منهما ان لوحظ من حيث انه آلة ورابطة بين الطرفين فالتناقض بينهما عين التناقض في القضايا وان لوحظ من حيث انه مفهوم من المفهومات وحمل على زيد كقولك زيد منسوب اليه الانسان وليس ينسب اليه الانسان فهو راجع أيضا الي تناقض القضايا لان قولك زيد منسوب اليه الانسان معناه زيد انسان لا فرق بينهما الا انه اعتبر نسبة الانسان اليه ثانيا وحمل عليه وقس عليه السلب وان فسر النقيضان بالامرين المتنافيين أى الامرين اللذين يكون كل منهما ينافي الآخر لذاته سواء كان تمانع في التحقق أو الانتفاء كما في القضايا أو مجرد تباعد في المفهوم بانه اذا قيس أحدهما بالآخر كان ذلك أشد بعدا مما سواه كان للتصور نقيض كالانسان واللا انسان وذلك ظاهر (قوله ومن ههنا قيل الخ) أي من تفسير النقيضين بالمتنافيين قيل نقيض كل شيء رفعه ذكر السيد الشريف قدس سره في حاشية شرح المطالع ان المفهوم المفرد اذا اعتبر في نفسه لم يتصور له نقيض الابان يضم اليه معنى كلمة النفي فيحصل مفهوم آخر في غاية البعد عنه ويسمى رفع المفهوم في نفسه واذا اعتبر صدق المفهوم على شيء فنقيض ذلك المفهوم بهذا الاعتبار سلبه أى سلب صدقه ورفعه عما اعتبر صدقه عليه والاول نقيض بمعنى العدول والثاني بمعنى السلب انتهى كلامه فعلم من هذا ان النقيض في التصورات متحقق بقسميه أعنى رفعه في نفسه ورفعه عن شيء بالاعتبارين وأما في التصديقات فلا يتحقق فيها الا القسم الاول اذ لا يمكن اعتبار صدقها أو حملها على شيء وان معنى قوله نقيض كل شيء رفعه سواء كان رفعه في نفسه أو رفعه عن شيء انه ان اعتبر ذلك الشيء في نفسه كان نقيضه رفعه في نفسه وان اعتبر صدقه على شيء كان نقيضه رفعه عن ذلك الشيء قال المحشي المدقق فيه مناقشة من وجهين الاول انه لا يصدق على نقيض السلب الثاني ان قوله أورفعه عن شيء يقتضي أن يكون رفع الضاحك عن الانسان مثلا نقيض الضاحك مع انه ليس كذلك بل هو نقيض لاثباته انتهى كلامه و يمكن الجواب أما عن الاول فبانه يجوز أن يكون اطلاق

ويدل على هذا تدقيق المتأخرين وتقسيمهم القضية الموجبة الى ثلاثة أقسام محصلة ومعدولة وسالبة المحمول أو الموضوع أفاده الكنبوي (قوله بالاعتبارين) الاول بالاعتبار الاول المشاراليه بقوله بأن يضم اليه معنى كلمة النفي الخ والثاني بالاعتبار الثاني المشار اليه بقوله واذا اعتبر صدق المفهوم على شيء فنقيض ذلك المفهوم الخ (قوله الا القسم الاول) وهو الرفع في نفسه لكن ينبغي ان يعلم ان النقيض المتحقق في التصورات بالمعنى المتعارف أعني المتنافيين صدقا وكذبا هو القسم

الثاني أعني الرفع عن شيء لا القسم الاول أعني الرفع في نفسه كما أن النقيض لمتحقق في التصديقات مطلقا هو القسم الاول (قوله لا يصدق على نقيض السلب) كقولنا بعض الحيوان انسان الذي هو نقيض لقولنا لاشيء من الحيوان بانسان مع انه ليس رفعا بل ايجاب وانما رفعه ليس لاشيء من الحيوان بانسان (قوله ويمكن الجواب الخ) يمكن أن يكون الجواب جوابا باختيار الشق الثاني لكن لامطلقا بل بانضمام أمر اليه وهو كون الشيء الذي كانت الصورة صورة له مطابقا لنفس الامر وحاصله أن المراد مطابقة الصورة للشيء الذى كانت الصورة صورة له مع كون ذلك الشيء مطابقا لنفس الامر فلا يلزم ان لا يتصف الصورة التصديقية بعدم المطابقة اذ لايلزم من مطابقتها للشيء الذي كانت الصورة صورة له مطابقة ذلك الشيء لنفس الامر فيمكن ان لايطابق الصورة التصديقية لذلك الشيء المطابق لنفس الامر بالامكان لامكان ان لا يكون ذلك الشيء مطابقا لنفس الامر بخلاف الصورة التصورية ويمكن ان يكون جوابا باختيار شق ثالث وهو المطابقة لنفس الامر أي المراد ان الصورة

النقيض على الايجاب باعتبار أنه لازم مساو لنقيض السلب أعنى سلب السلب ويؤيده ما قالوا من أن نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية مع ان نقيضه رفع الايجاب الكلى وماصرحوا في بحث القضايا الموجهة من أن النقيض عندنا أعم من أن يكون رفعا لذلك الشيء أولازما مساويا له واذا كان النقيض حقيقة هو رفع ذلك الشيء فالاوجه أن يقال رفع كل شيء نقيضه على ماوقع فى عبارة السيد السند قدس سره فى حاشية شرح مختصر الاصول وأما عن الثاني فلما عرفت من أن المراد انه اذا اعتبر الشيء فى نفسه كان نقيضه رفعه فى نفسه واذا اعتبر من حيث صدقه على شيء كان نقيضه رفعه عن ذلك الشيء الا ان كلا من قسمي النقيض متحقق بالنظر الى اعتباره فى نفسه (قوله وقول المنطقيين محمول على المجاز) أى قول المنطقيين من اثبات التناقض للتصورات محمول على المجاز باعتبارانه لو اعتبرت النسبة بينهما حصل التدافع بينهما اما في الصدق والكذب أو فى الصدق فقط على ماعرفت ولذا عرفوا التناقض باختلاف القضيتين بالايجاب والسلب بحيث يقتضى لذاته صدق احداهما كذب الاخرى (قوله وأيضا يلزم الخ) عطف على قوله يبطل كثيرا الخ ووجه آخر لبيان ضعف قولهم انه لاتناقض للتصورات وحاصله انه اذا لم يكن للتصورات تناقض يدخل جميع التصورات فى تعريف العلم مع عدم صدق العلم عليه لان المطابقة معتبرة في العلم ولا مطابقة في بعض التصورات فلا يكون التعريف مانعا (قوله وأجيب الخ) هذا ما أفاده سيد المحققين فى مواضع من كتبه وحاصله ان الصور الانسانية المرتسمة الناشئة من ذلك الشبح علم تصوري للانسان وإله للاحظته ومطابق له بحيث لا يحتمل غير تلك الصورة فى الواقع فلا خطأ في الصورة لمطابقتها لمعلومها وانما الخطأ فى الحكم المقارن لهذا التصور وهو ان هذه الصورة صورة لذلك المرئي الذى هو الحجر وههنا سؤال مشهور وهو ان مدار المطابقة اما الشيء الذى ينشأ منه هذه الصورة أو الشيء الذى كانت تلك الصورة صورة له فان كان المدار الاول يلزم جريان المطابقة واللا مطابقة في الصورة التصورية من غير ملاحظة الحكم والالتفات اليه اذ لا شك ان الصورة المنتزعة من الانسان مثلا قد تكون مطابقة له وقد لاتكون بدون ملاحظة الحكم وان كان المدار الثاني يلزم أن لايتصف التصديق بعدم المطابقة أيضا اذ كل صورة تصديقية لاتكون الامطابقة لما هى صورة له فان الصورة التصديقية كقولنا العالم مستغن عن المؤثر مطابقة لما هى صورة له أعنى ثبوت الاستغناء عن المؤثر للعالم ويمكن الجواب بأن الصورة التصورية والتصديقية وان كانت مطابقة لمعلومها لكن معلوم كل صورة تصورية واقع فى نفس الامر ضرورة أنه لاتمانع بين المعلومات التصورية الا ترى ان كل متصور فهو ماهية من الماهيات فى نفسها مع قطع النظر عن فرض العقل اياها المتنع المفروض وجودها وأوصافها فيكون كل صورة تصورية مطابقة للواقع فلا يتصف بعدم المطابقة أصلا بخلاف معلوم الصورة التصديقية فانه قد يكون واقعا فى نفس الامر كما فى قولنا العالم حادث مثلا وقد لا يكون واقعا كما فى قولنا العالم قديم ضرورة تحقق المنافاة بالذات بين المعلومات التصديقية فالصورة التصديقية قد تكون مطابقة للواقع وقد لاتكون الاترى أنا اذا رأينا حجرا وحصل منه الصورة الحجرية وحكمنا بأن هذه الصورة لذلك المرئى كان كل من الصورة التصورية والتصديقية مطابقا لما فى نفس الامر ضرورة ان كلا المعلومين واقع فيه واذا رأينا حجرا وحصل منه الصورة الانسانية وحكمنا عليه بذلك الحكم فالصورة

العلمية مطابقة لنفس الأمر لا للشيء الذي ينشأ منه الصورة ولا للشيء الذي كانت الصورة صورة له وحاصله انه لا يلزم من مطابقة الصورة العلمية لمعلومها أعني الشيء الذي كانت الصورة صورة له مطابقتها لنفس الامر مع انه المراد من المطابقة وذلك كما فى الصورة التصديقية لامكان ان لا يكون معلومها فى نفس الامر فلا تكون فى تلك الصورة مطابقة لنفس الامر لعدم مايطابقها فيه بخلاف الصورة التصورية لوجود معلومها فى نفس الامر البتة

(قوله فان الحكم الخ) علة المقارنة وتوضيحه ان هذا الحكم الكلي بسبب غلبة افراده وتكررها وكثرة صدقها الفته النفس ورسخ فيها حتى لزمها لزوما عاديا عند كل تصور ان تحكم بجزئي منه اجمالا وبالتبع مثلا اذا رأي حجراً وحصل منه صورة إنسان في ذهنه يقول هذه الصورة ناشئة عن ذلك الشبح وكل صورة ناشئة عنه صورة له فالصورة الانسانية صورة الحجر ووجه الخطأ فيه بطلان الكبرى اذ كون للصورة الناشئة عن الشيء صورة له أغلبي لا كلي فهو كالاستقراء الناقص لا يفيد في الانتاج (قوله في الصورتين) اي سواء طابق الحكم الواقع أم لا (قوله وبما ذكرنا) أي من مقارنة الحكم الذي فيه الخطأ للتصور بسبب اندراجه تحت حكم كلي ناش عن ملكة النفس (قوله والا لزم التسلسل) وجهه ان التصور حينئذ يقارن التصديق وهو يقارن التصور اجماعا فكل تصور يقارن تصديقات غير متناهية وحاصل

قوله لأنه انما يلزم التسلسل لو كان الخ مع ايضاحه ان فعلية الحكم لا تستلزم التسلسل اذ الحكم ههنا منظور اليه اجمالا وبالتبع والحكم الموقوف على تصور الاطراف والنسبة هو الحكم المنظور اليه تفصيلا وبالذات والملحوظ مفصلا وبالذات فيما نحن فيه انما هو التصور فقط وعلم مما ذكرنا ان الحكم تابع لملكة النفس لا لازم للتصور ولذا لم يدع القائل لزوم الدور أيضا بل اقتصر على لزوم التسلسل هذا ثم انه يجوز ان يقال للحكم المذكور انه خطأ بفرض عدم كونه بالفعل لأن وصف كل موصوف موجود في ظرف اتصافه ان ذهنا فذهنا أو خارجا فخارجا أو قوة فقوة أو فعلا ففعلا فتنبه له أفاده المولى خالد

التصورية مطابقة لما في نفس الامر وهو الماهية الانسانية والصورة التصديقية غير مطابقة له لعدم معلوميته فيه وهو ثبوت تلك الصورة للحجر فالحاصل أن الصورة التصديقية تتصف بالمطابقة وعدم المطابقة لما في نفس الامر والصورة التصورية دائما متصفة بمطابقتها له تأمل فانه دقيق (قوله وانما الخطأ في الحكم) أي انما الخطأ في الحكم المقارن لذلك التصور فان الحكم بأن الصورة الناشئة من الشيء صورة له قد صار ملكة للنفس فاذا كانت تلك الصورة صورة لما نشأت منه في نفس الامر يكون حكمه مطابقاً لما في نفس الامر واذا لم يكن صورة له في نفس الامر لا يكون مطابقاً له وهذا معني تحقق المطابقة واللامطابقة في الحكم مع مطابقة الصورة لما هي صورة له في الصورتين وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان الحكم بأن هذه الصورة صورة لذلك المرئي فرع الحكم بالفعل ومن البين ان لا حكم فيه بالفعل بل لا يمكن الحكم والا لزم التسلسل لانه انما يلزم التسلسل لو كان الحكم الحاصل بواسطة تلك الملكة حكما صريحاً ملتفتا اليه بالذات يفصل فيه جميع ما اعتبر فيه من التصورات والرجوع الى الوجدان يكذب ذلك (قوله ويرد عليه أنه فرق الخ) حاصله ان كون تلك الصورة تصورا وادراكا للانسان موقوف على ان يكون العلم بالوجه عين العلم بالشيء من ذلك الوجه حتي يكون العلم بالشبح من وجه الانسان عين العلم بالانسان الذي هو وجهه لكن الفرق ثابت فان معني العلم بالوجه هو ان يحصل في الذهن صورة تكون آلة لملاحظة ذلك الوجه فالوجه معلوم والحاصل في الذهن صورته ومعنى العلم بالشيء من ذلك الوجه ان يكون ذلك الوجه آلة لملاحظته فالحاصل في الذهن نفس ذلك الوجه والمعلوم بواسطته ذلك الشيء فالعلم بالوجه في المثال المذكور أعني العلم بالانسان وان كان مطابقا لكن العلم بالشيء من ذلك الوجه ليس بمطابق والمقصود في المثال المذكور هو هذا اذ المتصور هو الشبح والصورة الانسانية آلة لملاحظته أجيب بأنه ان أراد بأن المتصور هو الشبح انه متصور من حيث الحجرية فهو باطل بالضرورة اذ الصورة المذكورة آلة لملاحظة فرد من افراد الانسان دون الحجر فكيف يكون الحجر متصورا به وان أراد انه متصور بذلك الوجه من حيث الانسانية فلا خطأ في تلك الصورة

(قوله انه متصور من حيث الحجرية) أي كان مرآة ملاحظته وصف الحجرية وليس المراد ان المتصور الشبح من حيث كونه حجراً بوصف الانسانية اذ هذا عين ملاحظة الشيء بالوجه وليس باطلا فضلا عن ضرورة بطلانه (قوله من حيث الانسانية) لا من حيث الحجرية وحاصله أن وصف الانسانية مرآة لملاحظة الانسان الذى هو حجر في الاعتقاد وليس المراد ان المتصور هو الشبح الحجر من حيث الانسانية حتى يقال انا بصدد الفرق بين العلم بالشيء من الوجه والعلم بالوجه وعلى تقدير هذه الارادة يعود الاول الى الثاني أى لا يكون بينهما فرق بل المراد ان المتصور المعلوم هو الانسان الذى هو حجر فى اعتقادنا بالوجه المذكور أعني الانسانية فقوله من حيث الانسانية بيان للمتصور لا لمرآة الملاحظة والا لزم اما استدراكه او استدراك قوله بذلك الوجه وعلى هذا يكون الشق

اذ هي مطابق لمتصوره وانما الخطأ في ان هذه الصورة آلة لملاحظة ذلك الشبح المرئي وان ذلك الشبح فرد من أفراد الانسان نقل عنه * توضيحه بانا اذا رأينا شبحا من بعيد وهو في الواقع حجر فحصل منه في أذهاننا صورة الانسان فاعتقدنا أنه انسان فرعا نتوجه الى ذلك الشبح بوصف الانسانية ونجعله عنوانا بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك بانه قابل للعلم والفهم مثلا فالمحكوم عليه في هذا الحكم الوارد على المأخوذ بهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوصف بلاشبهة وصورة الانسان آلة لملاحظة المحكوم عليه أعني الشبح ووجه لذلك الشبح والشبح معلوم لنا من حيث ذلك الوجه وقد تقرر الفرق بين العلم بالوجه وهو ههنا العلم بمفهوم الانسان الذى هو آلة لملاحظة الشبح وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وهو ههنا العلم بالشبح من حيث انه مفهوم الانسان ولاشك ان العلم بالشبح الذي هو الحجر في الوقع بوصف الانسانية غير مطابق وهكذا الحال في قولهم الماهية المجردة عن العوارض الذهنية والخارجية موجودة في الذهن واللامعلوم لايعقل واللاشيء كلى وأمثال ذلك انتهى كلامه وحاصله انه بعد حصول صورة الانسان من الشبح واعتقادنا انه انسان نحكم عليه بانه قابل للعلم مثلا والمحكوم عليه لابدأن يكون متصورا لان الحكم على الشيء فرع تصوره وليس معلوما الا بوصف الانسانية فثبت ان الحجر متصور بوصف الانسانية وهو علم غير مطابق لمعلومه ولا يمكن ان يقال ان المعلوم هو الحجر من حيث انه انسان لانه حينئذ يكون المعلوم هو الانسان فلا يكون فرق بين العلم بالشبح بالوجه الذى هو الانسان ههنا وبين العلم بالشيء بذلك الوجه وعلى هذا ظهر ان المعلوم هو الشبح من حيث انه حجر لامن حيث انه انسان واندفع الجواب المذكور فانه مبنى على عدم الفرق بين العلم بالشيء بالوجه وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وتحقيق الجواب انا اذا سلمنا انه بعد حصول صورة الانسان من الشبح واعتقادنا انه انسان لاجل اشتباه الحال على الحس بواسطة المشاكلة بين الانسان والحجر نجعل الوصف المذكور عنوانا ونحكم عليه لكن المعتبر في اتصاف افراد الموضوع بالوصف العنواني هو الاتصاف بالفعل بحسب الاعتقاد على ماهو التحقق والشبح المذكور وان كان حجرا بحسب نفس الامر لكنه انسان بحسب الاعتقاد فيجوز أن تكون الصورة الانسانية آلة لملاحظة الانسان الذى هو حجر في الواقع و يكون معني الحكم عليه ان الامر الذي اعتقد انه متصف بالانسانية موصوف بكونه قابل العلم والفهم فيكون التصور مطابقا لمتصوره الذى هو الانسان المفروض ومع ذلك يكون المحكوم عليه هو الحجر لانه حجر في نفس الامر والخطأ انما هو في الاعتقاد بان ذلك الحجر انسان الذي هو ناشيء من عدم امتياز الحس بين الامور المتشاكلة وقد يجاب بوجهين آخرين أحدهما سلمنا ان المحكوم عليه هو الحجر لكنه معلوم بالوجه المطابق ودعوى انه ليس معلوما لنا الا بوصف الانسانية في حيز المنع غايته ان ذلك الوجه غير مشعور به وذلك لايوجب انتفاءه في نفس الامر ولا يخفى انه نوع مكابرة وثانيهما ان المرئي من بعيد هو الهوية المشتركة بين الواجب والجوهر والعرض على ما سيجيء في بحث الرؤية والصورة الانسانية ليست غير مطابق

الثاني من الترديد الذي ذكره هذا المجيب بعينه الجواب الذي سيذكره المولى المحشي بقوله وتحقيق الجواب الخ أفاده عبدالرسول (قوله في قولهم الماهية الخ) يعني اذا قصدنا ملاحظة ذات الماهية المجردة وحصلنا مفهومها وجعلناه آلة لملاحظتها فحصل منها صورة فاعتقدنا انها كذلك ثم حكمنا عليها بأنها موجودة فان العلم بالماهية بوصف المجردية عنهما علم غير مطابق اذ الماهية لا تخلو عن أحدهما وشبه هذا يقال في قوله واللامعلوم لا يعقل وفي قوله واللاشيء كلي (قوله وهو علم غير مطابق) أي فلا يصح الجواب بان التصور مطابق وانما الخطأ في الحكم كما نقل الخيالي عنهم بقوله وأجيب عن هذا النظر (قوله نوع مكابرة) لان ظهور حصر معلوميته في وصف الانسانية قد بلغ مبلغاً لو أنكر لكان انكاراً للبديهي وزاد لفظ نوع لان ذلك الاحتمال الذي أبداه ذلك المجيب قائم وإن كان بعيداً

(قوله مع عـدم تمامه فى نفسه)وذلك لان ما يأتي فى بحث الرؤية هو أن علة صحة الرؤية وإمكانها أمر مشـترك بين الامور الثلاثة وهوالوجود لا أن المرئي نفسه هوالهوية المشتركة بينها ولا يلزم من كون علة إمكان الرؤية مشتركة بينها كون المرئي نفسه هو الامر المشترك بينها على مالا يخفى (قوله غيرمفيد) لانه لايلزم من عدم مباينة الوجة الاخص للوجه الاعم مطابقة وصف الانسانية للهوية المشتركة والالزم مطابقة وصف الانسانية لـكل ما يندرج في الهوية المشتركة أعني الواجب مثلا ولاشبهة فى بطلانه ولو قيل ان المراد مطابقة الوجه الاخص للوجه الاعم من حيث عمومه فهو أيضاً باطل لان الاخص مطابق للاعم

لها لان الوجه الاخص لا يباين الاعم ولا يخفى انه مع عدم تمامه في نفسه غير مفيد لان عدم المطابقة متحققة (قوله أي ذاته كاف الخ) فسر قوله لذاته بهذا اشارة الى أن ليس المراد بأن علمه لذاته انه يترتب على ذاته الانكشاف والتميز من غـير توسط صفة زائدة على ذاته كما ذهب اليـه المعتزلة والفلاسفة ثم قيد الكفاية بقوله بلا حاجة الى شئ يفضى الى العلم وتعلقه المستفاد من قول الشارح لا بسبب من الاسباب اشارة الى ان معنى الكفاية انه لا يحتاج في العـلم وتعلقه الى سبب مفض لا انه لايحتاج الى شيء أصـلا وبهذا اندفع المناقشة التي أوردها بعض الفضلاء من ان كفاية الذات في تعلق العلم محل خدشـة اذ التعلق نسبة تتوقف على المنتسبين وهما العالم والمعلوم ههنا لان توقفه على المعلوم انمـا هو لـكونه متعلقا له لا انه سبب مفض اليه فيصح ان ذاته كاف في تعلقه بمعنى عـدم الاحتياج الى سبب مفض وان كان يحتاج الى متعلق (قوله اختيار للشق الاخير) وهو ان المراد بالسبب السبب المفضي في الجملة (قوله أى فيما لا يفتقر اليه) أما قال ذلك لان لهم أيضا تدقيقات لـكن ذلك فيما يفتقر اليه وهو المسائل الشرعيـة التى تبنى عليها السعادة الدنيوية والاخروية (قوله يعنى ان الخ) رد لمولى زاده حيث قال انه جعل الحواس المجردة عن العقل كحواس البهائم سببا للعلم (قوله فانها مبنية على ان النفس الخ) اتفق المحققون على ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع الى السكين واختلفوا في ان صور الجزئيات المادية ترتسم فيها أو في آلاتها فذهب جماعة الى أن النفس ترتسم فيهـا صور الكليات ولا ترتسم فيهـا صور الجزئيات المادية وانمـا ارتسامها في آلاتها بناء على انها بسيطة مجردة وتكيفها بالصورة الجزئية ينافي بساطتها فادراك النفس للجزئيات ارتسامها في آلاتها وليس هناك ارتسامان ارتسام بالذات في الآلات وارتسام بالواسطة في النفس الناطقة على ما توهم وذهب جماعة الى أن جميع الصور الـكلية والجزئية انمـا ترتسم في النفس الناطقة لانها المدركة للاشياء الا ان ادراكها للجزئيات المادية بواسطة لا بذاتها وذلك لاينافي ارتسام الصور فيها غاية ما في الباب ان الحواس ظرف لذلك الارتسام مثلا مالم تفتح البصر لم يدرك الجزئي المبصر ولم ترتسم فيها صورته. واذا فتحت ارتسـمت وهذا هو الحق فمن ذهب الى الاول أثبت الحواس الباطنة ضرورة انه لا بد لارتسام الجزئيات المادية المحسوسة بعـد غيبوبتها وغير المحسوسة المنتزعة عنها من محال ومن ذهب الى الثاني نفاها (قوله وعلى ان الواحد الخ) اذ على تقدير ثبوت ان الواحد لا يصدر عنـه الا الواحد وان الجزئيات لا ترتسم في النفس يلزمه القول بالحواس الباطنة لان وجود الآثار المختلفة من اجتماع صور المحسوسات وحفظها وادراك معانى الجزئيات وحفظها وتفصيلها وتركيبها يقتضي أن يكون

والاعم مطابق لكل واحد من جزئيـاته والمطابق للمطابق للشيء مطـابق لذلك الشيء فيلزم مطابقة الاخص للاخص الآخر وهو باطل بداهة هذا وقد يمكن الجواب بأن مرادهم بالمطابقة التي اعتبروها في العلم مطابقة الصورة العلمية للشيء الذي تكون تلك الصورة صورة له في نفس الامر لا مطابقتها لمعلومها فان كان ذلك الشيء هو المعـلوم تكون الصورة مطابقة لمعلومها أيضاً والا فلا ولا تلزم مطابقتهـا لمعلومها مثلا في الفرض المذكور صورة الانسانية مطابقة للشيء الذي تلك الصورة صورته في نفس الامر أعني الانسان وان لم تكن مطابقـة للمعـلوم بتلك الصورة أعني الحجر فحينئذ تقول الخطأ في الحكم

المذكور المقارن لذلك التصور أعني أن هـذه الصورة لهذا المرئي وأما الخطأ بسبب عدم مطابقة الصورة لمعلومها الذي هو الحجر فلا يضر فيما نحن بصدده اذ المعتبر في مطابقة العلم مطابقته للشيء الذي كانت الصورة العلمية صورة له في الواقع وهو متحقق دائما لا مطابقته للمعلوم أو لشيء آخر فتأمل (قوله فادراك النفس للجزئيات ارتسامها في آلاتها) فيه مسامحة اذ ادراكها ليس نفس ارتسامها في الالات والمراد ان ادراك النفس اياها بسبب ارتسامها في آلاتها ولا يحتاج فى ادراكها الى ارتسامها فى نفسها فتلك الآلات خوادم لها وللنفس تعلق خاص بها فاذا ارتسمت فى الآلات تدركها النفس بسبب ذلك التعلق الخاص (قوله من اجتماع الخ) بيان الآثار المختلفة

(قوله لكل منها مصدر) قال المحقق عبدالرسول أي موضع يرجع اليه بوقوعه فيه الصدر بفتحتين بمعنى الرجوع أي يكون لكل منها مصدر غير مصدر الآخر وهذا ما اقتضاه ثبوت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقوله غير النفس هو مقتضى ثبوت ان الجزئيات المادية لا ترتسم في النفس اه (قوله وهو) أي مصدر تلك الآثار بمعنى مصادرها التي هي غير النفس (قوله الحس المشترك الخ) نشر على ترتيب اللف (قوله واختاره الشارح في شرح المقاصد) قال فيه قد تقرر في علم التشريح انه نبتت من الدماغ أزواج سبعة من العصب فالزوج الاول مبدؤه من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي وهو أصغر مجوف يتيامن النابت منهما يساراً ويتياسر النابت منهما يميناً ثم يلتقيان على تقاطع صليبي ثم يبعد النابت يساراً الى الحدقة اليمنى والنابت يميناً الى الحدقة اليسرى اه فاندفع ما أورده الناظرون على السيالكوتي من انه لم ينظر الى شرح المقاصد فقال ما قال بل اختار الشارح فيه ما اختاره هنا لانهم لم يجدوا نسخاً صحيحة بل وجدوا النسخ هكذا ثم يبعد النابت يميناً الى الحدقة اليمنى والنابت يساراً الى الحدقة اليسرى والحق النسخة الاولى بقرينة السياق فتأمل (قوله اذ حاصلها) علة لكونها موجودة محققة (قوله والمميزات الخ) دفع لمنع عودها الى السكون (قوله لاحقيقة متنوعه) المراد منه انه ليست المميزات فصولا حقيقية لتكون الانواع أيضاً حقيقية فلا تعود الى السكون بل السكون نوع واحد له أربع اعتبارات تحصل بكل اعتبار قسم هو عينه بالذات ولذا دفع في المقاصد وغيره ان كونها أنواعا مجاز وان كونا واحداً يكون اجتماعا وافتراقا وحركة وسكونا كما في التهذيب أفاده مولانا خالد قدس سره (قوله على أحد هذين المذهبين) فقول المحشي الخيالي بالاتفاق ان أراد به انها اذا كانت موجودة في الخارج بالاتفاق كانت محسوسة بالاتفاق فغير صحيح الا ان يراد اتفاق طائفة من

لكل منها مصدر غير النفس وهو الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة وأما على تقدير بطلانها فيجوز أن تكون النفس الناطقة مبدأ لتلك الآثار المختلفة فلا حاجة الى اثباتها (قوله فيه اشارة) أي في قوله يتلاقيان ثم يفترقان فان التلاقي والافتراق يشعران بعدم التقاطع وان كان التلاقي متحققا في صورة التقاطع أيضا اذ المناسب حينئذ أن يقول يتقاطعان فيتأديان الى العينين بدون ذكر الافتراق كما لا يخفى * اعلم انه بين في علم التشريح انه قد نبتت من جانبي مقدم الدماغ من تحت محل الشم عصبتان مجوفتان متفاوتتان حتى اتصلتا وصار تجويفهما واحدا ثم تباعدتا الى أن اتصلتا بالعينين وذلك التجويف الذي في الملتقى أودع فيه القوة الباصرة وتسمى مجمع النورين واختلفوا في ان اتصالهما بطريق التقاطع بدون الانطباق بان يتصل العصب الايسر بالعين اليمنى والايمن باليسرى فيحدث صورة الصليب وهو ان يتقاطع خطان ويذهب كل منهما الى جانب الآخر أو بطريق التلاقي والانطباق كهيئة الدالين اللذين محدب كل منهما متصل بمحدب الآخر فيتصل الايمن بالعين اليمنى والايسر باليسرى والاكثرون ذهبوا الى الاول واختاره الشارح في شرح المقاصد (قوله لا يقال الحركة الخ) حاصله ان الحركة من الاعراض النسبية فانها هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبته الى المكان والمتكلمون أنكروا الاعراض النسبية وقالوا انها أمور اعتبارية ليس لها تحقق في الخارج أصلا فكيف تدرك بالحس اذ الادراك الحسي فرع الوجود الخارجي * قال الفاضل المحشي وفيه بحث لان الاجتماع والافتراق والاتصال كلها من الاعراض النسبية مع انهم قد عدوها من المبصرات فكون الشيء من الاعراض النسبية لا ينافي كونه من المبصرات ولا يخفى انه لا يدفع الاعتراض (قوله لانا نقول الخ) يعني أن المتكلمين وان أنكروا وجود الاعراض النسبية لكنهم اعترفوا بوجود الحركة اذ قد اتفقوا على ان وجود الاين منها وسموه بالكون وقسموه بالحركة والسكون والاجتماع والافتراق وقالوا وجوده ضروري بشهادة الحس وكذا أنواعه الاربعة اذ حاصلها عائد الى الكون والمميزات أمور اعتبارية لا حقيقية متنوعة نحو كونه مسبوقا بكون آخر أو غير مسبوق ونحو امكان تخلل ثالث بينهما أو عدمه كما في الافتراق والاجتماع كذا في المواقف (قوله ولزوم النسبة الخ) يعني ان لزوم النسبة والاضافة الى المكانين والآنين لها لا ينافي أن تكون الحركة المتصفة بها محسوسا لجواز اتصاف الامور المحسوسة بالامور العدمية كاتصاف ذات الاعمى بالعمى اعلم انه قد اختلف في الاكوان فقال بعضهم انها محسوسة ومن أنكر الاكوان فقد كابر حسه ومقتضى عقله وقال بعضهم انها غير محسوسة فانا لا نشاهد الا المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين وأما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا فجعل الحركات من قبيل المبصرات انما يصح على أحد المذهبين (قوله وما يقال الخ) قائله مولانا صلاح الدين الرومي

القائلين بوجودها في الخارج وان أراد أنها اذا كانت موجودة بالاتفاق كانت محسوسة عند طائفة من المتفقين فتم المقال لكن يظهر من هذا ان الوجود في الخارج لايلزم المحسوسية وهو ظاهر في حد ذاته أيضاً فتوجيه كون الحركة محسوسة بوجودها في الخارج لا يكون موجهاً فتدبر(قوله وصوله الى الملمس)أي الى موضع اللمس من البدن(قوله فعلى هذا قوله لا يدرك الحركة) يعني ظهر من التقرير المذكور ان اللامس ليس مدركا بل هو سبب الادراك الذي هو للعقل فضمير لا يدرك لا يصح ان يكون راجعاً الى اللمس بمعنى كونه مدركا فتعين حينئذ أحد الاحتمالات الثلاثة التي ذكرها المولى المحشي (قوله على حذف المضاف) أي الى ضمير لا يدركه المنصوب المتصل اذ هو عائد الى الجسم ولا يجوز نفي أدراك الحس له فانه خلاف البديهة مع ان الفرض نفي ادراكه للحركة التي هي الكون المخصوص لا للجسم والاولى رجوع الضمير الى الكون فلا حاجة الى حذف المضاف(قوله اذ يصدق عليه الخ) اعلم ان صدر الشريعة في تعديل العلوم على ان للمركب التقييدى خارجا والصدق والكذب من خواص النسبة والشريف وكذا الجمهور ذهبوا الى أن الصدق والكذب من خواص الخبر ولا خارج له حتى يتصور التطابق وعدمه واحتمال الصدق والكذب في المركب التقييدي من حيث تضمنها مركبا خبريا آخر لا من حيث هي هي فاعرف وأما الشارح فصرح في المطول بان احتمال الصدق والكذب لايجري في المركب الوصفي قال وهو المشهور بين القوم فما قاله المحشي حمل لكلام الشارح على مالا يقول به لم قال بعضهم بجريانه فيه ورده الشارح فاشار الخيالي الى ذلك بقوله أي

الرومي أي ما يقال في توجيه قوله والحركات ليندفع الاعتراض المذكور من أن معنى كون الحركة مبصرة انه يحصل بعد مشاهدة الجسم في مكانين ادراك الحركة لا أن نفسها مشاهدة فليس بشيء لان ادراك الشيء كالحركة مثلا بواسطة لحساس الآخر كالجسم لا يسمى احساسا ولا يسمى ذلك الشيء المدرك محسوساً والا لزم أن يعد العمي من المبصرات لانه يحصل بعد مشاهدة الاعمى أو ادراك عماه مع انه نفي صرف فضلا عن أن يكون محسوساً والضمير في قوله وهو الحركة إما راجع الى مجموع الكونين او الى الكون المذكور في ضمن الكونين وأما قوله واللمس لا يدرك الجسم الخ فمن تتمة ما يقال ودفع الاعتراض ورد عليه وهو أن يقال يلزم مما ذكرتم من معنى كون الحركة مبصرة أن تكون الحركة ملموسة أيضا لانه يحصل بعد ملامسة الجسم ادراك الحركة فان من لمس شيئاً متحركا مغمضا عينيه أدرك حركته ولذا ذهب الجبائي الى أن الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر واللمس * وحاصل الدفع ان اللمس لا يدرك الجسم في مكان ولا يقدر على بيان كيفية تمكنه بل يدرك وصوله الى الملمس فاذا تجدد الوصول اشتبه الحال تجدد الحركة التي هي السكون في المكانين بخلاف البصر فانه يدرك الجسم في المكان ويقدر على بيان كيفية تمكنه فيحصل منه ادراك الكونين ولا يخفى انه ليس بشيء لان ادراك الحركة بعد ملامسة الجسم المتحرك أمر ظاهر سواء قلنا بادراك اللامس للجسم في مكان أولا فعلى هذا قوله فلا يدرك الحركة على صيغة المجهول أي لايحصل ادراك الحركة بسببه أو على صيغة المعلوم والضمير للامس أي لا يكون سبباً لادراكه أو للعقل وفي بعض النسخ والحس لا يدركه في مكان الخ فحينئذ يكون بيانا لقوله أدرك العقل منه الحركة يعني أنا قلنا أدرك العقل منه الكونين وهو الحركة اذ الحس لا يدرك كون الجسم في مكان فلا يدرك الحس الحركة التي هي الكون المخصوص فعلى هذا قوله لا يدركه في مكان على حذف المضاف أي لا يدرك كون الجسم في مكان والضمير في قوله ومثله راجع الى الشيء يعني الشيء المدرك بواسطة احساس الآخر لا يعد محسوساً كما لا يعد ادراكه احساساً (قوله اشارة الى أن تقديم قوله الخ) كما بين في علم المعاني من أن تقديم ما حقه التأخير يفيد الاختصاص قال المحشي المدقق المستفاد من التقديم المذكور هو انه يدرك ما وضع كل حاسة له بها لا بغيرها لا ماذكر من انه لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى على ما لا يخفى والفرق ظاهر لكنهما متلازمان (قوله أي مركب تام الخ) يعني ليس المراد من الكلام ما هو المستعمل في الانام والمتبادر عند الخواص والعوام أعني ما يتكلم به بل المراد ما هو مصطلح النحاة أعني ما تضمن كلمتين بالاسناد والا لزم أن يكون المركب التقييدي خبرا اذ يصدق عليه انه كلام لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة أو لا تطابقه فان قولنا زيد الفاضل كلام لنسبته خارج وهو اتصاف زيد بالفاضلية في نفس الامر أو عدمه قد تطابقه تلك النسبة وقد لا تطابقه وكأن الفاضل الجلبي ظن ان ليس للكلام معنى يشمل المركب الوصفي وغيره فلا معنى الانتقاض

فلا معنى لوجودها في الخارج أى في الاعيان ويرد عليه النسب التي أطرافها أمور ذهنية كقولنا الكلى المنطقي لا يوجد الا في الذهن وقد تؤل خارجية النسبة بمعنى كون منتسبيها موجودين في الخارج فيكون تسمية النسبة خارجية من قبيل صفة جرت على غير من هوله أى خارج طرفيها ويرد عليه مثل ما ورد على الاول فالوجه ان يراد من الخارج الخارج عن مفهوم الكلام كما ذهب اليه بعض المحققين اذ الاصل هو الذى تطابقه صورة النسبة الذهنية وان كان من الامور الذهنية على ما مر تحقيقه عن حاشية المطالع في بحث كون بعض العلوم غاية لنفسه أفاده المولى خالد (قوله وان ما اتفقوا عليه الخ) يريد انه بسبب كون الخبر صادرا عن الجمع المذكور يجزم بمضمونه جزما مطابقا لنفس الامر فاعتبار حصول الجزم لا يكون له احتمال النقيض عند العالم في الحال وبواسطة الموجب لا يحتمله عنده في المآل ولاجل

ولعمري ان بعض الظن اثم قيل لاحاجة الى تفسير الكلام بالمركب التام لخروج المركب التقييدي بقوله لنسبته اذ المراد بها الايقاع والانتزاع وهذا مبني على ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية لكنه خلاف مرضي الشارح (قوله أي على وجه ذلك الشيء متلبس بذلك الوجه) أي في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر بيانه ان الكلام الذي دل على وقوع النسبة بين الشيئين اما بالثبوت بأن هذا ذاك أو بالنفي بأن هذا ليس ذاك فمع قطع النظر عما في الذهن من النسبة لابد وأن يكون بينهما نسبة ثبوتية أو سلبية لانه اما أن يكون هذا ذاك أولم يكن فالاخبار عن تلك النسبة على وجه تتصف به النسبة فى حد ذاته من الثبوت أو الانتفاء صدق والاخبار على خلاف ذلك كذب (قوله وهو الاوفق) اذ المخبر به في الحقيقة هو النسبة لا ذات الموضوع أو المحمول (قوله عبارة عن الاثبات) أى كونهما مثبتة أو منفية بمعنى المصدر المبني للمفعول اذ هو الذى يتصف به النسبة كما لا يخفى (قوله يعنى انه لايشترط فيه عدد الخ) واشتراط الخمس مذهب القاضي الباقلاني وهو يقول ينبغي أن يحصل التواتر بما فوق الاربعة لان التزكية واجبة في شهود الزنا لعدم حصول اليقين بشهادتهم ويوجد هو في الخمسة واعترض عليه بأن التزكية أيضاً واجبة في الخمسة فعلم انه ليس كما زعم (قوله أو اثنى عشر الخ) قال سيد المحققين بعدد النقباء المبعوثة من بنى اسرائيل على ما قال الله تعالى وبعثنا منهم اثنى عشر نقيباً بعثهم لتبليغ أحكام دين موسى عليه السلام ونشرها وتواترها فعلم ان التواتر يحصل بهذا العدد واشتراط العشرين بقوله تعالى وان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وهو بعيد جدو اشتراط أربعين بقوله تعالى يأيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين روى ان المؤمنين المتبعين كانوا أربعين والنبي عليه السلام مأمور بنشر الاحكام وتشهير الاسلام واشتراط سبعين بقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وفى أكثر نسخ التلويح أو خمسين بدل سبعين ويرد عليه ان هذا قول لم يقل به أحد (قوله بل ضابطه وقوع العلم بعده من غير شبهة) أى ضابط كون الخبر متواتراً هو أن يقع العلم بعده بحيث لا يحتمل النقيض أصلا وقال بعض الفضلاء أنت خبير بأن الاطلاع على ان الحاصل عقيبه مما لا يحتمل النقيض لاحالا ولا مالا أمر دونه خرط القتاد انتهى ولا يخفي عليك ان اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مستند الى الحس مخترع لا ثبوت له في نفس الامر مع تباين آرائهم وأخلاقهم وأوطانهم مستحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكماً قطعياً بانهم لم يتواطؤا على الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثابت فى نفس الامر غير محتمل للنقيض بمعنى سلب تجويز العقل وقوع شيء آخر بدله كما في العلوم العادية لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطئهم على الكذب وبالجملة انا نجد من أنفسنا علماً ضرورياً بوجود مكة وبغداد بحيث لا يحتمل النقيض أصلا وما ذلك الا بالاخبار والاشكال انما نشأ من أخذ عدم الاحتمال بمعني عدم الامكان العقلي تأمل كذا فى التلويح (قوله قيل عليه الخ) يعني ان للتواتر مدخلا في افادة العلم لان الخبر انما يفيده بسببه فيكون افادة العلم موقوفا على التواتر فاثبات التواتر بالعلم على ما ذكرتم من ان وقوع العلم دليل بلوغه حد التواتر يدل على ان التواتر موقوف على العلم وأنه دور * وحاصل الجواب ان نفس التواتر سبب

مطابقه لا يحتمله في نفس الامر فلا احتمال بوجه أصلا كذا ذكره قدس سره في حواشي شرح مختصر الاصول نفس في العلوم العادية (قوله وانه دور) ينتظم لبيانه قياس المساواة هكذا العلم بالخبر موقوف على التواتر والتواتر موقوف على العلم

نفس العلم والعلم بأن الحاصل عقيبه علم سبب للعلم بتواتر الخبر فالموقوف عليه العلم بالعلم والموقوف نفس العلم فلا دور يدل على ذلك انه جعل وقوع العلم دليلا على التواتر اذ الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر وفيه انه يلزم على هذا أن يكون العلم بتواتره موقوفا على ملاحظة العلم ثانياً والتصديق بأنه علم وليس كذلك فانه بمجرد حصول العلم يحكم العقل بتواتره ويمكن الجواب بأن العلم اذا كان حاصلا بطريق الاخطار والتوجه الى معلومه بالذات يكون العلم والعلم بالعلم معا حاصلين في الذهن ولا تكون حاجة الى اخطار العلم ثانياً ولذا ذهب الامام الى أن العلم والعلم بالعلم متحدان وفيما نحن فيه كذلك فان العلم بعد الخبر انما يحصل بعد التوجه اليه والقصد الى اخطاره بخلاف ما اذا لم يكن حاصلا بطريق الاخطار فانه لابد من ملاحظته حتى يحصل العلم بالعلم تأمل (قوله وهكذا حال كل معلول ظاهر الخ) فان نفس العلة تفيد نفس المعلول والعلم بالمعلول يفيد العلم بالعلة الخفية بمعنى انه اذا تحقق العلة تحقق المعلول واذا علم تحقق المعلول علم تحقق العلة وانما قيد العلة بالخفية لانه لو كان العلة ظاهرة يستفاد العلم بها بدون العلم بالمعلول كالنار المحسوس للدخان والاولى تركه لان العلم بالمعلول يوجب العلم بالعلة سواء كانت ظاهرة أو خفية واستفادته من وجه آخر لاينافيه (قوله فان قلت الخ) حاصل هذا السؤال منع قوله ان وقوع العلم من غير شبهة يدل على بلوغه حد التواتر وسند المنع ان للعلم أسبابا شتى من الحس والبديهة وكونه خبر الرسول أو غير ذلك والمعلول الاعم لايدل على العلة المعينة فيجوز أن يكون وقوع العلم بسبب آخر لابسبب التواتر فلا يكون دليلا عليه (قوله قلت عدم الدلالة الخ) وههنا انتفاء سائر العلل معلوم لان العلم بوجود مكة مثلا لا يحتمل علة غير التواتر كذا نقل عنه (قوله تأمل) وجه التأمل ان العلم بانتفاء سائر العلل في حيز المنع فانه يجوز أن تكون العلة الموجبة له متحققة من غير أن يكون وجوده وانتفاؤه معلوما لنا وعدم العلم لا يدل على عدم تحققه (قوله وقع في التلويح الخ) يعني ان الشارح قال في التلويح وأما خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام فتواتره ممنوع ههنا وأما خبر النصارى الخ فوجه كلامه بعضهم بأن الخبر ههنا بمعنى الاخبار واضافته الى النصارى اضافة المصدر الى المفعول فالمعنى وأما أخبار اليهود للنصارى الخ فلا تدافع لكنه أحتيج حينئذ في عطف قوله واليهود بتأبيد دين موسى عليه السلام الى تكلف وهو ان يقدر لفظ الخبر ويكون اضافته اليه اضافة المصدر الى الفاعل ويكون معطوفا على خبر النصارى اذ لايصح عطفه على النصارى لانه يقتضي أن يكون اليهود أيضاً مفعولا وليس كذلك وأما لم يجعل

بالخبر ينتج العلم بالخبر موقوف على العلم بالخبر (قوله نفس العلم) خلاصته ان الحد الاوسط غير مكرر لان العلم بالخبر موقوف على التواتر لكن التواتر لا يتوقف على العلم بالخبر بل العلم بالتواتر يتوقف لكن لا على العلم بالخبر بل على العلم بالعلم بالخبر ففيه دفع الدور بوجهين أحدهما ما ذكرناه من عدم تكرار الاوسط . وثانيهما انه لو سلم تكرره بان فرض ان نفس التواتر يتوقف لكن ليس توقفه على العلم بل على العلم بالعلم ولا محذور في توقف العلم بالشيء على العلم بالعلم بذلك الشيء أي ملاحظته والتوجه اليه وكان المولى المحشي أشار الى الوجه الاخير بقوله العلم بالعلم والا فالظاهر لبيان عدم تكرر الحد الاوسط أن يقول فالموقوف عليه الاول التواتر والموقوف عليه الاخير العلم بالتواتر (قوله تأمل) لعل وجه التأمل انه لو سلم أن ما نحن فيه من قبيل ما اذا كان حاصلا بطريق الاخطار والتوجه الى معلومه بالذات يكون العلم والعلم بالعلم حاصلين في الذهن معا لكن لا يدفع النظر لان غاية هذا الجواب حصول العلمين معا مع ان النظر حكم لعقل بتواتر الخبر بمجرد العلم فاذا لوحظ معنى المجرد لا يدفع هذا الجواب النظر المذكور فتدبر (قوله واستفادته الخ) هذا انما ينفع اذا كانت وجوه الاستفادة متساوية كأن يثبت حكم نظري بأدلة متعددة وأما اذا كان بعض الوجوه يفيد البداهة كالاحساس للنار فلا معنى للاستدلال عليه بالاثر الذي هو الدخان مثلا فالاولوية مبنية على اشتباه الوجوه بالوجوه فلا يلتبس عليك أفاده مولانا خالد (قوله لا يحتمل علة غير التواتر) أى من خبر الرسول والحواس الظاهرة والعقل الصرف بالبداهة أو النظر فلم يبق الا التواتر لانحصار أسباب العلم فيها وما يقال من أن عدم العلم بالسبب مثلا لا يقتضي عدمه مخصوص بغير صورة الانحصار نعم قد سبق من الشارح تلويحا ومن البقاعي وابن أبي شريف وغيرهما من المحشين تصريحاً بان حصر أسباب العلم فيما ذكر ليس عقليا فلم يثبت الانحصار حقيقة والى هذا أشار بقوله تأمل وهذا التحرير أولى من تحرير المولى عبد الحكيم كما لا يخفى

(قوله والمشار اليه في الكشاف هو الاول) أي اعتقاد القتل فقط لا الاشتراك في الاخبار أيضا وفيه ان الاشتراك في الاخبار يفهم من عبارة الكشاف لمن تأمل فيها ومراد المحشي الخيالي ان اعتقاد القتل مقارن ومصاحب لما أشير اليه في الكشاف مع

عبارة التلويح من اضافة المصدر الى المفعول لئلا يحتاج الى التمحل في هذه العبارة لانه مخالف للقصة على زعم الموجه (قوله لكن بعض النصارى الخ) يعني ذلك التوهم باطل ولا حاجة الى جعل الاضافة الى المفعول لان بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل فيكون في كلا الكتابين اضافة المصدر الى الفاعل ولا يكون عطف اليهود على النصارى محتاجا الى تمحل التقدير كما لا يخفى أقول فيه بحث لان اشتراك النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل لا يستلزم الاشتراك في الاخبار عنه لجواز أن يكون الاخبار مختصاً باليهود والمشار اليه في الكشاف هو الاول نعم اذا ثبت أن بعض النصارى مع اليهود في اخبار القتل يتم المقصود كما في الكشف الكبير حيث قال وكذلك اخبار النصارى بقتله لم يثبت بالتواتر فان خبر قتله منهم مستند الى أربعة منهم (قوله بل لم يبلغ عدد المخبرين الخ) أي بالاتفاق فان الذين دخلوا على عيسى عليه السلام وزعموا أنهم قتلوه كانوا سبعة أو ستة والغالب انه لا يوجد العلم باخبار السبعة فالمخبرون لم يبلغوا حد التواتر في الطبقة الاولى على ان اخبارهم انما كان عن شبهة كما أخبر الله تعالى عنه * وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم * فلا يتحقق التواتر أصلا وفيه ان اخبارهم لم تكن عن شبهة لهم باعتقادهم حتى ينافي وقوع العلم بل عن أمر محسوس لا شبهة لهم فيه على ما يدل عليه قوله تعالى حكاية عنهم انا قتلنا المسيح لمع مشاهدتهم ما كانت مطابقة لنفس الامر ولم يشترط في الخبر ان يكون على أمر ثابت في نفس الامر بل كونه في نفس الامر مستفاد منه تأمل (قوله وعرف اليهود الخ) قيل ان بختنصر اليهم قتل اليهود وكسر أصنامهم لانهم حرفوا التوراة وزادوا ونقصوها حتى لم يبق منها الا شرذمة فالمخبرون لم يبلغوا أحد التوراة في الطبقة الوسطى أيضا وكان بختنصر ملكا قبل البعثة قابضا لمشارق الارض ومغاربها سمى بذلك لانه وجد لقيطا عند صنم مسمى بذلك (قوله وبالجملة) أي مجمل كلام الشارح وخلاصة قوله فتواتره ممنوع ان تخلف وقوع العلم يدل على عدم تحققه لا انه فذلكة لقوله بل لم يبلغ عدد المخبرين الى آخره على ما توهم (قوله وفيه اشارة) أي في اثبات لفظ رب سواء كان للتقليل أو للتكثير اشارة الى أن مخالفة حالة الانفراد لحالة الاجتماع ليس كليا متحققاً في جميع المواد كما في كل جسم ممكن لكن هذا القدر كاف في الجواب من السؤال المذكور معارضة واستدلال على ان الخبر المتواتر لا يفيد العلم والجواب منع مقدمة دليله أعني قوله وضم الظن الى الظن لا يفيد اليقين وكذب كل واحد يوجب كذب المجموع وحاصله انا لا نسلم ذلك لانه موقوف على ان لا يكون مع الاجتماع ما يكون مع الانفراد وهو غير واقع في بعض المواد فيجوز ان يكون ما هنا أيضاً كذلك (قوله والتحقيق الخ) أي تحقيق الجواب وحاصله ان اجتماع الاسباب يقتضي قوة المسبب والخبر سبب للاعتقاد فاذا تعدد الخبر باعتبار تعدد المخبرين قوى الاعتقاد الى ان وصل الى العلم وفيه بحث لأنه ان أراد به اجتماع الاسباب التامة للشيء فهو محال لامتناع التوارد فيها وان أراد اجتماع الاسباب الناقصة فلا نسلم أنه يوجب قوة المسبب بل يوجب نفسه والجواب ان كل واحد من الاخبار المتعددة موجب للاعتقاد والاعتقاد المستفاد

ان الاعتقاد مع الاخبار فتم المقصود واندفع نظر المولى المحشي ثم ان اعتقاد النصارى قتل عيسى واخبارهم بقتله سيان في الفهم وعدمه من الكشاف والتفرقة بينهما في الفهم تحكم فلتراجع عبارته (قوله تأمل) نقل عنه ان قوله تعالى (وان الذين اختلفوا فيه لفي شك منه) يدل على انه كان لهم شبهة على ما قال القاضي أنهم بعد وقوع تلك الواقعة اختلفوا فقال بعضهم لو كان هذا عيسى عليه السلام فأين صاحبنا وان كان صاحبنا فأين عيسى عليه السلام وبعضهم الوجه وجه عيسى عليه السلام والبدن بدن صاحبنا اللهم الا ان يقال ان المخبرين بالقتل لم يكن لهم شبهة اه ووجه الضعف المشار اليه باللهم ان الله قد حكم على الذين اختلفوا فيه بالشك ومن جملة المختلفين فيه المخبرون عنه بالقتل (قوله لا انه فذلكة) الظاهر ان المعنى أي معنى قول المحشي الخيالي * وبالجملة

الخ ان حاصل الاعتراض الجاري على أي تقدير ان تخلف العلم الخ وحينئذ يكون قوله وبالجملة فذلكة لمجموع قول من الشارح والمحشي الخيالي لا لاحدهما فقط . هذا هو الحق الذي لا محيد عنه (قوله معارضة) أي مع بداهة افادة التواتر العلم المشار اليها بقول الشارح والثاني ان العلم الحاصل به ضروري اذ المعارضة كما تكون مع الدليل تكون مع البداهة أو التنبيه كما هو معروف

من خبر مخبر مغاير للاعتقاد المستفاد من خبر مخبر آخر لتفاوتهما رجحانا ويحصل بجميع تلك الاخبارات قوة لمطلق الاعتقاد بحيث لا يبقى احتمال النقيض فلا يلزم شيء مما ذكر (قوله وأما وهم الكذب الخ) جواب سؤال مقدر كانه قيل كيف يكون الخبر المتواتر سببا للعلم مع ايهام كل خبر للكذب بناء على افادته كليهما فلكل خبر طرفان يؤكدان بطرفى الخبر السابق فلا يحصل قوة المسبب المفضي الى العلم أصلا فأجاب بأنه لا مدخل للخبر في ايهام الكذب بل هو احتمال يحكم به العقل وأما الخبر فوجيه الصدق فان قولنا زيد قائم يدل على ثبوت القيام لزيد ضرورة انه موضوع له لكن لما جاز تخلف المدلولات الوضعية عن الالفاظ الدالة عليها لعدم العلاقة العقلية احتمل عند العقل ان لا يكون مدلوله متحققا فلا يكون صادقا ومن هذا يخرج الجواب عما مر من ان كذب كل واحد يوجب كذب المجموع تأمل (قوله لتبليغ الاحكام الخ) قال المحقق الدواني هذا لا يشمل لمن أوحي اليه فيما يحتاج اليه لكماله في نفسه من غير أن يكون مبعوثا الى غيره كما قيل في حق زيد بن عمر بن نفيل اللهم الا أن يتكلف اه وجه التكلف هو اعتبار المغايرة الاعتبارية على أنه بعد تسليم كونه نبيا لا نسلم انه غير مبعوث الى الخلق على ما نقل عنه انه قال أيها الناس هلموا الى فانه لم يبق على دين الخليل ابراهيم عليه السلام أحد غيري والمراد بالاحكام النسب الخبرية والحمل على الخطاب وهم لانه يخرج الاعتقاديات التي هي رأس الاحكام ورئيسها (قوله ولو بالنسبة الى قوم آخرين) دفع لما قيل من أنه يخرج عن التعريف أنبياء بني اسرائيل الذين بعثوا لتقرير دين موسى عليه السلام كيوشع عليه السلام وحاصل الدفع أنهم وان لم يكونوا مبلغين بالنسبة الى القوم الذين بلغ اليهم لكنهم مبلغون بالنسبة الى غيرهم وهذا خلاصة ما نقل عنه من أنه أورد على ظاهر التعريف النقض ببعض الانبياء كيوشع عليه السلام أمر بتقرير شرع من قبله فهو لم يبعث للتبليغ لانه حصل ممن قبله فاجاب بقوله ولو بالنسبة الى قوم آخرين انتهي وحاصله ان تبليغ الثاني ليس بالنسبة الى من بلغ الاول اليهم (قوله وهو بهذا المعنى يساوي الخ) هذا ما اختاره الشارح حيث قال في شرح المقاصد النبي انسان بعثه الله تعالى لتبليغ أحكام الشرع وكذا الرسول انتهي ويدل عليه قوله وقد يشترط فيه الخ فانه يفهم منه أنه غير مرضي عنده (قوله لكن الجمهور الخ) اعلم أنه قد اختلف في الفرق بين الرسول والنبي فقال بعضهم انهما متساويان فكل نبي رسول وكل رسول نبي لا فرق الا بحسب المفهوم فانه من حيث انه قال الله تعالى انا أرسلناك وما فى معناه يسمي بالرسول ومن حيث أنه أنبأ للخلق عن الاحكام يسمى بالنبي وهذا مذهب جمهور المعتزلة واليه ذهب الشارح وقال بعضهم النبي أعم لان الرسول اما صاحب كتاب أو شريعة متجددة بخلاف النبي كما بينه المحشي وهذا

(قوله لتفاوتهما) لان الاعتقاد الحاصل من خبر المخبر الثاني لكونه معاضدا بالاعتقاد الحاصل من خبر المخبر الاول يكون أرجح دائما (قوله ويحصل بجميع تلك الاخبارات الخ) لقائل أن يقول ان الاجتماع المذكور سبب تام لنفس الاعتقاد الخاص القوى فالمسبب هو نفس الاعتقاد الخاص لا قوته ويدفع بأنه كما ان ذاك الاعتقاد الخاص مسبب عن الاجتماع المذكور كذلك مطلق الاعتقاد مسبب عن كل واحد من تلك الاخبار ولا شبهة في أن الاجتماع المذكور كما أنه موجب لذلك الاعتقاد الخاص كذلك موجب لقوة المطلق واستوضح ذلك مما ذكره الشارح رحمه الله في الحبل المؤلف من الشعرات والله الموفق (قوله ومن هذا يخرج الجواب الخ) أي من قول المحشي الخيالي واما وهم الكذب الخ يخرج الجواب عن قول السائل وأيضا جواز كذب كل واحد الخ * وحاصل الجواب انه ان أراد ان جواز الكذب مدلول الخبر فممنوع وان أراد انه احتمال عقلي فسلم لكن لا يضرنا اذ كلامنا في أن الخبر يفيد العلم وكون الكذب احتمالا عقليا لا يؤثر في تلك الافادة والى هذا التفصيل أشار بالتأمل وفيه انه اذا احتمل الخبر الكذب ولو بحسب العقل كيف يفيد الخبر العلم فتحقيق الجواب عن هذا هو الذى ذكره الشارح رحمه الله بقوله ربما يكون مع الاجتماع مالا يكون مع الانفراد (قوله هو اعتبار المغايرة الاعتبارية) قال بعض الناظرين ولعل تلك المغايرة الاعتبارية روحانية ذلك الرسول وملكوتيته وبشريته وجسمانيته كما قال مولانا حسن جلبي فى حاشية المواقف فى بحث النبوة حيث قال النبي مأمور بالايمان ومن الايمان أن يؤمن بذاته فيكون المؤمن والمؤمن به متحدين فأجاب بأن المؤمن ذات ذلك النبي والمؤمن به النبوة التي هى وصفه فتغايرا بالاعتبار اه

(قوله ولاجل هذا الخ) أي لاجل ان الاية المذكورة لاتدل على نفي كون الرسول أعم وان دلت على نفي التساوي فلا تدل على المطلوب الذي هو أخصية الرسول بتمامه هذا ولك أن تقول أن الراجح المعتمد به من المذاهب فيهما هو كون الرسول أخص أو كونهما متساويين فاذا دلت الآية على نفي التساوي فكأنها دلت على المطلوب اذ عكس المطلوب ضعيف غير معتد به فحينئذ لفظ يؤيده ناظر الى

انه يحتاج لاثبات المطلوب الى الخارج من الآية الكريمة من أن ما عدا التساوي وكون النبي أعم في حكم العدم اما لعدم القائل به أو لضعف فتأمل (قوله جما غفيراً) يقال جاء القوم جما غفيراً والجماء الغفير أو جماء غفيراً أي مجتمعين كثيرين وأصل الكلمة من الجموم والجمة هو الاجتماع والكثرة والغفير من الغفر وهو التغطية والستر فجعلت الكلمتان في موضع الشمول والاحاطة (قوله وعلى ادريس) ويقال له خنوخ وأخنوخ قال الشيخ ابن الجوزي في التلقيح انه عليه السلام قال يا أبا ذر أربعة من الانبياء سريانيون آدم وشيث وخنوخ ونوح عليهم السلام (قوله وفيه ضعف الخ) قال المولى عبد الرسول لا يخفى ان هذا الضعف يجري في جميع المذاهب الكائنة في الرسول والنبي فالاولى ان يوجه الضعف بأن الظاهر المتبادر من اشتراط الكتاب في الرسول اشتراط نزوله عليه لا الكون معه فتعميم الشرط بما يدخل فيه الكون كتوجيه كلام لايرضي به صاحب الكلام (قوله لو كان النزول متكرراً على جميع الرسل) لم يعلق السؤال بالجواب بالاكتفا بالكون معه أيضاً كما علقه المحشي المدقق بكليهما لان لفظ أولا في قوله لنزوله عليه أولا نص في تعلقه بالجواب الثاني فقط أفاده عبد الرسول

الشرع

مذهب أهل السنة والجماعة وقال بعضهم ان الرسول أعم وعرفوه بانه انسان أو ملك مبعوث بخلاف النبي فانه مختص بالانسان (قوله ويؤيده قوله تعالى الخ) وجه التأييد أن العطف يدل على المغايرة فاما ان يكون الرسول مباينا للنبي أو مساويا أو أخص أو أعم لا جائزان يكون مباينا لتحققهما في بعض المواد كما قال الله تعالى في حق كل من موسى واسماعيل عليهما السلام وكان رسولا نبياً ولا ان يكون مساويا أو أعم لان نفي أحد المتساويين وكذا الاعم يستلزم نفي المساوي الآخر والاخص فلم يحتج الى ذكر النبي بعده فتعين أن يكون أخص وفيه بحث لانه يجوز أن يكون بينهما عموم وخصوص من وجه ولم يلزم بطلانه مما سبق وعلى تقدير التسليم يجوز أن يكون ذكره للاهتمام بنفيه ألا ترى ان تحقق الخاص مستلزم لتحقق العام مع انه ذكر النبي بعد الرسول كما في قوله تعالى (واذكر في الكتاب موسى انه كان مخلصا وكان رسولا نبياً وفي قوله تعالى) (واذكر في الكتاب اسماعيل انه كان صادق الوعد وكان رسولا نبياً) ولاجل هذا قال المحشي ويؤيده دون يدل عليه (قوله وقد دل الحديث الخ) تأييد ثان لكون النبي أعم روى انه عليه السلام سئل عن عدد الانبياء فقال مائة وأربعة وعشرون ألفا وقيل كم الرسل منهم قال ثلاثمائة وثلاثة عشر جما غفيرا كذا في تفسير القاضي (قوله فاشترط الخ) أي اذا كان النبي أعم فاختلفوا في بيانه فقال بعضهم الكتاب شرط في الرسول بخلاف النبي فانه يجوز أن يكون بالوحي وبالالهام وبالتنبيه في المنام (قوله والكتب مائة وأربعة الخ) روى انه عليه السلام سئل كم أنزل الله من كتاب فقال مائة وأربعة كتب منها على آدم عشر صحف وعلى شيث خمسون صحيفة وعلى ادريس ثلاثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف وعلى موسى وعيسى وداود ومحمد عليهم السلام التوراة والانجيل والزبور والفرقان (قوله اللهم الا ان يكتفي) هذا ما ذكره السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف وقال ويشترط في الرسول ان يكون معه كتاب سواء أنزل عليه أو على من قبله لكن يكون عاملا بالكتاب وفيه ضعف لانه لايساعده النقل ومجرد الاحتمال لا يكفيه ولذا قال اللهم (قوله ويمكن أن يقال الخ) أي يمكن أن يجاب عن الاعتراض المذكور مع اشتراط النزول بانه يجوز أن يتكرر نزول الكتب كما تكرر نزول الفاتحة فانها نزلت مرة بمكة ومرة بالمدينة ولذا تسمى بالسبع المثاني لكن فيه أيضا ما سبق من أن مجرد الاحتمال غير كاف في باب المرويات (قوله وتخصيص بعض الصحف الخ) جواب سوال كانه قيل لو كان النزول متكررا على جميع الرسل فما وجه تخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء على ما مر في الحديث السابق وحاصل الجواب أنا لا نسلم صحة الروايات وعلى تقدير التسليم فوجه التخصيص نزوله عليه أولا (قوله واشترط بعضهم الخ) عطف على قوله فاشترط بعضهم الخ يعني اشتراط البعض

(قوله لكن يأبى عن هذا التخصيص الخ) لا يذهب عليك انه اذا أثبت متعدد لمتعدد لا يلزم ان يكون كل من المتعدد الاول ثابتاً لكل فرد من الثاني بل اللازم هو ثبوت جميع الاول من حيث هو لجميع الثاني من حيث هو فالتخصيص ليس آبياً عن تعميم الخلق (قوله فعل الله تعالى بلا واسطة) أراد بالفعل مايعم الترك كالامساك عن القوة المعتادة ومنه عدم احراق النار ابراهيم عليه السلام والقول كالاخبار عن المغيبات (قوله لان التصديق الخ) دليل على كون الخارق المذكور فعل الله يعني لاشك ان التصديق منه تعالى والتصديق من أحد لايحصل بشئ ذلك الشئ من طرف ذلك الاحد فيجب ان يكون الخارق المذكور فعل الله تعالى (قوله لا كما زعمه الفاضل الجلبي) وانما لم يكن الجواب المذكور مبنياً على ما زعمه لانه لو لم يكن جميع الممكنات صادرة بارادة الله تعالى ولكن يكون الخارق المذكور فعل الله تعالى لتم الجواب المذكور أيضاً كما لا يخفى (قوله لان حاله يكذب مقاله) لان من البديهي أن من كان الهاً لا يكون ناقصاً من وجه

الشرع الجديد فى الرسول وقالوا انه صاحب شريعة متجددة بخلاف النبي فانه قد يكون بتقرير شريعة من قبله (قوله ورده المولى الاستاذ بان اسماعيل عليه السلام كان من الرسل) كما قال الله تعالى في حقه (وكان رسولا نبيا) مع أنه لاشرع جديدا له لان أبناء ابراهيم عليه السلام كانوا على شريعته كما صرح به القاضي حيث قال في تفسير قوله تعالى وكان رسولا نبياً يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب شريعة لان أولاد ابراهيم عليه السلام كانوا على شريعته (قوله لينحصر الخبر الصادق فى نوعيه) اذ لو خص الرسول يكون خبر النبي خارجا اذ ليس بمتواتر ولا خبر الرسول (قوله ويعتبر الحصر بالنسبة الخ) فان الخبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر في المتواتر وخبر الرسول لكن يأبى عن هذا التخصيص تعميم الخلق في قوله واسباب العلم للخلق ثلاثة (قوله قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبئ الخ) حاصله ان تعريف المعجزة غير مانع لدخول سحر من يدعى النبوة وليس بنبي فانه يصدق عليه انه أمر خارق للعادة قصد به اظهار صدق مدعى النبوة والاولى أن يقول يدخل فيه خارق المتنبئ ليدخل فيه الامر الخارق الذى يظهر على يد الكاذب على وفق ما ادعاه بلا مباشرة الاسباب بخلاف السحر فانه بمباشرة الاسباب وحاصل الجواب الاول ان خلق الامر الخارق على وفق ما ادعاه على يد الكاذب فى دعوى النبوة ممتنع عادى من الله تعالى لان الخارق فعل الله تعالي يخلقه لاظهار صدق النبي فلو أظهره على يد الكاذب يكون تصديقاً للكاذب وهو محال على الله تعالى فظهور الخرق على وفق المدعي على يد الكاذب المتنبئ محال وهذا الجواب مبنى على ما تقرر عندهم من أن الامر الخارق الذي قصد به اظهار الصدق فعل الله تعالى بلا واسطة لان التصديق منه لا يحصل بما ليس من قبله فيخلقه على يد الصادق اظهاراً لصدقه ولا يخلقه على يد الكاذب لاستحالة تصديق الكاذب منه تعالى لا كما زعمه الفاضل الجلبي من أنه مبنى على ان جميع الممكنات صادرة بارادة الواجب من غير واسطة فانه ان تم تم والا فلا وانما قيدنا الكاذب بكونه في دعوى النبوة لانه يجوز ظهور الخارق الموافق على يد المتأله لانه لا يوجب تصديق الكاذب لان حاله مكذب لمقاله ويرد عليه الارهاص ظاهرا والاهانة وهو ان يظهر أمر خارق للعادة علي يد المتنبي على خلاف ما ادعاه لانه خارق للعادة قصد به اظهار صدقه وليس بممتنع ظهوره بل واقع على ما نقل فى حق مسيلمة الكذاب انه دعا لاعور فصارت عينه الصحيحة عوراء فلابد فيه من قيد على وفق ما ادعاه الا أن يقال المراد بالقصد ارادة الفاعل وهو الله تعالى اما لانه لا فاعل غيره تعالى أو لانه شرط في المعجزة أن يكون فعله تعالي وحينئذ لا يرد شيء مما ذكر (قوله ولا نقض بالفرضيات) يعني ان جواز ظهور الخارق على يد المتنبئ لا يصير نقضا لتعريف المعجزة اذ لا بد في النقض من تحقق المادة والا لا مكن أن يقال يمكن أن يكون انسان ليس بناطق ردا على تعريفه بالحيوان الناطق (قوله وأيضاً اظهار الشئ فرع وجوده الخ) يعنى لو فرض صدور الخارق على يد الكاذب المتنبئ فهو خارج عن التعريف بقوله قصد به اظهار صدق من ادعي الخ لان اظهار الصدق فرع وجوده ولا

ومن يدعي الالوهية وأثبتها بخارق فهو ناقص والا فما الحاجة له الى ادعائها واثباتها بخارق وسيأتى من المولى المحشى ان المراد من حالة المكذب لمقاله هو الاحتياج والحدوث (قوله الارهاص الخ) هو الخارق الذى يظهر من النبي قبل النبوة ككلام عيسى في المهد وتساقط الرطب الجني من النخلة اليابسة وتسليم الحجر والشجر والمدر لنبينا

(قوله أنما يعلم من المعجزة) أي من نفسها لا من العلم بانها معجزة ومن هذا ظهر اندفاع الدور بدون الاحتياج الى ما ذكره المولى المحشي وذلك لان العلم بصدق الدعوى مستفاد من نفس المعجزة والعلم بكونها معجزة مستفاد من افادتها العلم بصدق الدعوى وهـذا الجواب هو الذي ذكره بعض المحققين حيث قال والمرجع في معرفة قصد اظهار الصدق الى وقوع العلم الضروري بصدق المدعي للشاهد المسترشد ولا دور اذ ذلك العلم مستفاد من نفس المعجزة والعلم باعجازها مستفاد من افادتها ذلك العلم بذاتها اهـ

(قوله تأمل) يمكن ان يكون وجهه (١٧٢) اذا فرض صدور الخارق على يد الكاذب ويكون قصد اظهار الصدق في المعجزة دون الخارق المذكور مشكلا ويكون مدار الفرق اقدار الله تعالى على معارضة المتنبي دون المعجزة يجب ان يزاد في تعريف المعجزة قيد العجز عن الاتيان بمثله والا لخلا التعريف عما هو مدار الفرق فيلزم على هذا قصور في تعريف المعجزة والاصل عدمه فالحق في الجواب هو الجواب الاول والا يلزم القصور فالامر بالتأمل للاشارة الى القدح في هذا الجواب والله يهدينا واياك الى الحق والصواب (قوله كما ان الطلسم) الطلسم عبارة عن تمزيج القوى السماوية الفعالة بالقوى الارضية المنفعلة وذلك أن القوى السماوية أسباب للكائنات العنصرية بعد استيفائها شرائط الاستعداد فمن عرف أحوال الفاعل والقابل وقدر على الجمع بينهما عرف ظهور آثار مخصوصة غريبة والمغناطيس جذاب الحديد والكهربا جذاب التبن على وهما معروفان (قوله لا أنهم لم يتفطنوا الخ) أي ليس اهمال القوم هذا الجواب لعدم تيقنهم بعدم كون السحر من الخوارق كما هو المفهوم من كلام المحشي الخيالي وان أطبق القوم عليه فهذا الكلام من المولى المحشي رد على المحشي الخيالي وحاصل مقصود المولى المحشي دفع اعتراض المحشي الخيالي على القوم بأنهم أطبقوا على كون السحر من الخوارق مع ان الحق انه ليس منها بان ترك القوم هذا الجواب ليس لعدم قطعهم بعدم كون السحر من الخوارق بل هم قاطعون بعدم كونه منها كالمحشي الخيالي بل تركهم له مبني على

صـدق في مادة المتنبئ فلا يكون الخارق الظاهر على يده معجزة فان قيل على هـذا يقع الالتباس بين المعجزة وسحر المتنبئ لان كلا منهما أمر خارق للعادة ظهر على يد مدعي النبوة والاطلاع على انه قصد باحدهما اظهار الصدق دون الآخر مشكل فيفوت ما هو الحكمة في اظهار المعجزة وهو امتياز النبي عن غيره قلت يحصل الفرق بينهما بأن يقدر الله تعالى غيره على معارضة المتنبئ عند التحدي بخلاف المعجزة لئلا يلزم تصديق الكاذب منه تعالى وبهذا ظهر فساد ما قاله الفاضل الجلبي من أنه يرد عليه ان هذا صحيح لكن لا يفيد غرضنا لان الغرض بيان طريق معرفة النبوة وهو لا يحصل فان من ادعي النبوة وأظهر على يده الخارق لا يعلم ان هذا الخارق معجزة مالم يعلم ان تلك الدعوى صادقة على التقدير المذكور والحال ان صدقها أنما يعلم من المعجزة فيلزم الدور لانا لا نسلم ان العلم بان هذا الخارق معجزة يتوقف على العلم بان تلك الدعوى صادقة فان العلم بان هذا الخارق معجزة أنما يتوقف على العلم بالعجز عن اتيان مثله عند التحدي تأمل (قوله والحق الخ) أي الحق في الجواب ان السحر ليس أمرا خارقا للعادة كما ان الطلسم وما يترتب على خصائص بعض الاشياء كالمغناطيس والكهرباء ليس أمرا خارقا للعادة فلا يدخل في المعجزة لان معنى ظهور الخارق هو ان يظهر أمر لم يعهد ظهور مثله عن مثله وههنا ليس كذلك لان كل من باشر الاسباب المخصصة يترتب عليها ذلك بطريق جري العادة الالهية وما قيل من أنه لا يندفع التباس المعجزة بالسحر على هذا التقدير فمدفوع بما مر من أنه لا يمكن معارضة المعجزة لانه فعل الله تعالى لا مدخل لمباشرة الاسباب فيه يخلقه الله على يد الصادق فقط لتصديقه بخلاف السحر فان فيه مدخلا لمباشرة الاسباب يخلقه على يد كل من باشره عادة * قال الفاضل المحشي والحق ان السحر قد يكون من الخارق فانه ربما يحتاج الى شرائط لا تكون مقدورة للبشر كالوقت والمكان ونحوهما انتهي وفيه انه لا يشترط في عدم كون الفعل من الخوارق ان يكون جميع شرائطه مقدورا بل يكفيه ان يحصل بعد مباشرة الاسباب سواء كانت مقدورة أولا والا لزم ان تكون حركة البطش أيضا من الخوارق لتوقفه على سلامة الاعصاب والعضلات وصحة البدن التي ليست مقدورة للبشر بشئ وهو ان هذا الجواب لا يدفع النقض بالخارق الذي يظهر على يد المتنبئ بدون مباشرة الاسباب فلا بد من الالتجاء الى الجواب الاول من أنه لا يظهر على يده حين ادعاء النبوة ولذا أهمل القوم هذا الجواب لا انهم لم يتفطنوا لعدم كون السحر من الخوارق بل الاظهر ان مرادهم بسحر المتنبئ مطلق الخارق الذي يظهر

ان هذا الجواب لايدفع النقض بالخارق المذكور (قوله بل المراد ان يكون ذلك الفعل دالا عليه) فيه ان قيد الارادة على هذا يكون مستدركا في التعريف وانتفاء التعليل عن أفعال الله تعالى لا يوجب انتفاء ارادة الصدق بالكلية كيف ولو انتفت ارادة الله تعالى اظهار الصدق لما وقع الاظهار بالمعجزات أيضاً لامتناع وقوع ماليس بمراد الله تعالى فالحق ان الاظهار مراد الله تعالى من غير ان تكون ارادته حاملا باعثاً على ايجاد الخارق لئلا يلزم التعليل بالاغراض على هذا فالحق في الجواب ههنا ان الكرامات معجزات من حيث قصد الله اظهار صدق النبي المبعوث وكرامات من حيث أراد بها اظهار شرف الولي أفاده الكلنبوى (قوله تأمل) لسب الى المولى المحشي في وجه التأمل ان الظهور على يد متابعي النبي ظهور على يد النبي فلذا يدل على صدقه اه (قوله أي تشبيه الخ) نقل عن المحشي الخيالي في وجه الشبه قوله للاشتراك في الدلالة على حقية دعوى النبوة اه فكل من الارهاص والكرامة شريك للمعجزة في الدلالة المذكورة فغلبت المعجزة عليهما فالظاهر ان كلا من الارهاص والكرامة له تعلق بالامرين التشبيه والتغليب وكان الباعث للمولى المحشي على ما صنعه ان التشبيه يقتضي أتمية المغايرة فليتأمل (قوله ففساده لايخفى) أما أولا فلانه لاضرورة عند حصول النظر الصحيح أيضاً بناء على ان التوصل بعد النظر الصحيح بطريق جرى العادة وليس بضروري عند أصحاب هذا التعريف وأما ثانياً فلانه قد ثبت أن الظاهر قصر الامكان على الامكان الخاص فقوله والامكان العام هنا هو الظاهر المتبادر فاسد وأيضاً عبارة التعريف ظاهرة في أن الامكان مع النظر الصحيح فحمل الامكان على ذات الدليل خلاف عبارة التعريف

على يده ولو مجازا (قوله فان قلت كرامة الخ) انتقاض لتعريف المعجزة بطريق الجمع بانه يخرج منه كرامات الاولياء لعدم قصد اظهار صدق النبي منه مع أنهم عدوها من المعجزات لان المقصود من خلق الخارق على يد الولي اظهار كرامته وشرافته بين الخلائق وان يدل على صدق النبي أيضاً باعتبار أنه حصل للولي هذه الكرامة بمتابعته وما قيل في الجواب من أنه ليس المراد بقصد اظهار الصدق أن يكون الغرض منه اظهار الصدق لأن أفعال الله تعالى ليست بمعللة بل المراد ان يكون ذلك الفعل دالا عليه ولاشك ان كرامات الولي تدل على صدقه وينكشف به صدقه ففيه انه لوكان ظهور الخارق على يد غير مدعي النبوة دالا على صدقه لما شرطوا في المعجزة ان يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له تأمل (قوله قد عدوا الارهاصات الخ) جمع الارهاص وهو الخارق الذي يظهر قبل بعثة النبي سمي ارهاصا لكونه تأسيساً لقاعدة النبوة من أرهصت الحائط اذا أسسته (قوله على سبيل التشبيه) متعلق بالكرامات أي تشبيه ما ظهر على يد الولي بما ظهر على يد النبي باعتبار انه صدر عن الولي بسبب متابعة النبي فكأنه صدر عن النبي والتغليب متعلق بالارهاصات أي تغليب ما صدر بعد البعثة على ما صدر قبلها (قوله هو الامكان الخاص) يعني أن الظاهر أن يكون هذا الامكان مقصورا على الامكان الخاص والمعنى ان التوصل بالنظر الصحيح في الدليل الى العلم ليس بضروري ولا عدم التوصل به اليه ضروري أي يجوز أن يتوصل بالنظر الصحيح الى العلم وان لا يتوصل لان أصحاب هذا التعريف اهل السنة القائلون بان فيضان النتيجة بعد النظر الصحيح انما هو بطريق جرى العادة وليس بضروري فما قاله الفاضل المحشي أي يجوز أن يتوصل وأن لا يتوصل بالنظر الى ذات الدليل كالعالم فانه يجوز أن يتوصل به الى العلم بوجود الصانع وأن لا يتوصل وأما الضرورة الحاصلة عند حصول النظر الصحيح فيه فهو لا ينافي الامكان في نفسه والامكان العام ههنا هو الظاهر المتبادر كما لايخفى ففساده لايخفى (قوله ولك أن تأخذه امكانا عاما) أي ولك أن تأخذ الامكان الامكان العام المقيد بجانب الوجود والمعنى ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم ليس بضروري سواء كان التوصل به اليه ضروريا اما بطريق الاعداد كما هو مذهب الحكماء أو بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة أو لا يكون ضروريا بل بطريق جري العادة كما هو مذهب أهل السنة فيصح التعريف على المذاهب الثلاثة قال سيد المحققين قدس سره في حاشية شرح المختصر العضدي وانما قيل يمكن التوصل تنبيها على ان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفي امكانه ولا يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه أصلا ولو اعتبر وجوده يخرج عن التعريف دليل لم ينظر فيه أحد أبدا وقيد النظر بالصحيح أي المشتمل على شرائطه صورة ومادة لان الفاسد لا يمكن التوصل به اذ ليس هو سبباً للتوصل ولا آلة له وان كان قد يفضى اليه فذلك افضاء اتفاقى

(قوله وليس من حيث كونه وسيلة) مع ان باء السببية فى قوله بصحيح النظر يدل على كون الدليل وسيلة (قوله وهذا التعريف مختص الخ) حيث أخذ فيه العلم المختص باليقين وحيث لم يقيده أهل الاصول بقيد العلم بل قالوا الى مطلوب خبرى لم يختص بالبرهان لانهم يبحثون عن غير البرهان كدليل الوجوب والكراهة (قوله كما ان التعريف الثانى الخ) فيه سهو ظاهر اذ الاستلزام في التعريف الثاني استلزام بين المعلومين أعني الدليل ونتيجته لا بين العلمين كما فى التعريف الثالث وهو قولهم مايلزم من العلم به العلم بشئ آخر والاستلزام بين

المعلومين متحقق فى بعض الامارات كقولهم هذا رجل يطوف بالليل وكل من

وليس من حيث كونه وسيلة فلو لم يقيده وأريد العموم خرجت الدلائل بأسرها اذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها ولو أريد على الاطلاق أى نظر ما لم يكن هناك تنبيه على افتراق الفاسد عن الصحيح في هذا الحكم وتقييد المطلوب بالخبرى لاخراج القول الشارح انتهى كلامه وهذا التعريف مختص بالبرهان لان التوصل الى العلم بالمطلوب أي اليقين انما هو بالبرهان وحمل العلم على الاعم الشامل للجهل والظن خلاف مصطلح المتكلمين كما ان التعريف الثاني أعنى قوله قول مؤلف من أقوال الخ مختص به اذ لا استلزام في الظنيات فى نفس الامر اذ لا علاقة بين الظن و بين شئ يستفاد منه لانتفائه مع بقاء سببه الذى يتوصل منه اليه وأما حمل الاستلزام على العقلى بمعنى انه متى وجد فى الذهن وجد الاخر فيه ليدخل الامارات في التعريف أيضاً فهو مخالف لما ذكره الشارح في حواشي شرح المختصر العضدي من أنه لا إستلزام بين الظن وما يوجبه (قوله انما لم يقل لذاتها الخ)يعنى في ايراد الضمير الواحد المذكر ارجاع الى المؤلف الواحد باعتبار الهيئة العارضة من التأليف اشارة ان للصورة الحاصلة بعد ترتيب المقدمتين مدخلا في استلزامه النتيجة ولا يخفى انه ان أريد بالاستلزام الذاتى امتناع الانفكاك عنه لذاته عقلا كما هو المتبادر لا يصح التعريف الا على مذهب الحكماء والمعتزلة وان أريد امتناع الانفكاك في الجملة سواء كان عقلياً أو عاديا يصح على رأى الاشاعرة أيضاً والمراد بقوله لذاته أن لا يكون بواسطة مقدمة غريبة اما أجنبية كما في قياس المساواة أو لازمة لاحدي المقدمتين بطريق عكس النقيض وباقي القيود ظاهرة (قوله فان قلت التعريف الخ) يعنى ان القوم اتفقوا على ان تعريف الدليل بأنه مؤلف من أقوال يشمل الدليل الملفوظ والمعقول على ما ذكر فى الكتب مع أن تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول فكيف يصح قولهم بالشمول وبما حررنا ظهر ان لاحاجة الى أن يقال أي يجب أن يعمها بناء على ان الملفوظ من مواد المعرف كالمعقول ولا يرد أيضاً ماقيل ان الاولى أن يقول بدل التعريف المعرف بالفتح وما قيل ان النظر انما هو في الدليل العقلى دون اللفظي فحمل التعريف على مايعم الدليل اللفظي لا يناسب المقام لان مقصود المحشى ليس أن تعريف الدليل ههنا محمول على مايعم اللفظي والعقلى بل المراد ان تعميمه كيف يصح (قوله قلت الخ)حاصله ان تلفظ الدليل يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع بمعنى ان التلفظ آلة لملاحظة ذلك التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع وليس المقصود من التلفظ الا احضار ذلك التعقل في الذهن فالملفوظ المستلزم ههنا هو المعاني الا أنه في قالب الالفاظ فيصدق عليه انه مؤلف يستلزم لذاته قولا آخر بمعنى انه كلما تلفظ به العالم بالوضع

يطوف بالليل فهو سارق بل هو مختص بالقياس برهانا كان أو غيره أفاده الكلنبوى (قوله ولا يخفى انه ان أريدا الخ) ان أراد بهذا الكلام الاعتراض بانه لا يشمل مذهب الاشاعرة فأنت خبير بعدم وروده لان أرباب هذا التعريف هم الحكماء لا الاشاعرة على ما عرفت سابقا وان أراد تحقيق المقام فتصديره بلفظ لايخفى عدم ملائمته له اذ الظاهر المتبادر منه الاعتراض والاولى أن يقول بدله ولا يذهب عليك (قوله أو لازمة لاحدي المقدمتين الخ) كما في قولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكل ماليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر المنتج لقولنا جزء الجوهر جوهر فانه بواسطة عكس نقيض الكبرى الى قولنا كل مايجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر (قوله لان مقصود المحشي الخ) نسب الى المولي المحشي هنا حاشية وهي هذه على ان الاعتراض على هذا التقدير لايختص بهذا التعريف بل يرد على التعريف الاول أيضاً بأن يقال انه يجب أن يعم الملفوظ لكونه من أفراد المعرف مع انه لا يعمه اذ لا يقع النظر في الملفوظ تأمل اه ولفظ هذا التقدير اشارة الى تقدير كون التعريف ههنا محمولا على المعنى الاعم (قوله بمعنى انه كلما تلفظ الخ) لا يخفى أنه مالم ير المعاني المستلزمة للقول الآخر فى تلك الالفاظ كيف يعلم المطلوب الخبرى فالالية المذكورة واسطة على ان العلم بالوضع أيضاً واسطة أخرى فكيف يكون الاستلزام لذاته

لزمه العلم بمطلوب خبري غاية ما في الباب أن يكون الاستلزام بالنسبة الى بعض الاشخاص وليس المراد ان الملفوظ يستلزم المعقول وهو يستلزم المدلول فالملفوظ يستلزم المدلول لان لازم اللازم لازم حتى لا يكون الاستلزام لذاته بل لمقدمة أجنبية اذ ليس تعقل الملفوظ الا تعقل معانيه فليس ههنا قياس ملفوظ مستلزم للمعقول المستلزم للمدلول حتى يلزم ما ذكر فتأمل (قوله هذا في القول الاول) أي هذا التعميم والشمول للملفوظ والمعقول انما هو في لفظ القول المذكور في أول التعريف الذي هو دليل وأما لفظ القول المذكور في آخره الذي هو مدلول فهو مختص بالمعقول اذ لا يجب تلفظ المدلول فلا يلزم تلفظ المدلول من تلفظ الدليل ولا من تعقله والا ظهر أن يقال هذا في المؤلف وأما القول فهو مختص بالمعقول هذا والحق ان اطلاق الدليل على الملفوظ مجاز باعتبار دلالته على ما هو الدليل في الحقيقة أعني المعقول (قوله هذا الحصر الخ) أي الحصر المستفاد من تعريف المبتدأ بلام الجنس وهو ان الدليل مقصور على المفرد كالعالم مبني على أن يكون المراد بالنظر فيه في قوله ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه النظر في أحواله وصفاته بأن يطلب من أحواله ما هو وسط مستلزم للحال المطلوب اثباته حاصل للمحكوم عليه ويترتب مقدمتان احداهما من الوسط والحال المطابق اثباته ويحصل منهما المطلوب الخبري وأما اذا كان المراد بالنظر فيه ما يعم النظر في أحواله وفي نفسه على ما هو الظاهر فلا يصح الحصر اذ يلزم حينئذ أن يكون المقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب أيضا دليلا لانه يمكن أن يتوصل بالنظر في نفس تلك المقدمات بأن يترتب ترتيبا صحيحا مستجمعاً لشرائط الانتاج الى المطلوب الخبري وأما المقدمات المأخوذة مع الترتيب فلا يصدق عليه التعريف أصلا اذ لا معنى للنظر فيه كذا حققه السيد السند قدس سره في حاشية شرح المختصر العضدي وشرح المواقف وبما ذكرنا ظهر فساد ما زعم الفاضل الجلبي في حل قوله حتى يلزم كون المقدمات أي كون المقدمات المرتبة أو ترتيبها دليلا (قوله حتى يلزم كون الخ) متعلق بالمنفي لا النفي (قوله لكن لا يخفى انه خلاف الظاهر الخ) يعني لا يخفى ان كون المراد من النظر فيه النظر في أحواله فقط انه خلاف الظاهر اذ الظاهر العموم بل أن يكون في نفسه كما هو المتبادر من الظرفية وخلاف الاصطلاح لانهم متفقون على انقسام الدليل الى المفرد وغيره وعلى التقدير المذكور يكون مختصاً بالمفرد على ما مر فلا يصح الارادة المذكورة فلا يصح الحصر الذي ذكره الشارح وأجيب بأن الحصر في قوله هو العالم ليس هو حقيقياً بل بالاضافة الى مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع والحاصل ان الدليل على التعريف الاول هو العالم أي ليس قولنا العالم حادث كل حادث فله صانع يعني المقدمات المأخوذة مع الترتيب فلا ينافي تقسيم الدليل على التعريف الاول الى المفرد وغيره من المركبات الغير المأخوذة مع الترتيب قال بعض الفضلاء فيه ان صحة هذا التقسيم مبنية على أن يراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه

(قوله ان يكون المقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب الخ) نقل عن المولى المحشي . هذا شامل للمقدمات الغير المرتبة والمقدمات المرتبة لكن لا تعتبر مع ترتيبها فتأمل اه قال قدس سره في حواشي الاصول يشمل التعريف حينئذ ثلاثة أمور المفرد الذي من شأنه اذا نظر في أحواله أوصل الى المطلوب الخبري كالعالم والمقدمات التي هي بحيث اذا رتبت أدت الى المطلوب الخبري والمقدمات المرتبة وحدها أي مع قطع النظر عن الترتيب وأما اذا أخذت مع الترتيب فيستحيل النظر فيها هذا ووجه التأمل فيما نقل عنه التفطن لوجه قوله لكن لا تعتبر مع ترتيبها ويمكن أن يكون وجهه ان التعليل بقوله لانه يمكن أن يتوصل بالنظر الخ لا يساعد شموله للمقدمات المرتبة اذ قوله بأن يرتب ترتيبا صحيحا الخ اما ان يراد به ترتيب مغاير للترتيب الواقع فيهما وهو ظاهر البطلان اذ المرتب لا يترتب مرة أخرى بشيء من الترتيبات وأما ان يراد الترتيب الواقع فيها فيلزم تحصيل الحاصل فتأمل (قوله ظهر فساد الخ) لانه توهم انه حين التعميم يدخل في التعريف الدليل المنطقي الذي هو عبارة عن مجموع المادة والصورة وذلك توهم فاسد لان الدليل الاصولي سواء خصص بالنظر في أحواله أو عم بما يشمل النظر في نفسه أيضاً مباين للدليل المنطقي (قوله فلا يصح الارادة المذكورة) لا يخفى على من راجع كتب الاصول حصرهم الدليل في المفرد كما أنهم يقسمونه تارة الى المفرد والمركب فلابد من أن يقال ههنا اصطلاحان احدهما المفهوم المذكور مراداً منه النظر في أحواله فقط والحصر بناء عليه وثانيهما المفهوم المذكور بناء عليه وهذا هو الجواب الحق الذي لا محيص عنه فاتبعه أفاده عبد الرسول

فلا يصح حينئذ حصر الاضافي أيضاً اذ يلزم أن يكون مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع دليلا على وجود الصانع على الاول أيضاً أقول ان أراد انه يلزم أن تكون المقدمات المأخوذة مع الترتيب دليلا على الاول فاللزوم ممنوع اذ لا معنى للنظر فيه وان أراد انه يلزم ان تكون المقدمات بدون اعتبار الترتيب دليلا فاللزوم مسلم وهو لا ينافى الحصر المذكور اذ الحصر بالنسبة الى المقدمات اللزومية مع الترتيب تأمل وللفاضل الجلبي في هذا المقام مقال لا يعبأ به قال الفاضل المحشى الحصر هنا اضافي بالنسبة الى المقدمات المأخوذة مع الترتيب لانه اعتبر في التعريف امكان التوصل ولا امكان في المقدمات المأخوذة مع الترتيب اذ لا يتصور فيه عدم التوصل ولا يخفى انه انما يتم على تقدير ان يكون المراد بالامكان الامكان الخاص ولو سلم فعدم تصور عدم التوصل انما هو على مذهب من جعل النتيجة لازمة للدليل عقلا والاشاعرة ينكرونه على ما مر (قوله المراد بالعلم التصديق الخ) يعني ان العلم من الالفاظ المستعملة لمعان متعددة والمراد هنا هو التصديق بالقرينة الحالية وهي أن المقام مقام التعريف للدليل فانه لا يطلق الا على الموصل الى التصديق والقرينة اذا دلت على تعيين المعنى المراد من من اللفظ يجوز استعماله في التعريف فخرج عن التعريف المعرفات بالنسبة الى معرفاتها وكذا الملزومات التصورية بالنسبة الى لوازمها البينة فانها انما تستلزم تصوراتها لا التصديقات بها وبما حررنا لك اندفع ما قاله الفاضل الجلبي من ان مثل هذه القرينة مما لا يلتفت اليه في التعريفات والا فيمكن تعميم كل تعريف بالاخص وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساواة وفيه من الفساد ما لا يخفى فان هذا الاعتراض ناشئ من عدم الفرق بين الاعم والمشترك وليس هنا تخصيص الاعم بل تعيين المشترك وهو جائز تأمل ثم المراد بالتصديق أما اليقين أو ما يشمل الظن أيضا بناء على انهم قد يخصون الدليل بالبرهان وقد يجعلونه شاملا للامارة أيضا (قوله وبلزومه الخ) عطف على قوله بالعلم أي المراد بلزوم العلم ان يكون ذلك العلم الآخر حاصلا منه بأن يكون علة له بطريق جرى العادة أو التوليد أو الاعداد فخرجت القضية الواحدة المستلزمة علمها للعلم بقضية أخرى كالعلم بالنتيجة فانه يستلزم العلم بالمقدمات المنتجة منها سواء كانت بديهية أو كسبية وانما وصف القضية الثانية بقوله بديهية أو كسبية اشارة الى عدم كون العلم بها حاصلا من العلم بالقضية الاولى لأنها حاصلة بالبديهة أو بالنظر ولم يظهر لى فائدة توصيف القضية الاولى بالوحدة فان كل قضيتين فرضنا يستلزم العلم بهما العلم باحداهما من غير أن يكون علة

(قوله تأمل) يمكن أن يكون وجهه ان الحصر الاضافي يجب فيه اعتقاد المخاطب على أحد الأنحاء الثلاثة المشهورة على ما تقرر في محله واذا خصص التعميم المذكور بالاحوال ونفس النفس على ما هو حاصل تقرير المولى المحشى لا يعتقد ولا يفهم من التعريف المذكور كون المقدمات المأخوذة مع الترتيب دليلا حتى يصح الحصر الاضافي بالنسبة اليها نعم لو عمم بحيث يشمل النظر في الاجزاء أيضا يتوهم كونها دليلا ولكن لا يصح حينئذ الحصر بالنسبة اليها (قوله ولو سلم الخ) يعني أولا لا نسلم ان المراد بالامكان الامكان الخاص فلا يتم ما ذكره ولو سلم أن المراد به الامكان الخاص فلا نسلم انه لا يتصور عدم التوصل أعنى لا نسلم وجوب التوصل حتى ينتفى الامكان الخاص اذ وجوب التوصل أعنى امتناع الانفكاك عقلا مذهب الحكماء والمعتزلة لا الاشاعرة القائلين بان التوصل بعد النظر أيضاً ليس واجباً عقلا بل هو أمر عادى فقط (قوله وبما حررنا لك الخ) ان قلت ليس مراد الفاضل الجلبى كون الامر ههنا كذلك بل أن جعل المعرف قرينة لاصلاح التعريف باى وجه كان لا يصح والا فلا نقص في شئ من التعريفات ولا يمكن قرينة على التخصيص والتعميم أيضا قلنا لك ان تقول ههنا اعتراضان أحدهما عدم صحة استعمال المشترك في التعريف وثانيهما عدم المساواة بين المعرف والمعرف والمعرف يصلح قرينة لتعيين المراد من المشترك المستعمل في التعريف فهو يدفع الاعتراض الاول ومنه لاحداهما يتفرع دفع الثاني أيضاً وأما دفع ثانى ابتداء بالقرينة المذكورة فلا فرق بينه وبين دفعه بالتخصيص والتعميم وههنا دفع الثانى ليس ابتداء بل متفرع على دفع الاول ولعل السؤال المذكور وجه الامر بالتأمل (قوله يستلزم العلم بهما العلم باحداهما الخ) هذا وان كان مشهورا بين العلماء لكن التحقيق ان العلم باحداهما ليس لازما للعلم بمجموعهما اذ معنى كون المجموع مستلزماً لشئ ان يكون لكل من أجزاء ذلك المجموع دخل في الاستلزام وليس العلم بمجموع القضيتين بالنسبة الى العلم باحداهما كذلك اذ ليس للعلم بالاخرى دخل فى الاستلزام للعلم بتلك الاحدى وعلم تلك الاحدى ليس أيضاً مستلزما لنفسه لان الشئ لا يستلزم

نفسه فلا استلزام أصلا في الحقيقة العلم بالقضيتين للعلم باحداهما فالتقييد بالواحدة اشارة الى عدم الاستلزام في هذه الصورة وقد صرح بهذا بعض المدققين (قوله والتفرقة) أى بين البين وغير البين (قوله وانما تظهر فى العلم باللزوم) بانه ان احتاج العلم الى أمر غير تصور الطرفين فغير البين والا فالبين واما في أصل اللزوم الذى هو عبارة عن

لاحداهما فهما خارجان أيضاً بهذا القيد وأما القضية المستلزمة لعكسها فهي خارجة بقيد اعتبار اللزوم بين العلمين اذ اللزوم ههنا انما هو بين المعلومين بحسب الصدق لا بين العلمين لانا نعقل القضية مع الغفلة عن عكسها قال * الفاضل المحشي فيه بحث لانا اذ رأينا شخصا أسود ذا شكل مخصوص فانا نحكم أولا بوجود سواده وشكله ثم نحكم ثانيا بوجوده وكذا اذا رأينا انسانا يقاوم الاسد فانا نحكم أولا بمقاومته الاسد ثم نحكم ثانيا بشجاعته وأمثال ذلك لا يعد ولا يحصى ولا شك ان العلم بالقضية الثانية في الصورة المذكورة كان حاصلا من العلم بالقضية الاولى فلا يخرج أمثال ذلك من التعريف الا بأن يعتبر قيد النظر فيه على ما يذكره في قوله اللهم الا أن يراد الخ انتهي أقول العلم في الصورة المذكورة ليس حاصلا من العلم بالقضية الاولى فقط بل هو حاصل بانضمام قضية أخري وهى كل اسود موجود وكل من يقاوم الاسد فهو شجاع حتى أنه لو فرض عدم العلم بالمقدمة الثانية لم يحصل له العلم بتلك القضية أصلا فان كان بطريق الحدس فهو داخل في قوله وأيضاً يرد عليه الخ وان كان بطريق النظر فهو من أفراد الدليل فعدم خروجها مطلوب (قوله لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول الخ) يعني وان اندفع النقوض المذكورة عن التعريف بما ذكره لكن نقضه جمعاً بما عدا الشكل الاول والقياس الاستثنائي غير مندفع اذ لا لزوم بين العلم بالمقدمات على غير هيئة الشكل الاول وبين علم النتيجة وان كان بين المعلومين تلازم بحسب الصدق في نفس الامر لا بينا وهو ظاهر ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم وان لا يكون تصور الطرفين كافيا فى الجزم باللزوم بل محتاجا الي غيره وهو فرع تحقق اللزوم ولا لزوم فيها والا لامتنع تحقق العلم بها بدون العلم بنتائجها كالمثلث لا يتحقق بدون تساوى زواياه القائمتين * والحاصل ان اللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم بينا كان أو غير بين والتفرقة انما تظهر في العلم باللزوم وما أورده بعض الفضلاء من أن معنى غير البين هو الاحتياج الى الوسط دون خفاء اللزوم وان الخفاء بمعنى الاحتياج الى الوسط لا يستدعي الوجود فبين البطلان اذ لو لم يستدع غير البين وجود اللازم لما كان قسما من اللازم * والجواب عن النقض المذكور ان تفطن كيفية الاندراج شرط الانتاج في كل شكل فالمراد ما يلزم من العلم به بعد تفطن كيفية الاندراج ولا شك حينئذ في تحقق اللزوم في جميع الاشكال ويمكن ان يقال اطلاق الدليل على الاشكال الباقية باعتبار اشتمالها على ماهو دليل حقيقة وهو الشكل الاول كما ذكره السيد السند في حاشية شرح المختصر العضدى ان حقيقة الدليل وسط مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه ووجه الدلالة ان موضوع الصغرى بعض موضوع الكبرى فيندرج فى حكمه ولا شك ان كلا الامرين منحصر في الشكل الاول فمن لاحظ الاشكال الباقية باعتبار اشتمالها على الاول حصل له العلم بالنتيجة من غير انفكاك بين العلمين (قوله وأيضا يرد عليه الخ) يعنى يرد على هذا التعريف وكذا على السابق أعنى قوله مؤلف من قضيتين الخ انهما غير مانعين لصدقهما على المقدمات التى تلزم منها النتيجة بطريق الحدس

امتناع الانفكاك فلا تفرقة بينهما (قوله وان الخفاء بمعني الاحتياج الخ) أى لا نسلم أولا ان غير البين بمعني خفاء اللزوم بل بمعنى الاحتياج الى الوسط ولئن سلمنا لكن لا نسلم ان خفاء اللزوم بمعني عدم ظهوره المقتضي لوجوده بل الخفاء بمعنى الاحتياج الى الوسط وعلى التقديرين الاحتياج الي الوسط لا يستدعي وجود اللزوم بل يصدق بعدمه أيضاً ولما كان مآل كلا القولين عدم استدعاء غير البين وجود اللزوم رد المولى المحشي عليهما بقوله اذ لو لم يستدع غير البين الخ (قوله والجواب عن النقض المذكور الخ) هذا الجواب الآتي مأخوذان مما ذكره بعض الفضلاء حيث قال نقول المراد ما يلزم من العلم بما ان اعتبر فى دلالته من شرائط العلم بالمدلول وقد صرح في شرح المقاصد بأن جميع الاشكال مع ملاحظة جهة الانتاج

والتفطن بكيفية الاندراج متساوية فى الجلاء اه وزاد على هذا وقال أو نقول هى دلائل باعتبار اشتمال كل منها على الشكل الاول كما علم من رده اليه أو نقول لا نسلم انها دلائل مطلقاً بل انما هى دلائل بالنسبة الى من علم استلزامها للمطلوب اما بالفطرة أو الدليل على ما تقرر فى النظرى والضرورى من التفاوت بين الناس هنا

(قوله لانه عبارة عن الحركتين) على ما ذهب اليه المحققون من ان الفعل المتوسط بين المعلومات والمجهولات في الاستحصال هو مجموع الحركتين اذ به يتوصل من المعلوم الى المجهول فهو الفكر وأما الترتيب اللازم للحركة الثانية فليس فكراً عندهم وذهب المتأخرون الى ان الفكر هو ذلك الترتيب الحاصل من الحركة الثانية لان حصول المجهول من مباديه يدور عليه وجوداً وعدماً كذا في حواشيه قدس سره لشرح المطالع (قوله غير معقول) لانه يؤدى الى عدم نقض شيء من التعريفات بعدم المساواة (قوله أعما هو من المقدمات المأخوذة مع الترتيب) بقي ههنا أمر وهو ان معنى موافقة التعريفين مساواتهما والحال انه قد أخذ في التعريف الثاني اللزوم بين المعلومين وفي هذا التعريف أخذ اللزوم بين العلمين وأيضاً أخذ في الثاني استلزام القول المؤلف للقول الآخر وفي هذا أخذ اللزوم منه وفرق بين اللزوم للشيء واللزوم منه ويمكن دفعه بأن كل قضيتين يستلزمان قولا آخر فالعلم بهما يلزم منه العلم بالقول الآخر وبالعكس فتساويا فتأمل (قوله بان يتوسط الخ) فيه اشارة الى دفع ما قاله المحشي المدقق من ان العلم بالعالم من حيث الحدوث غير كاف في حصول العلم بالصانع بل لابد من العلم بان كل حادث فله صانع ووجه الدفع ان المراد بالنظر النظر الاصطلاحي وهو يستلزم الكبرى أيضا

(قوله حاصله الخ) أى فلا معنى لتعبير الشارح باوفق الدال على ثبوت الموافقة للاول بل الصواب ان يقول أعما يوافق النظر الثاني (قوله فقد قصر النظر) لانه اما ان يريد بالمقدمات المترتبة المقدمات مع الترتيب كما يقتضيه آخر كلام ذلك القائل فيرد عليه ان النظر ليس في المجموع لاستحالة ترتيب المرتب أو يريد بها نفس المقدمات بدون الترتيب فيرد عليه أنه كما هو شامل لها كذلك شامل للمقدمات المتفرقة وهذا يرد على الشق الاول أيضاً فالتخصيص بالمقدمات المترتبة تقصير (قوله اذ لا قرينة ظاهرة الدلالة) لم يقل اذ لا قرينة دالة لان كونه تعريفاً للدليل وقول المصنف يوجب العلم الاستدلالي وان كان قرينة لكنها قرينة خفية الدلالة على

وهو ان تجد المبادى المرتبة في الذهن فتنتقل منها الى المطلوب مترتبة مع انها ليست بدليل لانه مختص بما يقع فيه الحركتان أعني الحركة من المطلوب الى المبادى الغير المرتبة ثم منها مرتبة الى المطلوب (قوله اللهم الا ان يراد الخ) فحينئذ لا انتقاض بها لفقدان النظر فيه لانه عبارة عن الحركتين المذكورتين والحركة الثانية مفقودة في الحدس وانما قال اللهم اشارة الي ضعفه لان الاستلزام عام بظاهره ولا قرينة على تخصيصه وجعل المعرف قرينة على تخصيص المعرف غير معقول نعم انه يصح قرينة على تعيين المراد من اللفظ المشترك على ما مر تأمل هذا لكن بقي شيء وهو ان الاليق بالبيان ان يذكر المحشي أولا ان المراد باللزوم من آخر كونه ناشئاً الخ ثم يذكر ان المراد بالعلم التصديق لان اللزوم مقدم في الذكر على العلم ويخرج الملزومات التصورية والتصديقية بالنسبة الي لوازمها بقيد واحد (قوله فبالثاني أوفق الخ) لان لزوم العلم بشيء آخر من غير أن يتوقف على أمر أعما هو من المقدمات المأخوذة مع الترتيب دون المفرد والمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب (قوله لكن يمكن تطبيقه على الاول الخ) يعني يمكن تطبيق هذا التعريف على التعريف الاول على ما يشعر به ايراد صيغة أفعل التفضيل بأن يقال المراد باللزوم اللزوم بشرط النظر والدليل المفرد بشرط النظر في أحواله يستلزم المطلوب الخبرى فان العلم بالعالم من حيث الحدوث بان يتوسط بين طرفى المطلوب فيقال العالم حادث وكل حادث له صانع يستلزم العلم بأن العالم له صانع (قوله ولا يذهب عليك الخ) حاصله انه على تقدير ارادة اللزوم بشرط النظر لا يحصل التطبيق أيضاً لان هذا التعريف أعني ما يلزم من العلم به الخ على ذلك التقدير شامل للمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب سواء كانت متفرقة أو مرتبة بخلاف التعريف الاول على ما أخذه الشارح من أن المراد بالنظر فيه النظر في أحواله فانه غير شامل للمقدمات فيكون هذا التعريف أعم منه فلا يكون مطابقا له لان معنى مطابقة التعريفين أن يكونا متساويين وههنا ليس كذلك ومن قال المراد بالمقدمات المقدمات المرتبة فقد قصر النظر فلا تكن من القاصرين وأما قال في باب التعريفات لان العام يوافق الخاص في باب التصديقات لان الحكم على العام حكم على الخاص (قوله وتخصيصه مثل الاول الخ) جواب سؤال مقدر بأن يقال المراد انه يمكن تطبيق هذا التعريف على الاول بأن يراد من اللزوم اللزوم بشرط النظر في أحواله ولا شك أنه حينئذ لا يصدق على المقدمات فيحصل التطبيق وحاصل الجواب ان تخصيص هذا التعريف مثل الاول خروج عن مذاق الكلام اذ لا قرينة ظاهرة الدلالة على ارادة اللزوم بشرط

ارادة اللازم بشرط النظر كما لا يخفى (قوله ولذا) أي لكون التعميم متضمناً للفوائد الثلاث من حصول التطبيق وعدم كونه مخالفا للظاهر والاصطلاح (قوله أو لا يكون على يد مدعي النبوة) بان لا يكون مدعياً لشئ أصلا وحينئذ لا يتصور اظهار التصديق لانه فرع الدعوى أو يكون مدعياً للالوهية وحينئذ يخلق مع خارقه ما يجعل الخارق غير دال على صدقه كالحدوث والاحتياج فعلم انه لم يقصد اظهار التصديق (قوله لا على صدقهم في الاحكام الباقية) فيه ان دلالة المعجزة على

صدقهم في دعوى الرسالة تتضمن دلالتها على صدقهم في الاحكام التبليغية أيضاً وذلك لان معنى دعوى الرسالة أني مرسل من الله بهذه الاحكام اذ الارسال لا يكون الا بشئ فكيف يمكن دلالة المعجزة على صدقه في دعوى الرسالة بدون دلالتها على صدقه في المرسل به (قوله على ما بين في محله) في شرح المواقف احتمال العاديات للنقيض بمعنى لو فرض نقيضه واقعاً بدلها لم يلزم من ذلك النقيض محال لذاته لان تلك الامور العادية ممكنة في ذواتها والممكن لا يستلزم شئ من طرفيه محالا لذاته غير احتمال متعلق التمييز الواقع في العلم العادي للنقيض وذلك لان الاحتمال الاول راجع الى الامكان الذاتي الثابت للممكنات في حد ذاتها والاحتمال الثاني هو ان

النظر فأين التخصيص بالنظر في أحواله فهو تكلف في التكلف ولهذا قال خروج عن مذاق الكلام (قوله والصواب تعميم الاول الخ) يعني ان الصواب تعميم تعريف الاول بأن يراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه وأحواله فيكون كلا التعريفين شاملين للمفرد والمقدمات فيحصل التطبيق ولا يكون على خلاف الظاهر والاصطلاح أيضا ولذا حكم بأن التعميم صواب (قوله يريد أن الخارق الدال الخ) المقصود من هذا الكلام بيان فائدة قوله تصديقاً له أي يريد الشارح من قوله تصديقاً له الاشارة الى ان الخارق الذي يدل على صدقه هو الذي أظهره الله تعالى على يده قصداً منه لاظهار صدقه عند الخلق أما الخارق الذي لم يقصد الله به اظهار صدقه كالخارق الذي يظهر على يد المتأله فانه لم يقصد به اظهار صدقه لان كذبه معلوم بالجزم فان حاله من الحدوث والاحتياج مكذب لمقاله بل قصد به الاستدراج له والابتلاء لغيره في الاعتقاد به كالخارق الذي يظهر على يد المتنبئ ولا يكون موافقاً لدعواه فانه لم يقصد به تصديقه بل قصد به اهانته فان قيل من أين يعلم أنه قصد به التصديق أم لا قلت من القرائن فانه اذا ظهر أمر خارق موافق للدعوى على يد مدعي النبوة علم انه قصد به اظهار التصديق واذا فقد شئ من ذلك بأن لا يكون خارقا أو لا يكون موافقا أو لا يكون على يد مدعي النبوة علم أنه لم يقصد به التصديق (قوله اذ لو جاز كذبه الخ) هكذا ذكره السيد السند قدس سره في شرح المواقف حيث قال أجمع أهل الملل والشرائع على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة القاطعة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلائق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال انتهى كلامه وفيه بحث أما أولا فلان المعجزة أنما تدل على صدقهم في دعوى الرسالة لا على صدقهم في الاحكام الباقية والا لزم عليهم اظهار المعجزة بعد تبليغ كل حكم فعلى تقدير جواز كذبهم في الاحكام الآتية لا يلزم ابطال دلالة المعجزة فالوجه انه اذا دل المعجزة على صدقهم في دعوى الرسالة وقد ثبت بالادلة القطعية ان الانبياء معصومون عن الذنوب يلزم صدقهم في الاحكام التبليغية وغيرها وأما ثانياً فلان دلالة المعجزة على صدقهم دلالة عادية والجواز العقلي لا ينافي الدلالة العادية فجواز الكذب عقلا لا يستلزم ابطال دلالة المعجزة عادة كما في العلوم العادية فانا نجزم بان جبل أحد لم ينقلب ذهبا مع جوازه عقلا ويمكن الجواب بان المراد بقوله اذ لو جاز كذبه عقلا انه لو جاز وقوع كذبه عقلا ولا شك ان امكان نقيض العلوم العادية في نفسه وان لم يكن منافياً لها لكن جواز وقوعه بدلها مناف لها على ما بين في محله أو نقول ان هذا على مذهب الشيخ ومتابعيه من ان دلالة المعجزة على الصدق دلالة قطعية واظهارها على يد الكاذب ممتنع غير مقدور لله تعالى وان لم نطلع على وجه استحالته (قوله

يكون متعلق التمييز محتملا لان يحكم فيه المميز بنقيضه في الحال أو في المآل والاحتمال الثاني هو المنفي عن العلوم العادية كالعلوم المستندة الى الحس وثبوت الاحتمال الاول لا يقدح في شئ منها اه (قوله وان لم نطلع على وجه استحالته) في شرح المواقف فان دل المعجز المخلوق على يد الكاذب على الصدق كان الكاذب صادقا وهو محال والا لانفك المعجز عما يلزمه من دلالته القطعية على مدلوله وهو أيضاً محال اه

ثم ما يتوقف عليه ولم يحصل منه أعم من ان لايحصل من شئ كالتصديق البديهي المتوقف على تصور طرفيه الغير الحاصل منه او يحصل من شئ آخر غير ما يتوقف عليه كما فيما نحن فيه (قوله والا لزم ان يكون تصوره الخ) أي وهو باطل للزوم اكتساب التصور من التصديق وفيه بحث لأن العلم بثبوت العنوان للموضوع من قبيل التصديقات فلا يلزم المحذور فتأمل (قوله لا يقتضى ان يكون العلم الخ) بل الظاهر أنه يقتضي كون المدلول غير ضروري أي نظري وذلك نظير الشكل الاول والقياس الاستثنائي فان افادتهما لنتيجتهما ضرورية مع ان النتيجة نفسها نظرية حاصلة منهما (قوله على كونه) أي كون صدق الرسول والفاضل المحشي وان لم قل ان ظهور المعجزة دال على الصدق بل على تصور الخبر بالرسالة لكن تصحيح كلامه

هذا في الامور التبليغية الخ) يعني ان هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على ان خبره يوجب العلم في الامور التبليغية والمدعي عام وهو ان خبر الرسول سواء كان في الامور التبليغية أو غيرها يوجب العلم والوجه في ايجاب خبر الرسول العلم فيما عداها هو انه يثبت بالادلة القطعية أن النبي معصوم فلا يكون كاذبا في اخباراته لأنه ذنب (قوله قيل عليه اذا تصور مخبره الخ) وقائله مولانا صلاح الدين الرومي وحاصل كلامه أن خبر الرسول من حيث أنه خبر من غير أن يلاحظ معه حال المخبر يحتاج في افادته العلم الى الاستدلال بانه خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق أما على تقدير ملاحظة حال المخبر معه بانه رسول وأنه خبر الرسول فايجابه العلم بديهي غير محتاج الى ترتيب المقدمات فان من سمع قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من أنكر وعلم انه خبر الرسول يحصل له العلم بمضمونه بدون أن يحتاج الى استحضار تينك المقدمتين بخلاف ما اذا سمعه ولم يعلم بانه خبر الرسول ولم يلاحظه بهذا الوجه فانه يحتاج اليه (قوله وأجيب الخ)وحاصله ان تصور المخبر بوجه الرسالة فرع العلم بثبوت الرسالة وهو موقوف على الاستدلال بان هذا المخبر ادعي الرسالة وأظهر المعجزة وكل من شأنه هذا فهو رسول فيتوقف خبره في كونه صادقا أيضاً على الاستدلال بالواسطة لان الخبر في كونه صادقا موقوف على تصور مخبره بانه رسول وتصور المخبر بهذا الوجه موقوف على الاستدلال والموقوف على الموقوف على الشئ موقوف على ذلك الشئ فالخبر في كونه صادقا موقوف على الاستدلال فيكون افادته العلم استدلالياً وفيه ان الاستدلالي ما حصل بالاستدلال لا ما يتوقف عليه والا لزم أن يكون تصوره بوجه الرسالة استدلالياً * قال الفاضل المحشي فيه بحث لان تصور المخبر بالرسالة ليس استدلاليا بل هو حاصل بالضرورة العادية لمن شاهد المعجزة فيه على ما ذكر في شرح المواقف انتهى أقول المذكور في شرح المواقف أنا ندعي ان ظهور المعجزة يفيد علما بالصدق وان كونه مفيداً له معلوم لنا بالضرورة العادية وهذا الكلام انما يدل على أن العلم بافادته ضروري عادي وكون افادة الدليل معلوماً بالضرورة لا يقتضى ان يكون العلم بالمدلول ضرورياً والعجب ان ذلك نزاع في كيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول هل هي عادية أو عقلية وهو يؤكد الاستفادة من الدليل فكيف زعم منه دلالته على كونه حاصلا بالضرورة (قوله والكل غلط) أي السؤال والجواب غلط لان تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهياً فلا يصح السؤال وهو ظاهر ولا الجواب بانه يتوقف صدق الخبر على الاستدلال بالواسطة لكونه موقوفا عليه بلا واسطة وذلك لانه مع تصوره بأن مخبر هذا الخبر رسول وان هذا الخبر خبر الرسول لا يحصل العلم بصدق الخبر مالم يلاحظ معه مقدمة أخرى أعني كل ما هو خبر الرسول فهو صادق لجواز كون مخبر الخبر رسولا صادقا في دعوى الرسالة ولا يكون خبره صادقا فثبت ان العلم بان هذا الخبر صادق استدلالي موقوف على استحضار المقدمتين أي هذا خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق (قوله ثم تصور الخبر الخ) بيان لمنشأ غلط السائل والمجيب يعني ان تصور خبر الرسول من حيث أنه خبر صدر عنه مع قطع النظر عن كونه مما بلغه الرسول أو من قبل نفسه استدلالي يحتاج في صدقه الى استحضار المقدمتين السابقتين وتصوره بعنوان

الاول بارادة أنه اذا دلت المعجزة على الصدق فقد دلت على ان المخبر رسول فيتصور المخبر بالرسالة فيستلزم ما ذكره الفاضل ماذكره المولى المحشي

(قوله يجعل صدقه بديهياً) نقل عن المولى المحشي وان كان تصور عنوان انه خبر بلغه الرسول من الله موقوفا على التصديق بأن يقال هذا خبر بلغه الرسول من الله وليس خبره من عند نفسه لكن من حصل له هـذا التصديق ولو من الدليل وتصور الخبر بهذا العنوان يصير الحكم عليه بالصدق بديهياً لان الحكم على خبر الله الذى بلغه الرسول بالصدق ليس بنظرى اه وفي قوله وان كان تصور عنوان انه خبر بلغه الرسول من الله موقوفا على التصديق اشارة الى

جواز استفادة التصور من التصديق بل تصور المحكوم عليه بثبوت مفهوم المحكوم به له دائما مستفاد من التصديق بالثبوت المذكور وتحقيق ذلك ان تصور المحكوم عليه بما ذكر مستفاد من تصور التصديق المذكور لا من نفسه أفاده عبد الرسول (قوله فتأمل) وجه الأمر بالتأمل انما بحثه الامر بالتأمل خارج عن طريق المناظرة لان الشارح مستدل وقوله قيل عليه الخ منع لصغري دليله والجواب ابطال لسنده المساوي بزعم المجيب فقول الخيالي لأن تصور الخبر بالرسالة لا يجعل الخ كلام على المنع فلا وجه لافراغه في قالب المنع كاصنعه الامر بالتأمل بل طريقه الاثبات واني به بل بمجرد كونه كلام المانع ذا احتمالين يصح أحدهما كاف لما هو بصدده وبتأمل هذا يعلم

انه خبر بلغه الرسول من الله تعالى الى الخلق وليس للرسول فيه مدخل سوى التبليغ فهو في الحقيقة خبر الله بلغه الى الخلق يجعل صدقه بديهياً ولا يحتاج الى دليل فباعتبار عنوان يحتاج الى الاستدلال وباعتبار عنوان آخر غير محتاج والسائل والمجيب لم يفرقا بين العنوانين فغلطا الا يرى ان تصور خبره عليه السلام بان عذاب القبر حق من حيث انه خبره بدون ملاحظة انه مبلغ له يفيد العلم الاستدلالى وموقوف على استحضار تينك المقدمتين ومن حيث انه خبر بلغه الرسول وهو حقيقة خبر الله المنزه عن الكذب والنقائص يجعل صدقه بديهياً ويفيد العلم الضرورى من غير احتياج الى الدليل * قال الفاضل المحشي ان قوله تصور الخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهياً مم وذلك لان تصور مخبره هذا الخبر بالرسالة يكون في المعنى بمنزلة تصور هذا الخبر بعنوان ما بلغه الرسول ولما كان صدق هذا الخبر في الصورة الثانية بديهياً كما ذكره لزم ان يكون صدقه في الصورة الاولى أيضاً بديهياً لان الرسالة في الصورتين كانت ملحوظة مع ملاحظة هذا الخبر وهـذه الملاحظة هي منشأ البداهة على ما ذكره أقول ان أراد ان تصور الخبر بانه رسول سواء كان في هذا الخبر أولا بمنزلة تصور الخبر بعنوان ما بلغه فهو مم لجواز ان يتصور المخبر بوجه الرسالة وانه رسول من الله مع تصور الخبر بانه من قبل نفسه وان أراد ان تصور المخبر باعتبار انه رسول في هذا الخبر يستلزم تصور الخبر بعنوان ما بلغه فالملازمة مسلمة لكن المحشي انما حكم بعدم جعل صدق الخبر بديهيا على التقدير الاول فتأمل (قوله لكن الكلام الخ) استدراك لدفع توهم ناشئ عن سابقه وهو انه يجوز أن يكون مراد السائل من قوله اذا تصور مخبره بالرسالة لم يحتج الى الترتيب انه اذا تصور مخبر الخبر باعتبار انه رسول في هذا الخبر وليس له مدخل في ذلك الا من حيث الرسالة والتبليغ يكون صدق الخبر بديهياً من غير احتياج الى الترتيب المذكور فحينئذ يرجع الى ان تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول يجعل صدقه بديهياً فحينئذ يكون السؤال والجواب صحيحا وحاصل الدفع ان كلا منافى صدق خبر الرسول من حيث ذاته أي من حيث انه خبر الرسول مع قطع النظر عن كونه مما بلغه أو غيره يدل على ذلك قوله وهو أي خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالى حيث لم يقل أي ما بلغه الرسول يوجب الخ ولا شك ان صدقه بهذا الاعتبار استدلالى يحتاج الى استحضار تينك المقدمتين على ما مر فحينئذ لا معنى للاعتراض بان خبره بعنوان ما بلغه يجعل صدقه بديهياً ولا يحتاج الى الترتيب المذكور (قوله ونظيره الخ) يعني ان نظير ما ذكر من ان اختلاف اعتبار عنوان الخبر يؤثر في جعل صدق الخبر بديهيا واستدلاليا انه اذا لوحظ العالم من حيث

ان ليس شئ من السؤال والجواب بغلط فتنبه له ان كنت أهله فان شيئا مما سيرده لا يجدي نفعاً بعد ما نبهتك عليه اه مولانا خالد وقال بعض أهل التحقيق يمكن ان يكون وجه التأمل انه كاد ان لا يصح حمل كلام الفاضل المحشي على الشق الثاني لانه علل الصدق بملاحظة الرسالة في الصورتين لا بملاحظة التبليغ اه (قوله أي من حيث انه الخ) أشار بالتفسير الى ان المراد من قوله من حيث ذاته تجرد النظر عن كونه مما بلغه الرسول لا تجرده عن اضافته الى الرسول أيضاً (قوله أو غيره) بالجر اي من غير ما بلغه الرسول بان يكون من عند نفسه

ذاته مع قطع النظر عن الاوصاف العارضة له المقتضية لحدوثه وأثبت له الحدوث فيقال العلم حادث يكون ثبوت الحدوث له نظريا محتاجا الى النظر واذا لوحظ بوصف التغير وقال العالم المتغير حادث يكون ثبوت الحدوث له بديهياً غير محتاج الى الدليل مع ان الحكم في كلا الحالين على ذات العالم لكن بحسب اختلاف العنوان اختلاف الحال في البداهة والكسبية وبما قررنا لك ظهر ان ما قاله الفاضل المحشي من ان قوله ومن حيث عنوان المتغير بديهي مم اذ لابد فيه من ملاحظة الكبرى أيضاً وهي قولنا وكل متغير حادث ولا شك ان ملاحظة الكبرى بعد الصغرى هو النظر والاستدلال ليس بشئ فنشاؤه قلة التدبر لم يرد عليه انه انما يكون بديهياً لو كان ثبوت الحدوث للمتغير بديهياً وليس كذلك بل يحتاج فى اثباته الى اثبات ان ما ثبت قدمه امتنع التغير عليه لكن المناقشة في المثال ليس من دأب المحصلين (قوله هذا المعنى يعم الثبات الخ) يعني ان التيقن بمعنى عدم احتمال النقيض داخل فيه الثبات لان الظاهر المتبادر منه عدم الاحتمال حالا ومآلا على مامر فى تعريف العلم فيكون ذكر الثبات بعد التيقن على هذا المعنى لغواً لافائدة في ذكره الاالتكرار وبما ذكرنا من معنى العموم اندفع الاعتراض بان التيقن بالنفسير الذي ذكره المحشي أيضاً يشمل الثبات ضرورة وجود الجزم المطابق فى الثبات وغيره وان ذكر العام لا يوجب الغاء الخاص اذ لادلالة له عليه أصلا لانه ليس المراد بالعموم عموم الكلي لجزئياته بل عموم الكل لاجزائه ولا شك ان الثبات ليس داخلا في الجزم المطابق وان الكل يدل على أجزائه والاظهر ان يقال هذا المعنى يعتبر فيه الثبات (قوله اللهم الا ان يراد الخ) أي اللهم الا ان يحمل على خلاف الظاهر ويراد بعدم احتمال النقيض عدم احتمال النقيض في نفس الامر بان لا يكون نقيضه ممكناً في ذاته فيخرج الجهل المركب وتقليد المخطئ لان نقيضهما محتمل في نفسه وعدم احتمال النقيض عند العالم بان لايجوز وقوع نقيضه بدله ويخص عدم الاحتمال عند العالم بعدمه في الحال فيخرج الظن ولايلغو ذكر الثبات لان معناه عدم الاحتمال في المآل فخرج به تقليد المصيب (قوله وفيه ما فيه) وجه النظر ان تعميم عدم الاحتمال بحيث يعم عدم الاحتمال فى نفس الامر غير معقول لان معنى عدم احتمال النقيض هو عدم التجويز العقلي لاما يعمه والامكان الذاتي على مامر في تعريف العلم والا لزم خروج العلوم العادية عن اليقينيات لاحتمال نقائضها في أنفسها فان جبل أحد معلوم لنا يقيناً انه لم ينقلب ذهباً مع احتمال نقيضه في نفسه وان كان غير محتمل عند العالم فانه لا يجوز عند العقل وقوع نقيضه بدله وعلى تقدير تسليم التعميم فلا وجه لتخصيص عدم الاحتمال عند العالم بالحال ولا قرينة تدل عليه وبما ذكرنا لك ظهر أنما قاله الفاضل المحشي من انه ليس في هذا التوجيه من بعد بل فيه من الحسن ما فيه لان معنى التيقن فى اللغة هو زوال الشك على ما ذكر فى الصحاح وهذا هو معنى عدم احتمال النقيض عند العالم وأما كونه في الحال فهو المتبادر من العبارة فاذا قلناهذا الادراك يشابه ذلك الادراك في التيقن يتبادر منه انه كذلك في الحال مع قطع النظر عن ثباته في المآل فلا بد من ذكر الثبات ليظهر انه لايزول بتشكيك المشك فى المآل في غاية البعد لان منشأ البعد ليس ارادة عدم الاحتمال عند العالم بل تعميم عدم الاحتمال بحيث يعم عدمه في نفس الامر وعند العالم كما عرفت مع ان دعوى التبادر المذكور لابد له من دليل (قوله فالاولى) أي الاولى ان يفسر التيقن بالجزم المطابق سواء

بالبطلان من المشبه به فليس هنا مناقشة في المثال حتى يقال انها ليست من دأب المحصلين اه خلد (قوله لافائدة في ذكره الا التكرار) من تأكيد الذم بما يشبه المدح كقولهم فلان لا خير فيه الا انه يسيء الى من أحسن اليه (قوله هو عدم التجويز العقلي) الاظهر بل الصواب ان يقول هو عدم الجواز العقلي اذ التجويز العقلي بمعنى الامكان الذاتي على ما صرح به الشارح في آخر الكتاب والسيد قدس سره أفاده عبد الرسول (قوله ان ما قاله) خبر ان هو ما يأتي بعد خمسة أسطر أعني قوله في غاية البعد (قوله لابد له من دليل) لعل دليله كون الكتب الكلامية مشحونة باستعمال عدم الاحتمال في الحال (قوله فالاولى ان يفسر التيقن الخ) وجه أولوية هذا على ما ذكره المحشي الخيالي مع ان هذا أيضاً خلاف المتعارف على ما سيأتي كونه أقرب الى المتعارف حيث أخذ فيه عدم احتمال النقيض وان خصص بقي الحال والمعنى المتعارف للتيقن هو عدم احتمال النقيض بوجه

كان

(قوله وفيه شيء) نقل عنه وهو ان تخصيص التيقن بعدم احتمال النقيض عند العالم فى الحال أيضاً غير متعارف اه (قوله أقول لامعني لهذا الترديد الخ) هـذا الـكلام من السيالـكوتي مبني على اعتبار قوله

هو راجعا الى المطابق وجعل

كان ثابتاً أو غير ثابت فيخرج به الظن والجهل المركب وتقليد المخطيء وبالثبات الجزم المطابق الذي ليس بثابت وهو تقليد المصيب هذا لـكن تفسير التيقن بمـا ذكره خلاف المتعارف والاولى ان يفسر التيقن بعدم احتمال النقيض عند العالم في الحال فيخرج الظن والثبات بعد الاحتمال فى المآل بان لايزول بتشكيك المشكك ولا بعد الاطلاع على دليل يخالفه فيخرج التقليد لزواله بالتشكيك والجهل لاحتماله الزوال بعد الاطلاع على دليل يخالفه لعدم مطابقة الواقع على ما مر في تعريف العلم وفيه شيء وانمـا قال فالاولى اشارة الى أن له وجه الصحة وهو ان يقال ان المقصود المبالغـة في افادة خبر الرسول التيقن اخراجا للعلم الحاصل به عن معرض التقليد فلا بأس بتصريح ما علم ضمنا قال الفاضل المحشي فيـه بحث لانه ان أراد بالجزم المطابق ماهو في الحال والمال كان ذكر الثبات لغوا وان أراد به الجزم المطابق في الحال لافي المآل توجه عليه ما أورده بقوله وفيه مافيه فجوابكم جوابنا أقول لا معنى لهـذا الترديد لان ما هو مطابق للو قع مطابق فى الحال والمال وما ذكر من لزوم لغوية ذكر الثبات فمنشأه عدم التـدبر فان تقليـد المصيب جزم مطابق فى الحال والمآل وليس بثابت وهذا أظهر من الشمس فـكيف خفى عليـه ومن المجب أنه لم يطلع على وجه النظر وقال فما هو جوابكم فهو جوابنا (قوله لا يخفى ان قوله يوجب الخ) يعنى ان قول الشارح فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الخ يدل على ان مقصود المصنف من قوله والعلم الثابت به يضاهى العـلم الثابت الخ ان العلم الحاصل من خـبر الرسول علم بمعنى اليقين ولا يخفي أنه على هذا التقدير يصير قوله والعـلم الثابت الخ مستدركا لأن قوله وهو يوجب العلم الاستدلالى مغن عنه اذ يفهم منه ان العلم الحاصـل به علم بمعنى اليقين اذ لا معنى للعلم عنـدهم سواه وانمـا قلنا ان قوله فهو علم الخ يدل على ذلك لانه أورد بالفاء الدال على انه فذلـكة لمـا قبله أى اذا كان العلم الثابت بخبر الرسول مشابها للعـلم الثابت بالضرورة فى التيقن والثبات يكون علما بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت واستدل عليه بقوله والا لـكان جهلا الخ أي وان لم يكن بمعنى الاعتقاد المذكور لـكان جهلاً أو ظناً فلا يكون مشابها للعلم الضروري في التيقن أو تقليـدا فلا يكون مشابها له في الثبات فانه صريح في أن المقصود من قوله والعلم الثابت الخ أن العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين وغاية ما يتكلف في الاعتذار عن هذا الاعتراض ان يقال ان المقصود من قوله والعلم الخ رفع ايهام حمل العلم في قوله يوجب العـلم الاستدلالى على مطلق الادراك فانه وان لم يكن للعلم عنـدهم معنى سوي اليقين الا أن استعماله بمعنى مطلق الادراك مشهور في الـكتب متداول بين الناس وان ما قيل من أن الادلة النقلية لا تفيد الا الظن كان مؤيدا لارادته وأما ما قاله الفاضل المحشي من أن العلم فى قوله يوجب العلم الاستدلالى محمول على التعريف المذكور أعني صفة يتجلى بها المذكور الخ وهو شامل لليقينيات وغيرها فلا يكون قوله والعلم الثابت لغواً فليس بشيء لان تعميم التعريف المذكور خلاف الاصطلاح اذ العلم مختص باليقين عندهم كما مر وعلى تقدير التسليم فانمـا يصح حمل العلم فى قوله يوجب العلم الخ على تقدير ان يكون العلم في قوله وأسباب العـلم ثلاثة أيضاً محمولا على المعـنى الاعم وهو باطل والا لم يحصر الاسباب في الثـلاثة العام يستلزم المحذورين اللذين سيذكرهما المولى المحشي (قوله لم ينحصر الاسباب في الثلاثة) اذ من جملة ما يفيـد الظن خبر لخطباء والوعاظ والحـكماء بل خـبر كل شخص معتقد فيه يفيد الظن

قوله فى الحـال والمـال في الشق الاول وفى الحال لافي المال فى الشق الثاني من الترديدمتعلقاً به أيضاً أما على تقـدير رجوع هو الى الجـزم وجعـل ما ذكر قيداً للجزم فلا يتجه شيء منهـا وسوق كلام قره كمال صريح في الثاني حيث ردد في الجزم لافي المطابقـة وكرر لفظ الجزم فى شقي الترديد فتنبه لذلك حتى تعـلم من الذى خفي عليه ماهو أظهر من الشمس أفاده مولانا خالد (قوله فذلـكة الخ) أي خلاصة ونتيجة لمـا قبله (قوله على تقدير ان يكون العـلم الخ) وذلك لان قوله وهو يوجب العـلم الاستدلالي بيان لـكيفية سببية خبر الرسول الذي هو واحد من تلك الاسباب الثلاثة للعلم ولاشبهة في عدم صحة بيان العام بالخـاص فيجب ان يكون العلم فى كلا القـولين عاما حتى يصح البيان وحمل العلم فى القول الاول على المعنى

(قوله وأيضاً يجب التصريح في المحسوس الخ) أي كما صرح بذلك في خبر الرسول وذلك لئلا يتوهم ان افادتها للظن دون اليقين (قوله يعني ان الاقرب الى الفهم) لم يقل يعني ان الاقرب الى الصواب كما يقتضيه السياق من الاعتراض والتكلف في الجواب تنبيهاً على ان فيما ذكره الشارح سوى ما ذكر اعتراض البعد عن الفهم أيضاً (قوله في العلم الحاصل بخبر الرسول) وان كان استدلالياً بخلاف العلم الاستدلالي الغير الحاصل بخبر الرسول فانه ليس في تلك المرتبة في القوة وان كان يقيناً أيضاً تأمل لعل وجه التأمل ان الشارح سيصرح في بحث الايمان أن معنى زيادة اليقين زوال علم وحصول آخر بعده بناء على ان العرض لا يبقى زمانين واذا بني الامر على هذا القول فليس هنا شيء واحد يقوي ويضعف بل زوال كيفية وحصول كيفية أقوى منها مكانها أقول وهذا معنى القوة والضعف لأن زيادة الشيء ونقصانه اما ان يعتبر باعتبار الكم أو يعتبر باعتبار الكيف والاعتبار الثاني هو القوة والضعف على ما قال السيد السند في شرح المواقف في بحث الايمان فمن أثبت الضعف والقوة أثبتهما لا محالة فتأمل اه من بعض الفضلاء (قوله وليس لنا الى التيقن الخ) قد ذكر في شرح المواقف ان دلالة الادلة النقلية على مدلولاتها تتوقف على أمور عشرة كما ظنية فتكون دلالتها ظنية واذا كانت دلالتها ظنية لم تكن مفيدة لليقين بمدلولاتها وهذا مذهب المعتزلة وجمهور الاشاعرة والحق انها أي الدلائل النقلية قد تفيد اليقين أي في الشرعيات بقرائن تدل على انتفاء الاحتمالات الموجبة لعدم اليقين هذا

وأيضاً يجب التصريح في الحواس والخبر المتواتر والعقل بأنه يوجب العلم بمعنى اليقين (قوله وأيضا سائر العلوم النظرية الخ) يعني ويرد على تقدير حمل قول المصنف على المعنى الذي ذكره الشارح انه لا وجه لتخصيص العلم الحاصل بخبر الرسول بالذكر فان جميع العلوم الحاصلة بالنظر والاستدلال علم بالمعنى المذكور ويمكن ان يقال وجه التخصيص الرد على من قال ان الدلائل النقلية لا تفيد اليقين (قوله والاقرب ان مراده الخ) يعني ان الاقرب الى الفهم ان مراد المصنف من قوله والعلم الثابت الخ انه كما ان اليقين والثبات في العلم الضروري في غاية القوة والكمال كذلك اليقين والثبات في العلم الحاصل بخبر الرسول أيضاً في غاية القوة والكمال قال بعض الفضلاء هذا مخالف لرأي المصنف لانه لا يقول بالتفاوت بين اليقينيات في القوة والضعف كما سيجيء في بحث الايمان أقول رأي المصنف نفي الزيادة والنقصان عن اليقينيات لا نفي القوة والضعف فان وجود القوة والضعف بين اليقينيات بديهي الا ترى ان تصديقنا بالشرعيات ليس كتصديق النبي عليه السلام تأمل قيل ليس في كلام الشارح ما يدل على انه لم يحمل كلام المصنف على هذا الاقرب وقوله فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الخ لا يفيد انه لم يقصد ذلك بناء على انه يحتمل ان يكون مقصوده ان العلم في قوله والعلم الثابت الخ يضاهي العلم الثابت الخ بالمعنى الاخص مما سبق لانه المناسب للمقام أقول هذا التوجيه في غاية البعد اما أولا فلانه لا حاجة الى تفسير العلم ههنا اذ قد صرح في قوله وأسباب العلم ثلاثة انه لا يطلق العلم عندهم الا على اليقينيات واما ثانيا فلانه لا وجه لتخصيص التفسير في هذا الموضع وتركه في قوله فهو يوجب العلم الضروري ويوجب الاستدلالي مع انه الاقدم والاحق بالتفسير واما ثالثا فلانه يجب حينئذ ذكره متصلا بقوله والعلم الثابت واما رابعاً فلانه لا معنى لاتيان الفاء المشعر بانه فذلكة لما قبله واما خامساً فلانه لا فائدة حينئذ في ذكر قوله والا لكان جهلا الخ (قوله وكله اشارة الخ) يعني ان قول المصنف العلم الثابت بخبر الرسول مشابه للعلم الضروري في قوة التيقن الخ اشارة الى أن الادلة النقلية مستندة الى الوحي المفيد لحق اليقين وليس لشائبة الوهم مدخل فيها كما انه ليس لها مدخل في العلوم الضرورية فيكونان متشابهين في قوة اليقين بخلاف العلوم العقلية الحاصلة بمجرد نظر العقل فان فيه شائبة الوهم اذ الوهم له استيلاء على جميع القوى فيتصرف في المعقولات أيضا فيحكم أحكاما كاذبة فلا يكون العلوم العقلية خالية عن شائبة الكدورة قال الفاضل الجلبي هذا مخالف لما تقرر في الاصول من أن الادلة النقلية ظنيات للاحتياج الى معرفة أوضاع الالفاظ وأن مقصود المتلفظ بالمتلوة ماذا هل هو الحقيقة أو المجاز وليس لنا الى التيقن بشيء من ذلك سبيل أقول مرادنا بكون الادلة النقلية مفيدة للعلم الذي هو غاية التيقن انه يفيده بعد أن يحصل العلم بوجه دلالتها بطريق القطع ولا شك انه بعد التيقن بجميع الامور التي لها مدخل في دلالتها يفيد العلم الضروري الذي هو أقوى من العلم الحاصل بالدليل العقلي لعدم شائبة الوهم فيه والتيقن بوجه دلالتها يحصل في بعض المواضع

(قوله تأمل) وجهه انه بناء على المراد المذكور يكون قول المصنف والعلم الثابت به يضاهي العلم الخ قضية جزئية لا كلية والظاهر خلافه (قوله ذكر في الكافي الخ) المقصود من هذا النقل التوفيق بين القولين أعني قول الشارح وقول الخيالي رحمه الله واعلم انهم قد ذكروا لقبول خبر الواحد شروطاً منها ان يكون موافقاً للدليل القطعي ومنها انه لا يخالف الكتاب والمتواتر والاجماع ومنها ان لا يكون وارداً في حادثة تعم بها البلوى بان يحتاج الناس كلهم اليه حاجة متأكدة مع كثرة تكرر ولهذا أنكر الحنفية خبر نقض الوضوء بمس الذكر لان ما تعم به البلوى يكثر السؤال عنه فتقتضي العادة بنقله متواتراً وان أجيب من طرف الشافعية بمنع اقتضاء العادة لذلك (قوله بل المفيد له العقل الخ) حاصله ان الخبر ليس من أسباب العلم حقيقة فكان ينبغي ان لا يعد منها لكن لما كثر مدخليته في معرفة المعلومات الدينية جعل كأنه السبب المفيد له فعد منها ادعاء وتجوزاً وليس في الخبر المقرون تلك المدخلية فلا وجه لعده من الاسباب فاخرج باعتبار قيد التحرز عن القرائن وهذا جواب لا يحوم حوله شيء الا انه يرد عليه ان مثل هذه التوجيهات لا تفيد في القطعيات بل في الخطابيات فتأمل اه من بعض الفضلاء (قوله قال الفاضل المحشي الخ) قال مولانا خالد والفرق بينه وبين توجيه السيالكوتي ان حاصل هذا التوجيه وجود الخبر بلا قرينة وهو غير متجه اذ الكلام في الخبر المقرون فهو خلاف المفروض وحاصل توجيه السيالكوتي وجود قرينة بلا خبر وهو ليس من قوله فلا وجه لادخاله فيه أي في الخبر الصادق خلاف المفروض في شيء وإن لزم من جواز أحد الوجودين ذهناً أو خارجا جواز الآخر اه أقول وهذا التوجيه أيضاً لا يخلو عن كونه خلاف المفروض لان الكلام في الخبر المقرون بقرينة ترفع احتمال الكذب وليس في القرينة مطلقاً بل قرينة قوية ترفع احتمال الكذب فيكون خلافه أفاده بعض الناظرين

كما ذكر في شرح المواقف تأمل (قوله والا فهذا الحديث مشهور الخ) قيل كلام الشارح ظاهر في ان هذا الحديث متواتر وكذا ما ذكره في شرح المقاصد وهو رحمه الله ثقة فلا اعتداد بالقول بانه ليس بمتواتر الا بعد تصحيح النقل ممن هو أوثق منه انتهى ذكر في الكافي ان هذا الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول حتى صار كالمتواتر وذكر في شرح الهداية ان هذا الحديث في نفسه من خبر الآحاد الا انه في حكم المتواتر لان الائمة قد أجمعت على قبوله والعمل بموجبه ويؤيده ما ذكره السيد السند قدس سره في خلاصة الطيبي انه قال ابن الصلاح رحمة الله عليه من سئل عن ابراز مثال المتواتر في الاحاديث أعياه طلبه وحديث (من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار) نراه مثالا لذلك فانه نقله من الصحابة العدد الجم (قوله انما قطع النظر عنها الخ) يعني انما قطع النظر عن القرائن في افادة الخبر الصادق ولم يقطع النظر عن الدلائل فخرج الخبر المقرون وبقي خبر الرسول داخلا مع كون كل واحد منهما أمراً خارجا عن الخبر موجبا لصدقه لان الوجه في عد الخبر الصادق سبباً للعلم استفادة معظم المعلومات الدينية منه والا فالخبر ليس سبباً للعلم بل المفيد له العقل والخبر الصادق طريق له على ما مر في وجه الحصر والخبر الذى هو مع الدليل كخبر الرسول داخل في هذه الاستفادة فلذلك لم يعتبر قطع النظر عن الدلائل كيلا يخرج منه ذلك بخلاف الخبر المقرون اذ لا يستفاد منه شيء من المعلومات الدينية فلا وجه لادخاله فيه وجعله سبباً سوى العقل فاعتبر قطع النظر عن القرائن (قوله وقد يوجه الخ) يعني قد تبين ممن وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل بان القرائن تنفك عن الخبر وتبقى مع انتفاء الخبر كما اذا تحقق تسارع القوم الى دار زيد مع عدم الخبر بقدومه بخلاف الدلائل فانه لا تنفك عن الخبر بل كلما تحقق الدلائل تحقق الخبر فالقرائن لا تدل على تحقق الخبر بالنسبة الى جميع الاوقات والاذهان فلا يكون الخبر المقرون مفيدا دائما فلذلك قطع النظر عنها وأسقط الخبر المقرون عن درجة الاعتبار في الخبر الصادق بخلاف الدلائل فانها دالة على تحققه في جميع الاوقات بالنسبة الى جميع الاذهان فيكون الخبر المدلل مفيداً للعلم دائما فلم يقطع النظر عنه قال الفاضل المحشي في توجيه قوله بان القرائن قد تنفك عن الخبر الخ ان الخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه يفيد العلم وعند عدم تسارع قومه لا يفيده لكن تسارع قومه لا يلزم الخبر المذكور بل ينفك عنه بخلاف الدلائل فان دليل خبر الرسول يلزمه ولا ينفك عنه وهو ان هذا خبر الرسول وكلما هو هذا شأنه فهو صادق أقول فيه بحث لان الخبر المقرون يلزمه القرينة ولا تنفك عنه أصلا والخبر المذكور لم يكن مقرونا (قوله وليس كذلك) يعني ليس الامر كما

ليس كافياً في خلق العلم بل هناك أمر آخر ينضم الى الاجماع يحصل منهما العلم وان لم نعلم خصوصية ذلك الامر ولا نعني بالقرينة والدليل سوى هذا وعلى هذا اندفع البحث المذكور عن الفاضل المحشي واندفع الاندفاع الآتي فالاولى في اندفاع ماقيل بقي اشكال قوي الخ أن يقال ان الخبر المتواتر هو الذي يكون مصاحباً لجميع ما يتوقف عليه حصول العلم فلو نقصه شئ مما يتوقف هو عليه لايسمي متواتراً على ما قال الشارح فيما سبق ومصداقه وقوع العلم من غير شبهة فليس مع الخبر المتواتر دليل ولا قرينة اذ بعد ثبوت كونه متواتراً تم جميع ما يتوقف عليه حصول العلم ولا شبهة فى أنه بعد ذلك لايحتاج الى شئ آخر وبهذا يندفع أيضاً ماذكره الفاضل المحشي على مالايخفى أفاده العلامة عبد الرسول وانما قال فالاولى لانه يمكن ان يحمل ما ذكره المولى المحشي

قال الموجه اذ المراد بالقرينة ههنا مايدل على صدق الخبر دلالة قطعية بحيث لا يحتمل تخلفه عنها على ما يدل عليه قول الشارح مع قطع النظر عن القرينة المفيدة لليقين بدلالة العقل ولاشك ان القرينة القطعية الدلالة لا تنفك عن الخبر كما لا ينفك الدليل عنه قال الفاضل المحشي أى ليس هذا التوجيه صحيحاً في نفس الامر فان دليل الخبر المتواتر وقرينته لا يلزمه بل ينفك عنه فى بعض المواد أو في بعض الاشخاص أو فى بعض الاذهان مع ان الخبر المتواتر كان مقبولا معدودا من أسباب العلم أقول فيه بحث لان الخبر المتواتر يفيد العلم الضروري عند المصنف ومنشأ حصول العلم عقيبه الاجماع فرب اجماع بخلق الله العلم عقيبه ورب اجماع لايخلقه الله فلا يكون افادته بالدليل والقرينة فلا معنىً لقوله فان دليل الخبر المتواتر وقرينته تنفك عنه وبما ذكرنا اندفع ما قيل بقي هنا اشكال قوي وهو ان الخبر المتواتر أيضاً لا يفيد اليقين مع قطع النظر عن قرائن صدق المخبرين وعدم امكان تواطئهم على الكذب ولهذا يتفاوت عدد المخبرين في التواتر بحسب المقامات فرب عدد يفيد العلم في مقام دون آخر فكيف اعتبر مع قطع النظر عن القرائن في الخبر الصادق لان منشأ العلم ليس بملاحظة أحوال المخبرين والقرائن الدالة على صدقهم بل اجماعهم من غير دخل للقرائن والاحوال فيه فرب اجماع بخلق الله العلم عقيبه فى مقام ولا يخلقه بعده فى مقام آخر من غير تأثير للحال والمقام فيه * قال بعض الفضلاء لعل وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل هو ان القرائن ليست مما يمكن أن يضبط لا اجمالا ولا تفصيلا اما اجمالا فظاهر وانما تفصيلا فلكثرتها واختلافها باختلاف الطبايع والافهام بخلاف الدلائل فانها ليست كذلك أقول فيه بحث لانه يمكن ضبط القرائن اجمالا بان يعتبر القرائن المفيدة لليقين بالنسبة الى كل شخص والخبر المقرون بها يفيد اليقين بالنسبة اليه فقال أيضاً ان المراد بالقرائن في قوله مع قطع النظر عن القرائن ما يعم الدليل والقرينة فالمعنى المراد خبر يكون سبب العلم بمجرد كونه خبراً مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنه من الدلائل والقرائن وخبر الرسول انما يفيد العلم بمجرد كونه خبرا لان وجه دلالته هو كونه خبر الرسول فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر في أحواله كما فى العالم بالنسبة الى الصانع فيكون سبب الخبر هو مجرد كونه خبر الرسول بخلاف القرائن فانها أمور خارجة عن الخبر تأمل انتهى أقول وجه التأمل انه على هذا يدخل الخبر المقرون أيضاً في الخبر الصادق اذ يصدق عليه انه انما يفيد العلم بمجرد كونه خبرا لان وجه دلالته هو كونه خبرا مقروناً فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر فى أحواله (قوله لانه كذلك الخ) أي لان خبر أهل الاجماع كالخبر المتواتر فى كون كل منهما خبر قوم لا يحتمل عند العقل تواطئهم على الكذب ولا فرق بينهما الا باعتبار ان كونه خبر قوم كذلك ثابت فى المتواتر بالبديهة من غير نظر وفى خبر الاجماع بطريق النظر فى الدليل مثل قوله عليه السلام (لا تجتمع أمتي على الضلالة) وقوله تعالى (ومن يشاقق الرسول من بعدما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين قوله) الآية وفيه انه اذا كان خبر أهل الاجماع يفيد العلم الاستدلالى فلا يصح جعله داخلا تحت المتواتر المحكوم عليه بانه يوجب العلم الضروري اللهم الا ان يقال ان ذلك الحكم أيضاً بطريق المسامحة أي يوجب العلم الضرورى وما في حكمه (قوله وحاصل

على هذا بأن يقال ان الاجماع الذي لا يخلق الله العلم عقيبه ليس اجماع التواتر فليس الخبر حينئذ خبراً متواتراً الجواب فصح ان الخبر المتواتر لا يحتاج الى قرينة ودليل

(قوله على التجوز) بذكر المتواتر وارادة ما ثبت له حكم المتواتر من كونه صادراً عن جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب سواء كان متواتراً حقيقة أو خبر أهل الاجماع وبذكر خبر الرسول وارادة ما ثبت له حكم خبر الرسول من كونه واصلا اليهم من جهة الرسول سواء كان خبر الرسول نفسه أو خبر الله تعالى أو خبر الملك فالتجوز في اللفظ لا في حذف المعطوف لانه يأبى عنه لفظ الادخال السابق واللاحق ويأبى عنه أيضاً قوله الآتي بارادة ما في حكمها (قوله لا يخلو عن تعسف) التعسف ارتكاب ما لا يجوز عند المحققين وان جوزه البعض ويطلق على ارتكاب مالا ضرورة فيه والاصل عدمه وقيل حمل الكلام على معنى لا يكون دلالة الكلام عليه ظاهرة وهو أخف من البطلان اه كليات قال مولانا خالد ووجه كونه تعسفاً شيئان أحدهما انه سلب عنها الآلية ظاهراً وهذا التوجيه يدل على انه آلة حقيقة وسمي باسم الفاعل مجازاً والثاني ما يتفرع منه من عدم صحة القياس على قولهم القدرة صفة مؤثرة اذ لا مانع فيه عن كون المراد بها غير الفاعل بل لا مصحح لارادة الفاعل من القدرة عندنا بخلاف العقل حيث يأبي بمعنى النفس والقوة على ان ما يفهمه من آلية القدرة الالهية بشع ما لم يؤول بما أول به اه (قوله والعقل مع النفس كذلك) فانهما لكونهما من الصفات والموصوف الحدثة يمكن وجود النفس بدون العقل الذي

الجواب ان الحصر مبنى الخ) يعني خلاصة الجواب ان حصر الخبر الصادق في النوعين مبني على التجوز فان المراد المتواتر وما في حكمه وخبر الرسول وما في حكمه لا على التحقيق اذ هو في الحقيقة خمسة أنواع وفيه اشارة الى أن مقصود الشارح من ادخال خبر الله والملك في خبر الرسول وخبر أهل الاجماع في المتواتر بيان ان الحصر مبني على المسامحة بارادة ما في حكمها سواء بين كيفية الرجوع على ما قرره أو على طريق آخر بان يرجع خبر الاجماع الى خبر الرسول فان خبر الاجماع بعينه خبر الرسول علم من طريق الاجماع ويمكن اخراجه عن القسم اذ ليس هو مفيداً بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الي الخواص الذين يعلمون الاجماع وكيفيته كذا قيل (قوله ان قلت هذا الخ) يعني قد سبق في وجه حصر أسباب العلم في الثلاثة ان العقل ليس آلة غير المدرك حيث قال السبب ان كان من الخارج فهو الخبر والا فان كان آلة غير المدرك فهو الحواس والا أى وان لم يكن آلة غير المدرك فهو العقل وتعريف العقل يدل على انه آلة غير المدرك لانه قال قوة للنفس بها تستعد فانه صريح في أن المدرك النفس والعقل واسطة في ادراكها مغاير لها ضرورة أن قوة الشئ ليست عينه (قوله قلت الخ) حاصل الجواب انا لا نسلم انه يفهم من التعريف ان العقل آلة للنفس فان المفهوم منه أن العقل قوة ووصف للنفس بسببها تستعد للادراك ووصف الشئ لا يسمى آلة له أصلا اذ لا يقال في العرف واللغة ان حرارة النار آلة لاحراقه بل انما يطلق الآلة على الامر الذي هو مغاير للفاعل في الوجود وواسطة في وصول أثره الى منفعله وأما اطلاق الآلة على العلوم الآلية كالمنطق فان المنطق صفة للنفس والنفس مدركة للعلوم بسبب المنطق مثلا مع انها من أوصاف النفس فلعله اطلاق مجازى والا فالنفس ليست فاعلة للعلوم الغير الآلية فيكون تلك العلوم واسطة في وصول أثرها اليها لكن بقي ان اطلاق الآلة على العقل بمعنى القوة شايع في عباراتهم كما وقع في الكشف الكبير في بحث الاهلية مراراً كثيرة وانه يكون حينئذ ذكر غير المدرك في وجه الحصر مستدركا اذ يكفي ان يقال ان كان السبب خارجا فهو الخبر والا فان كان آلة فهو الحواس وان لم يكن آلة فهو العقل فالظاهر من عبارة الشارح ان مقصوده نفي كونه غير المدرك وان النفي متوجه الى القيد وأما نفي الغيرية عنه مسامحة باعتبار ان له دخلا تاما في الادراك فانه سلطان القوى الدراكة فكانه المدرك ونظيره قولهم القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة كذا أفاده بعض الافاضل ولا يخلو عن تعسف (قوله وأما حمل الغير على المصطلح فبعيد) أى وأما الجواب عن السؤال المذكور بان المراد بالغير المذكور في وجه الحصر الغير المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه عن الآخر في الوجود فالمعنى ان لم يكن آلة يمكن انفكاكه في الوجود عن المدرك فهو العقل ولا شك ان نفي الغيرية عن العقل بهذا المعنى لا ينافي كونه قوة ووصفاً للنفس لان وصف الشئ ليس مغايراً له بهذا المعنى كما انه ليس عينه فبعيد عن الفهم لان المتبادر من اطلاق الغير هو اللغوى أعني ما يكون مغايراً في المفهوم وعلى تقدير التسليم فهو غير صحيح لان نفي الغيرية بالمعنى المذكور انما هو عن الصفات القديمة وأما الصفات المحدثة فمغايرة لموصوفاتها لانه يمكن وجود أحدها مع عدم الآخر بان ينعدم الصفة ويبقى الموصوف على ما سيجئ بالتفصيل انشاء الله تعالى والعقل مع النفس كذلك

هو صفتها. وفي بعض النسخ لايضاح ذلك ألا يرى انه يزول عند الاغماء والجنون وغير ذلك اه (قوله لان الكلام في العقل الذى الخ) لان الكلام فيما هو ليس بخارج عن ذات العالم المكلف والعقل بهذا المعنى خارج وفيه انه على هذا لا يصح حصر الخارج فى الخبر الصادق اللهم الا ان يكون الكلام في الاسباب القريبة والا لوجب ان يعد الشمس منها لان لها دخلا في الادراك بواسطة البصر وقس اه كانبوى (قوله كما يدل عليه) أى على ان العقل يطلق على النفس وفيه ان الحديث لا يدل الا على ان العقل ليس من قبيل الاعراض

بل من قبيل الجواهر ولذا قال بعض المحققين واستدلوا على جوهريته بقوله صلى الله عليه وسلم أول ما خلق الله الخ قال ومن زعم ان العقل بهذا التفسير عبارة عن النفس الناطقة فقد بعد ولم يتنبه لقوله يدرك به وان المتكلمين ينكرون النفس الناطقة المجردة ولا يطلق فى عرفهم اسم العقل عليها أصلا وأيضاً قد جعلوا العقل المعدود من أسباب العلم مناط التكليف فكيف يتصور تفسيره بالنفس الناطقة التي تبقى مع زوال ذلك المناط كما في المجنون هذا (قوله مع اتيانه معرفا بلام الاستغراق) يعني ان هذه المقدمة مطوية فى كلام المحشى الخيالي لظهورها لان المقام مقام الرد على المخالفين جميعهم لكن بقي انه على هذا لا يكون لعدم التقييد المذكور دخل في العموم ولك ان تدفعه بانه لما كان المراد عموم أنواع العلم لا افراده اذ ليس العلم بجميع افراد العلم في طاقة البشر من والانواع مستفادة من عدم التقييد لسب الاشارة بالعموم الى عدم التقييد لا الى التعريف اللامي والحاصل ان أصل العموم وان كان من اللام لكن العموم النوعي من عدم التقييد اذ لو قيد لافاد اللام عموم افراد ذلك المقيد والى دفع توهم ان المراد بالعموم عموم الافراد أشار المولى المحشي بقوله يعني انه سبب لجميع أنواع العلم (قوله فتخصيص الشارح السمنية الخ) يشير الى ان غرض المحشى من هذا التعميم هو التعريض بالقصور والحق ان غرض انه لو لم يحمل عدم التقييد على العموم لم يكن مخالفا للسمنية وبعض الفلاسفة لم يكن رداً لهما وان حمل على العموم فكما يكون رداً لسائر المخالفين كذلك يكون رداً للمخالفين كما لا يخفى أفاده الكلنبوى

(قوله هذا هو النفس بعينها) اذ هي التى يدرك بها الغائبات والمحسوسات جميعاً وأما العقل المغاير للنفس فلا يدرك به الا الغائبات اذ ادراك المحسوسات بالحواس هذا لكن قوله يدرك به صريح في أنه مغاير للنفس لان النفس مدرك لا مدرك به اللهم الا أن يقال بالمغايرة الاعتبارية أو يجعل الباء زائدة من قبيل كفى بالله وكيلا ولك أن تقرأ قوله تدرك على صيغة المعلوم ويكون مسندا الى الغائبات ويجعل الادراك بمعنى الانكشاف والباء في قوله به للتعدية فيكون المعنى جوهر ينكشف له الغائبات بالوسائط الخ واعلم أن الشارح ذكر في التلويح فى بحث الاهلية أن العقل يطلق على القوة التى بها الادراك وعلى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف وهو المشار اليه بقوله عليه السلام أول ما خلق الله العقل وان حال نفوسنا بالقياس اليه كحال أبصارنا بالاضافة الى الشمس كما ان باضاءة نور الشمس يدرك المبصرات كذلك بافاضة نوره يدرك المعقولات فالاظهر ان يجعل التعريف المذكور تعريفاً للعقل بهذا المعنى وانما ضعفه لانه بهذا المعنى ليس مراداً هنا لان الكلام فى العقل الذى هو من صفات المكلف وسبب لحصول علمه (قوله والعرف واللغة على مغايرتهما الخ) يعنى ان العرف واللغة يدلان على مغايرة العقل والنفس فلذلك قال قيل اشارة الى ضعفه أقول هذا انما يتم لو كان القائل بهذا المعنى منكرا لاطلاق العقل على القوة المذكورة أما لو كان قائلا بها ويكون مقصوده من هذا التعريف أنه يطلق العقل على النفس أيضاً كما يطلق على قوتها كما يدل عليه قوله عليه السلام أول ما خلق الله العقل فقال له اقبل فاقبل الحديث وقوله عليه السلام ان الله تعالى خلق العقل فى أحسن صورة فقال اقبل فاقبل فقال أدبر فادبر فقال أنت أكرم خلق بك أكرم وبك أهين وبك أعذب وبك أثيب فالاولى أن يقال انما أورده الشارح بقيل اشارة الى انه بهذا المعنى غير مراد هنا لانه بهذا المعنى ليس سببا للعلم (قوله عدم تقييده الخ) يعني عدم تقييد العلم بالضرورى أو الاستدلالى أو نحوهما بان يقول يفيد العلم في الالهيات أو في معرفة الصانع مع اتيانه معرفا بلام الاستغراق اشارة الى العموم يعني أنه سبب لجميع أنواع العلوم فاندفع ما قال الفاضل المحشى من أن عدم تقييده اشارة الى الاطلاق لا الى العموم لان معنى الاطلاق هو عدم التقييد ومعنى العموم هو الاستغراق والذى يفهم من عدم تقييده هو الاول دون الثانى (قوله ففيه رد لفرق المخالفين الخ) فتخصيص الشارح السمنية وبعض الفلاسفة قاصر لان المخالفين فرق الاولى

منهم المنكرون لافادته مطلقا والثانية المنكرون لافادته فيما سوى الهندسيات والحسابيات والثالثة
لافادته في النظريات فقط والرابعة لافادته في الالهيات فقط والخامسة لافادته في معرفة الله فقط
(قوله هذا دليل بعض الفلاسفة الخ) يعني ان المراد بقوله بناء على كثرة الاختلاف الخ كثرته في
الالهيات فهو دليل الفلاسفة المنكرين لافادته فيها فقط كما هو المذكور في المواقف وليس دليلا
للسمنية اذ دعواهم عام يشمل جميع النظريات من العدديات والهندسيات وغيرهما والدليل مختص
بما عداهما اذ لا كثرة اختلاف فيهما فلو جعل دليلا لهم لم يكن مثبتاً لدعواهم (قوله لان هذا نسبة الخ)
لما كان قولهم النظر الصحيح لا يفيد العلم في الالهيات بحسب الظاهر مسئلة من مسائل النظر
لا الالهيات فافادة النظر للعلم بهذه النسبة لا تكون مناقضاً لدعويهم أثبت كونه من الالهيات بقوله
لان هذا نسبة عدم المعلومية الخ ليتحقق التناقض وحاصله ان هذا الحكم في الحقيقة حكم من
الالهيات لانه راجع الى ذات الله وصفاته لا يعلم بالنظر فيكون النظر فيه بانه لو كان ذات الله
وصفاته معلوما بالنظر لما كثر الاختلاف وتناقض الآراء فيه لكن اللازم منتف فالملزوم مثله
نظراً في الالهيات فلو كان مفيدا للعلم به لكان النظر مفيداً للعلم في الالهيات فيتناقض والفرق بين
الاحكام الايجابية والسلبية في افادته النظر مما لا يرضي بسماعه الاذان الكريمة (قوله لكن يرد الخ)
يعني يرد على هذا الجواب انه انما يلزم التناقض لو ادعوا ان النظر لا يفيد شيأ من الظن والعلم واما اذا
اعترفوا بافادته الظن على ما نقل عن الامام من انه لا نزاع لاحد في افادته الظن وانما الخلاف في افادته
اليقين فلا تناقض لان لهم أن يقولوا ان نظرنا هذا يفيد الظن بان النظر لا يفيد اليقين في الالهيات
لا العلم بها حتى يتناقض (قوله يرد عليه الخ) حاصله انا لا نسلم انه لو أفاد شيأ لم يكن فاسدا لجواز
ان يكون فاسداً في نفسه ومفيداً لالزام الخصم فانه معترف بان النظر يفيد العلم فني هذا أيضاً نظر فيفيد
العلم عنده بانه يفيده العلم والحجج الالزامية أعني المركبة من المقدمات المسلمة عند الخصم شايعة
في الكتب والقول بعدم افادته الالزام لعدم صدقه في نفس الامر قول بلا دليل لا يعبأ به (قوله
هذا انما ينفي العلم الخ) اشارة الى ايراد اعتراض على قوله فان قيل الخ وحاصله ان هذه الشبهة
لا تستلزم المدعي لانها على تقدير تمامها انما تدل على امتناع العلم بان النظر لا يفيد العلم لا أنه ليس مفيداً
في نفسه لان حاصلها ان كون النظر مفيداً للعلم لا يمكن أن يكون ضروريا حاصلا بدون الاستدلال
ولا ان يكون نظريا حاصلا بالاستدلال ولا شك انه انما يلزم منه أن لا يكون كون النظر مفيدا
حاصلا لنا أصلا وهو لا يستلزم عدم كونه مفيداً في نفسه والمدعي الثاني (قوله لكن القائل بنفسها
الخ) اشارة الى دفع الاعتراض المذكور يعني ان القائل بالافادة يدعي العلم بها أيضاً اذ المقصود الاستدلال
وهو انما يترتب على العلم ولانه لا يمكن دعوى الشيء بدون العلم به والمنكر ينكرهما معا أي يدعي
كون النظر مفيداً غير معلوم لنا وانتفاء هذا المجموع اما بانتفاء نفس الافادة أو بانتفاء العلم بها فاذا أفادت
الشبهة المذكورة انتفاء العلم ثبت مدعي المنكر وخلاصة الجواب انا لا نسلم ان مدعي المنكر نفي
نفس الافادة بل نفي العلم بالافادة وهو اما بعدم الافادة أو بعدم العلم بها ولا يخفى عليك انه لو تمت هذه
الشبهة لزم ثبوت نقيض ما ادعي المنكر الا أن يدعي الظن دون العلم (قوله أي اثبات افادة النظر الخ)
يعني ان الكلام على تقدير المضاف والمعني انه يلزم اثبات افادة النظر المخصوص العلم بافادة ذلك النظر

(قوله اما بانتفاء نفس الافادة الخ) الترديد بالنظر الى أنه ان ادعى القائل الافادة يقول المنكر في مقابلته نحن ننكر الافادة وان ادعي العلم بها يقول المنكر نحن ننكر العلم بالافادة والا فالظاهر ان انتفاء هذا المجموع بانتفاء القيد والمقيد معا لا بانتفاء أحدهما فقط على انا نقول ان الترديد لمنع الخلو لا الجمع (قوله لزم ثبوت نقيض ما ادعاه المنكر) أي المنكر لكون النظر مطلقاً مفيداً وهو السمنية على ما صرح به بعض المحققين وذلك بان يقال لو لم يكن النظر مفيداً لم يكن الدليل الذي ذكره الشارح مفيداً لعدم كون النظر مفيداً لكن اللازم باطل فالملزوم مثله فثبت ان بعض النظر مفيد وقد قال المنكر لا شيء من النظر بمفيد وهو اجتماع النقيضين

المخصوص له لان اثبات القضية الكلية القائلة أعني كل نظر صحيح مفيد للعلم بالنظر المخصوص موقوف على افادته العلم بها ولاشك ان حكم هذا النظر أعني كونه مفيدا مندرج تحت الكلية المذكورة فاثبات تلك الكلية بالنظر المخصوص يستلزم اثبات حكم هذا المخصوص بنفس افادته العلم وانه اثبات الشيء بنفسه (قوله وقد يقال الخ) حاصل هذا الجواب ان اللازم مما سبق اثبات افادة النظر المخصوص بافادة النظر المخصوص ولا نسلم انه اثبات الشيء بنفسه لان معنى اثبات الحكم بالنظر ان العلم به يستفاد من النظر بان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم الحكم وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيداً لا على العلم بافادته الا يرى انا نحصل كثيرا من النتائج بالانظار الصحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة للعلم فاللازم على تقدير اثبات تلك القضية الكلية بالنظر المخصوص استفادة العلم بان النظر المخصوص مفيد من نفس الحكم بكونه مفيداً ولا خلل في استفادة العلم بالافادة من نفس افادته لعدم لزوم اثبات الشيء بنفسه (قوله وقد زيفه الشارح الخ) وحاصل تزييفه ان العلم بان النظر مفيد انما يستفاد من العلم بذلك النظر والعلم بافادته فيلزم استفادة العلم بافادته من العلم بافادته فيعود المحذور لان النتيجة لازمة للدليل والعلم بالالازم انما يلزم من العلم باللزوم والعلم بتحقق الملزوم ولذا شرط الشيخ في الانتاج التفطن بكيفية اندراج الاصغر تحت الاوسط ليتحقق له العلم بكيفية افادته وما ذكرته من انا نحصل كثيرا من العلوم بانظار صحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة لا يدل على عدم العلم بالافادة بل على عدم العلم بالعلم بالافادة كيف ولو لم يكن العلم بالافادة لما حكمنا بافادتها لتلك النتايج (قوله أي توقف الشيء على نفسه الخ) يعني ليس المراد من الدور معناه الحقيقي وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه لعدم وجود التوقف من الجانبين ههنا بل المراد لازمه أعني توقف الشيء على نفسه اذ هو اللازم من توقف افادة النظر على افادته قال بعض الفضلاء معنى قوله وانه دور انه يستلزم الدور الحقيقي لان العلم بان كل نظر صحيح مفيد على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بافادته لها والحال ان العلم بافادة هذا النظر على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية لانه من فروعها والعلم بالفرع مستفاد من العلم بالاصل بضم الصغرى السهلة الحصول اليه بان يقال هذا النظر صحيح وكل نظر صحيح مفيد فهذا مفيد فلا حاجة الى حمل الدور على معناه المجازي أقول فيه بحث لانا لا نسلم ان العلم بافادة النظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية وكون العلم بالفرع مستفادا من الاصل بجعله كبرى للصغرى السهلة الحصول انما يدل على استلزامه اياه وأين الاستلزام من التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المعين فليس موقوفا عليه لجواز أن يحصل بوجه آخر نعم توقف الشيء على نفسه لازم لانا اذا أثبتنا الكلية بالنظر المخصوص فقد أثبتنا حكمه بنفسه وذلك ليس بدور حقيقة فلذا حمل المحشي على المعنى المجازي (قوله حاصله انا نثبت الكلية الخ) يعني لا نسلم انه يلزم من اثبات افادة النظر بافادة النظر اثبات الشيء بنفسه لان المثبت هو افادة النظر من حيث كونه نظرا والمثبت هو افادته من حيث ذاته لانا نثبت القضية الكلية القائلة بان كل نظر صحيح مفيد بالقضية الشخصية القائلة بان هذا النظر من حيث ذاته مفيد اذ المثبت لتلك الكلية هذا النظر المخصوص من حيث ذاته من غير أن يكون معتبرا بعنوان النظر المخصوص حتى لو فرض انه ليس من أفراد النظر كان أيضاً مثبتاً لتلك الكلية فيكون الموقوف عليه افادته من حيث ذاته واللازم من اثبات تلك الكلية بالقضية الشخصية

(قوله لان النتيجة لازمة للدليل الخ) قال المولى المحشي قول أحمد وفيه نظر لان المستلزم للعلم بالنتيجة انما هو العلم بالمقدمات المرتبة ولا مدخل للعلم بكون المقدمات المرتبة مستلزمة للمطلوب في ذلك الاستلزام وما ذكره من ان العلم بتحقق اللازم يستفاد من العلم باللزوم وبتحقق الملزوم انما هو في العلم بالمقدمات المرتبة في القياس الاستثنائي لا العلم بكونها مستلزمة للمطلوب اه (قوله لعدم وجود التوقف من الجانبين) اذ النظر المخصوص الذى استفيد منه القضية الكلية ليس الا موقوفا عليه فالقضية الكلية ظاهراً ولنفسه في ضمنها (قوله لانه من فروعها) أي لان النظر المخصوص من جزئيات موضوع تلك الكلية (قوله على استلزامه اياه) أي استلزام العلم بالاصل العلم بالفرع (قوله فقد أثبتنا حكمه) أي حكم النظر المخصوص في ضمن تلك الكلية

اثبات الحكم بافادة النظر المخصوص من حيث كونه نظرا لان اندراج هذا النظر تحتها انما هو من حيث كونه نظراً فيكون الموقوف افادته من حيث كونه نظراً ولا خلل فيه لتغاير المثبت والمثبت بالاعتبار وهذا خلاصة الجواب وأما بيانه انه يجوز ان يكون القضية الشخصية من حيث أخذه بعنوان شخصيته ضرورياً وبعنوان كليته نظريا فلا دخل له في الجواب ولذا لم يتعرض له الشارح والمقصود منه دفع ما توهم من ان هذه القضية الشخصية لا تكون ضرورية لدخولها في تلك الكلية فتكون نظرية ثابتة بافادة نظر آخر لها ويتكلم فيه أيضاً فاما ان يذهب أو يعود فيلزم الدور أو التسلسل وحاصل الدفع ان تلك القضية الشخصية ضرورية اذا أخذ موضوعها من حيث ذاته مع قطع النظر عن كونه نظرا وهي بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة اسم الفاعل غير مندرجة تحت الكلية ونظرية اذا أخذ موضوعه بعنوان الكلية من حيث كونه نظرا وهي بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة اسم المفعول مندرجة تحت الكلية ولا محذور في ذلك فان القضية تختلف بداهة وكسبا باختلاف العنوان فان قولنا خالق العالم موجود نظري وقولنا واجب الوجود موجود بديهي (قوله والاولى الخ) يعني ان قوله باول التوجه يدل على ان المراد مالا يحتاج الى سبب أصلا وقوله من غير احتياج الى الفكر يدل على ان المراد مالا يحتاج الى النظر فاول تفسير البداهة مناف لآخر فالاولى ان يقال مالا يحتاج الى سبب أصلا اذ العلم الحاصل باول التوجه لا يحتاج الى سبب أصلا من الاسباب سوى التوجه وانما قال والاولى لانه يمكن ان يقال ان المراد بالفكر المعنى اللغوي فالمعنى من غير احتياج الى ملاحظة أمر آخر من فكر أو احساس أو حدس أو تجربة (قوله وجعله تفسير الاول الخ) يعني جعل قوله من غير احتياج الى التفكر تفسيراً وبيانا لاول التوجه فليس المراد باول التوجه ان لا يحتاج الى شيء أصلا كما يفهم منه ظاهراً بل ان لا يحتاج الى الفكر والترتيب لايلايمه تقرير الشارح لانه يدل على ان المراد بالضروري مالا يكون لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله حيث فسر الاكتسابي المقابل له بما يكون لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله ولا يصح ان يقال ان ما حصل من غير فكر ونظر فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب لجواز ان يكون حصوله بالحدس والتجربة الحاصلتين باستعمال الحس قال بعض الافاضل فيه بحث لان ماحصل بالحدس والتجربة خارج عن المقسم فان كل ذلك مما يتعلق بما سوى العقل من الحس والتكرار أقول هذا مخالف لما مر في وجه حصر الاسباب في الثلاثة من ان الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات مرجع الكل الى العقل فانه المفضي الى العلم اما بمجرد الالتفات أو بانضمام حدس أو تجربة أو ترتيب مقدمات فانه صريح في أن ما ثبت

(قوله اثبات الحكم) صلة الاثبات مقدر وقوله بافادة النظر صلة الحكم والتقدير اثبات الحكم بافادة النظر المخصوص من حيث كونه نظراً بافادة ذلك النظر المخصوص من حيث ذاته (قوله فيكون الموقوف الخ) أي والموقوف عليه افادته من حيث ذاته فتغايرت جهتا التوقف ولم يلزم الدور المهروب عنه وليت شعري ماذات تلك القضية الشخصية النظرية وما أفادته بل هذا توجيه ضعيف بالوجه المرجوح أفاده بعض الفضلاء (قوله فلادخل له في الجواب) اذ الواجب (١٩١) في الكاسب كونه معلوما ولو بنظر وأما كونه ضروريا فكلا (قوله ويتكلم فيه) أي في ذلك النظر الاخر بان نقول تلك القضية الشخصية التي ذلك النظر الآخر موضوع فيها لا تكون أيضاً ضرورية لدخولها في تلك الكلية فتكون نظرية مكتسبة بنظر آخر له ونتكلم فيه أيضاً (قوله مالا يحتاج الى النظر) وان احتاج الى شيء آخر من احساس أو حدس أو تجربة (قوله الى سبب اصلا) أي سوى التوجه (قوله وانما قال والاولى الخ) يريد بذلك الاجابة عن الاعتراض الذي توجه على المحشي الخيالي بان مقتضى استدلاله على ادعاء الاولوية فساد عبارة الشارح ومقتضى التعبير بالاولوية ثبوت أصل الصحة لها وحاصل الجواب انه انما عبر بالاولى لان للشارح ان يمنع صغرى دليل المعترض مستنداً الى حمل الفكر على المعنى اللغوي فيندفع تنافي أول عبارته مع آخرها (قوله مالا يكون لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله) فيكون الضروري عبارة عما لا يحتاج الى سبب من الاسباب سوى التوجه (قوله خارج عن المقسم) يريد القائل بالمقسم العلم الحاصل بالعقل لا العلم المطلق سواء كان بالخبر الصادق أو الحواس السليمة والا فدارية العقل في الكل لا ينكرها أحد فعند تدقيق النظر يرى ان السبب المفضي الى العلم النفس الناطقة ليس الا وأما مسامحات المشايخ فلا اعتداد بها حال التحقيق وكون العلم الحاصل بالحواس ضروريا غير خفي على أحد

(قوله يلائم ما قرره البعض) أراد به البعض الآتي ذكره في كلام المحشي الخيالي في حاشية قول الشارح رحمه الله وفسر بما لا يكون تحصيل الخ حيث يقول لكن يرد ان بعضهم أدرج الحسيات الخ لكن المراد هنالك عدم استقلال القدرة في تحصيله وهنا عدم استقلال مباشرة الاسباب في حصوله ومنشؤهما توقف الحسيات على أمور أخر لا يعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت كما سيأتي (قوله من مجموع الخ) أشار به الى انه ليس المراد استقلال شيء من عبارة المصنف وتقرير الشارح في افادة الظاهر المذكور بل بعض ذلك الظاهر أعني قوله ان الضروري في مقابلة الاكتسابي ظاهر من عبارة المصنف وبعضه أعني قوله بمعنى الحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار من تقرير الشارح (قوله بالاختيار) متعلق بالمباشرة (قوله مع انه

بالحدس والتجربة داخل فيما ثبت بالعقل وأما قال لا يلائم تقرير الشارح لأنه يلائم ما قرره البعض من أن ماحصل بعد استعمال الحس فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب بمعنى أن مباشرة الاسباب ليست مستقلا في حصوله كما لا يخفى (قوله الظاهر من عبارة المصنف الخ) يعني ان الظاهر من مجموع عبارة المصنف وتقرير الشارح حيث ذكر المصنف الضروري في مقابلة الاكتسابي وفسره الشارح بالحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار ان الضروري ههنا في مقابلة الاكتسابي المفسر بما ذكر معناه مالا يكون حصوله بمباشرة الاسباب وهو الموعود بقوله وستعرفه (قوله ويرد الخ) أي يرد على ما هو الظاهر ان المثال الذي ذكره للضروري ليس موافقاً له بالمعنى المذكور لان حصوله موقوف على الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور لكونه كسبيا فلا يصدق عليه أنه حاصل بدون مباشرة الاسباب بالاختيار قيل ان المراد مالا يكون تحصيله مقدوراً بعد الالتفات وتصور الطرفين كما يشير اليه تمثيله لمباشرة الاسباب بصرف العقل والنظر في الاستدلالات وتقليب الحدقة والاصغاء في الحسيات ولا يخفى انه تكلف مع انه يلزم ان يكون الضروري والكسبي قسمين للتصديق دون التصور والاصطلاح على خلافه (قوله وانه يلزم الخ) عطف على قوله ان المثال المذكور أي يرد على ماهو الظاهر انه يلزم على تقدير ان يكون الضروري ما يكون حاصلا بدون مباشرة الاسباب ان يكون حال بعض العلوم من التجربيات والحدسيات متروك البيان مع انه من العلم الثابت بالعقل على ما صرح به الشارح في وجه حصر الاسباب ضرورة أنه ليس بضروري لعدم حصوله باول التوجه لتوقفه على الحدس والتجربة ولا كسبي لعدم حصوله بالاستدلال والكسبي من العلم الثابت بالعقل ما يثبت بالاستدلال وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قاله الفاضل الجلبي من أنا لا نسلم أن الحدسيات والتجربيات متروك البيان لدخولهما في الكسبي فان المراد بالكسبي ما يكون لمباشرة الاسباب مدخل فيه ولا شك ان استعمال الحس وتكرار المشاهدة له مدخل فيها على ما بين في محله لان الكسبي من العلم الثابت بالعقل ما يكون بالاستدلال كما يدل عليه قول المصنف وما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابي وان كان الكسبي المطلق ما يكون حاصلا بمباشرة سبب من الاسباب فتأمل أقول ويمكن أن يقال ان التجربيات والحدسيات داخلة في الضروري لان حصولها

يلزم الخ) يريد ان الفات النفس الناطقة نحو المجهول وتصور طرفي الحكم لا يكونان الا في التصديق وهو ممنوع ولئن سلم فالكلام هنا في العلم بان الكل أعظم من الجزء وهو تصديق على انه سيأتي من الشارح الاشارة ومن المحشي الخيالي التصريح بأن المبحوث عنه هو العلم التصديقي وأنهما هنا قسمان منه فكيف يكون خلاف الاصطلاح أفاده مولانا خالد رحمه الله قال والقائل المذكور هو غياث الدين (قوله والكسبي من العلم الثابت بالعقل الخ) المراد بالكسبي هنا ذاك بدليل قول المصنف وما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابي

كما سيصرح به الشارح وفاقا للخيالي وهو كالنص على جواب غياث الدين السابق ذكره آنفاً والا فالتصورات النظرية من العلم الكسبي الثابت بالعقل ولا مدخل فيها للاستدلال فلا يكون لقوله والكسبي من العلم الخ) معنى اه خالد (قوله فتأمل) وجه الامر بالتأمل ان المفهوم من تفسير الشارح للاكتسابي بما فرع عليه قوله فالاكتسابي أعم من الاستدلالي خلاف ما قرره السيالكوتي من ان الاكتسابي بمعنى الاستدلالي نعم هو يتم بناء على ما في بعض الشروح من ترادفهما (قوله ويمكن ان يقال الخ) أي في دفع قول المحشي الخيالي يلزم أن يكون حال بعض العلم الثابت بالعقل كالتجربيات والحدسيات مهملا أفاده خالد

وان كان بواسطة الحدس والتجربة لكن توسطهما غير ملحوظ عند المشايخ لعدم تعلق غرضهم بتفاصيلهما على مامر في وجه حصر الاسباب ولذا جعلوهما مما ثبت بالعقل وان كان لاستعانة الحدس والتجربة مدخل فيها (قوله فالاولى الخ) يعني أن الاولى ان المراد بالبداهة عدم توسط النظر فالمعنى ما ثبت منه بدون توسط النظر فهو ضروري فيشمل الوجدانيات والحدسيات والتجربيات وقضايا قياساتها معها ويكون الاستدلالي والاكتسابي مترادفين وانما قال فالاولى الخ اشارة الى أن ماذكره الشارح أيضا صحيح ولعل الوجه ما بيناه (قوله كلة ما عبارة الخ) يعني ان المراد العلم الحاصل بقرينة ان العلم الضروري من أقسام العلم الحادث والحدوث يستلزم الحصول لا مايعم الحاصل وما من شانه الحصول وان لم يحصل فلا يرد النقض بالعلم بحقيقة الواجب فانه وان كان يصدق عليه انه علم من شانه الحصول وليس تحصيله مقدوراً للبشر على ما هو مذهب أهل الحق من أن العلم بحقيقة الواجب ممكن غير حاصل بمباشرة الاسباب بمعنى انه لم تجر عادته تعالى بخلقه بعد استعمال أسباب العلم لا ان حقيقته ليس بحاصل بالفعل فمن قال ان النقض بالعلم بحقيقة الواجب انما يرد على مذهب من قال انه يمتنع العلم بحقيقة الواجب لم يأت بشيء لان القائل بامتناع العلم بحقيقة الواجب الحكماء ونبذ من المتأخرين والمعرفون بهذا التعريف جمهور المتكلمين قال بعض الفضلاء الحصول معتبر في ماهية العلم ولا حاجة الى التقييد بالحاصل واطلاق العلم على ما ليس بحاصل لا يجوز سيما على ما ليس من شانه ان يحصل انتهى أقول اعتبار الحصول في ماهية العلم انما يظهر على ماعرفه الحكماء من انه الصورة الحاصلة واما على ما عرفه المتكلمون من انه صفة توجب تمييزاً أو ينكشف به الخ فغير ظاهر لجواز ان يكون تلك الصفة حاصلة أو غير حاصلة وعلى تقدير التسليم فاطلاق العلم على ما من شانه الحصول مسامحة شائعة فيما بينهم فيجوز ان يكون التقييد لدفع ذلك الايهام واما ان حقيقة الواجب ليس من شانه الحصول فهو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين والجمهور على خلافه كما صرح به في شرح المواقف (قوله لكن يرد الخ) يعني ان شارح المواقف عرف الضروري بما عرفه الشارح وأدرج الحسيات فيه وبين وجه الاندراج بان الحسيات ليست حاصلة بمجرد الاحساس المقدور لنا والا لحصل الجزم في جميع المواد مع تخلفه في وجدان الصفراوي السكر مراً ورؤية الاحول الواحد اثنين ونحو ذلك بل لا بد في حصولها مع الاحساس من أمور أخر يضطر العقل الى الجزم بسبب تحقق تلك الامور في بعض المواضع دون بعض وتلك الامور غير مقدورة لنا اذ لا نعلم تفاصيلها ولا زمان حصولها أحصلت قبل الاحساس أو مع الاحساس ولا كيفية حصولها فلو كانت مقدورة لنا لكانت معلومة لنا بخلاف النظريات فانها حاصلة بمجرد النظر المقدور لنا وليس لامر آخر مدخل فيها والقول بانه يجوز ههنا أن تكون أمور يتوقف عليها حصول الجزم ولا نعلمها مفصلة مخالف لصريح العقل والا لجاز ان يكون البديهيات الاولية أيضاً موقوفة على أمور لا نعلمها وفيما قررنا لك اشارة الى دفع شبهة أوردت

(قوله فلا يرد النقض بالعلم الخ) قال بعض الناظرين ونحن نقول لما كان العلم بحقيقة الواجب حاصلا لامكانه ولو في النبي الكريم وورثته الفخام فهل هو ضروري أو اكتسابي فنقول ان فسر الضروري بما لا يكون في تحصيله قدرة مستقلة على ما ذهب اليه العلامة عضد الملة والدين وشرط في الاكتسابي ان يكون جميع الاسباب اختيارية فهو ضروري لمن حصل له ذلك العلم وان فسر بما لا يكون في تحصيله دخل للقدرة كما ذهب اليه الشارح واكتفى بكون بعض الاسباب اختياريا في الاكتسابي فهو اكتسابي لمن حصل له ذلك لان التجرد والتصفية والسلوك لها دخل فيه وان لم تكن مستقلة ففي الحديث القدسي تجرد تراني وجمع تصل وفي كلام بعض العرفاء لا تدرك الحقائق إلا بقطع العلائق ولا قطع العلائق الا بهجر الخلائق ولا تهجر الخلائق الا بالنظر في الدقائق ولا تنظر في الدقائق الا بمعرفة الخالق اه (قوله اشارة الى دفع شبهة أوردت الخ) هي ما نقلها الفاضل المحشي كمال الدين من بعض حيث قال قيل عليه الحكم على غير المعلوم بانه غير مقدور حكم لا يصح اذ يجوز ان يكون مقدوراً لنا وان لم نطلع على طريق تحصيله المقدور لنا اه وما

قرره المولى الدافع لها هو قوله فلو كانت مقدورة لنا لكانت معلومة لنا وبيانه ان كون الشيء مقدوراً يستلزم كونه مكسوبا حتى فسر بعض الفضلاء المقدور بالمكسوب وكون الشيء مكسوبا يستلزم كونه معلوما ونفي اللازم ملزوم نفي الملزوم فعدم كون تلك الامور معلومة يستلزم عدم كونها مقدورة فصح الحكم على غير المعلوم بكونه غير مقدور لان وصف الموضوع هو

السبب للحكم المذكور فيكون من قبيل ربط الحكم بمايشعر بالعلية (قوله والضروري بما لا يكون كذلك) قال بعض الافاضل ولا يرد على طرده العلم الحاصل بالنظر اذ لاقدرة على تحصيله والالازم تحصيل الحاصل لان المراد نفي القدرة مطلقاً وهنا انما تنفي القدرة بعد الحصول (قوله

خلاف المذهب) أي مذهب الشيخ الاشعري من انه لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى فلا تأثير في وجود شيء في الحقيقة الا لقدرة الله عز وجل (قوله للتغاير بين القسيم والقسم) نسب الى المولى المحشي لان القسيم ما يقابل الاكتسابي والقسم ما يقابل الاستدلالي وهذا القدر من التغاير كاف في الدفع اه ويفهم من قوله وهذا القدر من التغاير كاف في الدفع ان التغاير بينهما ليس تاما لانهما ليسا بمتباينين بل بينهما عموم وخصوص مطلق والتغاير التام بين الشيئين هو المباينة وانما كانت النسبة بينهما العموم المطلق لان الاكتسابي أعم مطلقاً من الاستدلالي فيكون مقابل الاستدلالي أعم مطلقا من مقابل الاكتسابي فادة افتراق الضروري المقابل للاستدلالي عن الضروري المقابل للاكتسابي الحسيات هذا ولكن أنت تعلم ان القسم ليس مطلق الضروري المقابل للاستدلالي بل القسم ذلك الضروري مع قيد كونه اكتسابياً فان المقسم الذى هو الاكتسابي معتبر في الاقسام هذا ولا شبهة فى ان الضروري الاكتسابي المقابل للاستدلالي مباين للضروري المقابل للاكتسابي فالصواب ترك قوله وهذا القدر من التغاير كاف في الدفع (قوله اذ ليس نظر العقل من الاسباب المباشرة) أي فقط بان يكون أخص منه من وجه أو فرداً من افراد السبب المباشر أى السبب الاختياري بل يجامعه تارة ويفارقه أخرى كما فصله

في هذا المقام تركناها صونا عن اطالة المرام (قوله وجوابه ان الشارح حمل التعريف الخ) حاصله ان من أدرج الحسيات في الضروري عرفه بما لا يكون القدرة مستقلة في حصوله والكسبي عرفه بما يكون القدرة مستقلة فيه فيدخل الحسيات فى الضروري لتوقفها على أمور غير مقدورة كما مر ومن أدرج الحسيات فى الكسبي عرفه بما يكون للقدرة دخل في حصوله والضروري بما لا يكون كذلك فتدخل الحسيات في الكسبي لحصولها بالاحساس المقدور فان قيل كون القدرة مستقلة في الحصول خلاف المذهب وان النظريات قد تتوقف على مبادي ضرورية فلا تكون القدرة مستقلة في حصولها لتوقفها على المبادي الغير المقدورة قيل المراد بالاستقلال الاستقلال عادة بمعنى ان الكسبي يتوقف على مجرد قدرتنا عادة والضروري ليس كذلك وعن الثاني ان اللازم مما ذكر ان تكون الامور التي يتوقف عليها العلم الكسبي غير مقدورة لا ان يكون نفس العلم به غير مقدور (قوله وجه التناقض الخ) حاصله ان جعل الضروري أولا مقابلا للكسبي ثم جعل قسما من قسيمه أعني الحاصل بنظر العقل فيلزم كون قسيم الشيء قسما من قسيمه وهو يستلزم التناقض اذ يستفاد من الاول ان الضروري ليس باكتسابي ومن الثاني انه اكتسابي وحاصل الدفع منع لزوم ما ذكر للتغاير بين القسيم والقسم (قوله وليت شعري الخ) يعني ان دفع التناقض فرع تخيله وهنا لا يتخيل التناقض وان جعل الضروري لمعنى واحد وهو ما يقابل الاكتسابي لانه انما يلزم لو كان المفهوم من عبارة البداية ان الحاصل بنظر العقل المنقسم الى الضروري والاستدلالي قسم من المقابل له وليس كذلك لانه قد مر انه لا يتصور حصول العلم سواء كان ضروريا او نظريا بدون سبب من الاسباب وصاحب البداية قسم العلم الحاصل بسبب من الاسباب الى ما يحدثه الله تعالى في العبد بلا توسط اختياره وصرف أسبابه والى ما يحدثه بتوسط الاختيار وصرف الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الشاملة للاسباب المباشرة وغيرها المتحققة في الضروري والاستدلالي على ما هو الظاهر من قوله وأسبابه أي وأسباب العلم من غير تقييد بالمباشرة وغيرها الى ثلاثة أقسام ثم قسم الحاصل بالسبب الخاص منها وهو نظر العقل أي توجهه وملاحظته الى الضروري والاستدلالي ولاشك انه لا يلزم من ذلك كون قسيم الشيء قسما منه اذ ليس نظر العقل من الاسباب المباشرة حتى يكون العلم الحاصل به علماً حاصلا بسبب المباشرة فيكون داخلا في الكسبي ويكون الضروري قسما منه فيلزم التناقض بل هو شامل لنظر العقل وتوجهه الذى لا يكون على وجه المباشرة كما في الوجدانيات كالعلم بوجوده وتغير أحواله فانها حاصلة بملاحظة العقل التي ليست بمقدورة للعبد أو يكون على وجه المباشرة كما في النظريات والبديهيات التي سوى الوجدانيات فانها حاصلة بملاحظة العقل التي هي حاصلة بالقصد والاختيار فاحصل منه بدون المباشرة يكون ضروريا وماحصل منه بالمباشرة يكون نظريا بالمعنيين المذكورين أولا

هذا نهاية تحرير كلام المحشي (قوله ولو سلم فيجوز الخ) أي ولو سلم ان المقسم هو الاسباب المباشرة لكنه يجوز ان يكون بين المقسم والقيود التي حصلت الاقسام المختلفة بسببها عموم من وجه فيجوز ان يكون لنظر العقل الذي لاجل تقيد السبب المباشر به حصل منه قسم أعم من وجه من السبب المباشر فان نظر العقل متحقق في الوجدانيات وليس بسبب مباشر والسبب المباشر متحقق في الحسيات والخبر الصادق وليس بنظر العقل وكلاهما متحققان في النظريات والمقسم للضروري والاستدلالي في قوله ثم الحاصل بنظر العقل ضروري يحصل بأول التوجه الخ هو العلم الحاصل بالاعم أي بنظر العقل الاعم الشامل للسبب المباشر وغيره فلا يكون الضروري داخلا في الكسبي فلا يلزم التناقض أصلا وبما حررنا لك اندفع ما قيل لا يجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه يعرف ذلك من ملاحظة مفهوم التقسيم والمراد بقولنا الحيوان اما أبيض أو اسود الحيوان اما حيوان أبيض أو حيوان أسود لانه وان لم يجز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه لكنه جائز بين المقسم وقيود الاقسام بل متحقق الا ترى ان الابيض الذي هو قيد محصل لقسم الحيوان أعم من وجه من الحيوان وهذا القدر كاف كما لا يخفى (قوله نعم يرد على التقسيم الثاني الخ) يعني نعم ان الضروري في التقسيم الثاني محمول على ما يحصل بدون فكر لكن لا لسبب أنه لو لم يحمل عليه يلزم التناقض بل لاجل أنه لو حمل على ما يحصل بأول التوجه من غير سبب مباشر لم يصح حصر ما حصل بنظر العقل في الضروري والاستدلالي لخروج الحدسيات والتجربيات ضرورة أنهما حاصلتان بنظر العقل وليستا بداخلتين في الضروري لعدم حصولهما بأول التوجه لتوقفهما على الحدس والتجربة ولا في الاستدلالي لعدم احتياجهما الى نوع تفكر فيحتاج في دفعه الى جعل قوله من غير احتياج الى تفكر تفسيراً لاول التوجه فيحصل للضروري معنى آخر وهو ما حصل بدون فكر فالباعث على حمل الضروري على معنى آخر ليس لزوم التناقض على ما ظن بل عدم استقامة الحصر وانما لم يحمل التفكر في قوله من غير احتياج الى تفكر على المعنى اللغوي أي من غير احتياج الى سبب من الاسباب المباشرة فيكون الحدسيات والتجربيات داخلة في الاستدلالي ولم يحصل للضروري معنى ثان لان تمثيله للضروري الحاصل بأول التوجه بقوله الكل أعظم من الجزء يأبى عن ذلك لاحتياجه الى الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور وبما حررنا لك ظهر ان ما قاله الفاضل المحشي وأنت خبير بأن هذا الكلام اعتراف منه بان الحدسيات والتجربيات وسائر الضروريات المقدورة كانت داخلة في الضروري ولا شك ان الضروري باعتبار كونه مقدوراً حاصلا بمباشرة الاسباب قسم من الاكتسابي وقد كان الضروري قسما للاكتسابي فيلزم ان يكون قسيم الشيء قسما منه فيحتاج الى جواب الشارح بعيد عن المقصود بمراحل اذ ليس المقصود ان الضروري بالمعنى الاول شامل للحدسيات والتجربيات والضروريات المقدورة بل مقصوده ان ما ذكره الشارح من أن في حمل الضروريات على المعنى الثاني دفعاً للتناقض ليس بصحيح لعدم التناقض في كلامه

(قوله وهذا القدر) أي كون القيود لا نفس الاقسام أعم من وجه من المقسم (قوله كاف) أي لعدم لزوم كون قسيم الشيء قسما منه (قوله لم يصح حصر الخ) وأيضاً لم يصح التمثيل للضروري الذي هو من غير سبب مباشر بقولنا الكل أعظم من الجزء لاحتياجه الى الالتفات المقدور (قوله لخروج الحدسيات والتجربيات) وكذا مثل قولنا الكل أعظم من الجزء من البديهيات التي يحتاج حصولها الى شيء مقدور (قوله وبما حررنا) من ان مقصود المحشي الخيالي هو ان حمل الضروري في التقسيم الثاني على معنى آخر ليس لدفع التناقض بل لاجل استقامة الحصر (قوله بان هذا الكلام) أي قول المحشي الخيالي فيكون الضروري بمعنى الحاصل بدون فكر (قوله بالمعنى الاول شامل) هكذا وقع في النسخ التي رأيناها والصواب بالمعنى الثاني شامل اذ كلام الفاضل المحشي على قول المحشي الخيالي فيكون الضروري بمعنى الحاصل بدون فكر وقد صرح المولى المحشي قبل قوله وبما حررنا بان هذا معنى آخر فيكون هذا هو المعنى الثاني وأيضاً الحكم بالشمول للحدسيات والتجربيات والضروريات المقدورة انما يصح فيه دون المعنى الاول وهو الذي يحدثه الله تعالى في نفس العالم من غير كسبه واختياره

(قوله لان الالهام ليس الخ) قال بعض المحققين ويمكن ان يقال المراد من صحة الشيء تقرره وتحققه على الوجه المطابق للواقع نفياً أو اثباتا على ان المراد بالشيء المعلوم كما يقال صح الخبر وصح الحديث والمقصود ان الالهام ليس سبباً لليقين

وان كان لا يقصر عن افادة الظن اه (قوله والتخصيص يوهم الخ) هذا اذا كان المراد من الصحة مقابل الفساد وان كان المراد منها مقابل الانتفاء أعني الثبوت فيتوهم كون الالهام من أسباب المعرفة بالانتفاء وان كان المراد منها مقابل المرض فيتوهم كونه من أسباب المعرفة بالمرض مع انه ليس من أسباب المعرفة مطلقاً (قوله والكلام ههنا في التصديق) لقائل ان يمنع ذلك الا ان يقال ان الملهم به لا يكون الا أمراً تصديقياً والمراد من الكلام ذلك لا الكلام الذي في بحث أسباب العلم على انه أيضاً غير مسلم لكن يؤيد ذلك تعدية المعرفة بالباء حيث قال بصحة الشيء ولم يقل معرفة صحة الشيء (قوله فادراج لفظ الصحة اشارة الى هذا) لان الصحة بمعنى الثبوت والثبوت اما رابطة أو محمول وعلى التقديرين فالعلم بالثبوت علم تصديقي

﴿ مبحث الحدوث ﴾

بل فيه دفع لبطلان الحصر وأين هذا من ذاك واعلم ان مقصود المحشي من قوله وليت شعري كيف يتخيل التناقض ان من لاحظ عبارة البداية كما ينبغي لا يتخيل التناقض الذي يفضي الى اعتبار المنفيين للضروري نعم فيه ايهام التناقض لكنه يرتفع بأدنى تأمل (قوله فيحتاج الى دفعه الخ) يعني لو كان الالهام من الاسباب المفيدة للعلم بالنسبة الى عامة الخلق لبطل حصر الاسباب العامة في الثلاثة ويحتاج في دفعه الى ما يحتاج في دفع النقض بالحدس والتجربة والوجدان وهو انه ليس لهم غرض متعلق بتفاصيلها وكان الحاكم في جميع ذلك العقل فلذا أدرجوه في العقل وان كان باستعانة الحدس والتجربة والوجدان والالهام لكنه ليس سبباً عاما لعامة الخلق فلا يكون داخلا في المقسم اذ المقسم الاسباب العامة لسائر الخلق فلا احتياج في دفعه الى ما ذكره (قوله الا أن تخصيص الصحة الخ) لان الالهام ليس من أسباب المعرفة بفساد الشيء أيضاً والتخصيص يوهم كونها من أسبابها (قوله وجوابه انه خلاف الظاهر الخ) لان المتبادر من اطلاق الصحة ضد الفساد والمرض (قوله وفيه استدراك الخ) لانه يكفي أن يقال من أسباب المعرفة بالشيء قيل المعرفة يشمل التصور والتصديق والكلام ههنا في التصديق فادراج لفظ الصحة اشارة الى هذا (قوله وايهام خلاف المقصود) لان الصحة تقال على ما يقابل الفساد وعلى ما يقابل المرض وعلى الثبوت وعلى مطابقة الشيء للواقع ففي ارادة الثبوت منها بلا قرينة ايهام خلاف المقصود قيل المراد بالشيء الحكم الذي هو الوقوع واللاوقوع ومعنى صحة مطابقته للواقع وقد فسرها في شرح المقاصد في بيان تحقيق معنى الصدق والكذب بهذا المعنى فظهر صحة الصحة وفائدة ادراجها الاشارة الى أن المراد بالمعرفة التصديق انتهى ولا يخفى ان ما ذكره المحشي بقوله وجوابه الخ يرد عليه فان حمله على معنى المطابقة خلاف المتبادر وفيه استدراك لانه اذا كان المعرفة بمعنى العلم تكون المطابقة معتبرة في مفهومه وايهام خلاف المقصود (قوله كلمة كان ههنا غير مرضية) لانه قد جزم الشارح فيما سبق بأن العلم عندهم لا يطلق على غير اليقينيات حيث حمل التجلي على الانكشاف التام بمعنى عدم احتمال النقيض حالا ومالا فلا معنى لايراد كلمة كان المشعرة بالظن (قوله فتأمل) وجه التأمل ان عبارة المصنف لا تدل عليه صريحاً والعلم قد يطلق بمعنى الادراك مطلقاً فيشملها على ما يشعر به قوله فيما سبق ولكن ينبغي أن يحمل التجلي الخ حيث عمم التعريف أولا وخصصه ثانيا فان قيل حصر الاسباب في الثلاثة قرينة صريحة على ان ليس المراد بالعلم مطلق الادراك لان أسبابه كثيرة كالخبر المقرون بالصدق والالهام وخبر الآحاد والرؤيا الصادقة قلت يجوز أن يكون الحصر للاسباب المعتدة بها المفيدة للعلم بلا تخلف وهذا القدر كاف لايراد كلمة كان (قوله اشارة الى وجه التسمية) أي انما ذكر هذا القيد في التعريف اشارة الى وجه التسمية والمناسبة فان العالم مشتق من العلم بمعنى العلامة غلب فيما يعلم به كالخاتم لما يختم به ثم سمي به ما سوى الله تعالى من الموجودات لانه مما يعلم به الصانع (قوله وليس من التعريف) أي ليس جزأ من التعريف حقيقة عند الشارح والا يلزم الاستدراك

(قوله غلب فيما يعلم به) كان هذا ميل الى قول من قال أصل عالم علم فاشبعت فتحة العين والا ولى ان يقول كما قال العلامة البيضاوي انه اسم لما يعلم به لان صيغة فاعل لما يفعل به قياس وان يحمل التغليب في كونه اسما لما سوى الله تعالى لانه

لانه حمل الغير على المعني المصطلح فخرج الصفات وصار التعريف جامعاً ومانعاً بدونه والمشهور أنه جزء منه بناء على حمل الغيرية على المعنى اللغوى واخراج الصفات به اذ لا يعلم بها الصانع وظني أن المشهور أولى لان حمل الغير على المصطلح بعيد عن الفهم وعلى تقدير التسليم يلزم استدراك قوله من الموجودات لان الغير المصطلح لا يطلق عندهم الا على الموجود (قوله يقال عالم الاجسام اشارة الى أن المراد الخ) يعني لما كان تعريف العالم بما ذكر موهماً بخلاف المقصود من وجهين الاول جواز اطلاق العالم على الجزئيات فانها الموجودة بالذات والثاني اختصاص اطلاقه على المجموع حيث أورد صيغة الجمع وقال من الموجودات بيانا للموصول ازاله بقوله يقال عالم الاجسام الخ فان في اتيان الامثلة من الاجناس اشارة الى عدم جواز اطلاقه على الجزئيات فحينئذ معنى قوله من الموجودات من أجناس الموجودات وفي اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس اشارة الى أنه اسم موضوع للقدر المشترك بينها أي بين جميع الاجناس أعني كونه ماسوى الله تعالى فان القول بتعدد الوضع بحسب كل جنس كلفظ العين قول بلا دليل وكذا جعل الوضع عاما والموضوع له خاصاً فانه مخصوص بمواضع عديدة واذا كان موضوعا لمعنى واحد مشترك بين جميع الاجناس يجوز اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس وعلى كلها اطلاق الكلي على جزئياته كاطلاق الانسان على كل واحد من زيد وعمرو وبكر وعلى كلها (قوله لا انه اسم للكل الخ) عطف على قوله اسم للقدر المشترك أي فيه اشارة الى أنه ليس اسما للمجموع والا لما صح جمعه كما في قوله تعالى رب العالمين والقول بالاشتراك بين الكل وكل واحد خلاف الاصل لا يصار اليه بلا ضرورة داعية اليه قال الشارح في شرح الكشاف

(قوله لانه حمل الغير على المعنى المصطلح) الغيرية اصطلاحا أى فى اصطلاح بعض طوائف المتكلمين كون الموجودين بحيث يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر فهذه الغيرية لا تتصور فى صفات الله تعالى مع ذاته ولا فى صفته مع صفة أخرى فان قيل الجوهر مع العرض غيران بالاجماع ومع هذا لا يتصور وجود الجوهر بدون العرض ولا بالعكس قلنا بلى ولكن قد يتصور وجود جوهر بدون عرض معين بل كل جوهر مع أي عرض معين هو هكذا اذ ما من جوهر الا ويمكن ان يقوم به عرض آخر بدلا عما قام به (قوله بعيد عن الفهم) منعه المحقق الكنقرى فقال لا نسلم ان حمل الغيرية على المعنى المصطلح بعيد عن الفهم على ما أشرنا اليه على أنهم اتفقوا على ان العالم ماسوى الله وعلى غيرينه له تعالى وقول المحقق على ما أشرنا اليه يريد به قوله سابقاً لان المراد بما سوى الله هو الذى يعلم به الصانع على ماهو مقتضى كلمة من وما يعلم به الصانع مغاير له تعالى اه (قوله يلزم استدراك قوله من الموجودات) دفعه المحقق الكنقرى بأن قوله من الموجودات انما هو لدفع ان يراد من الغيرية معناها اللغوى بناء على ان المتبادر انه تعريف لفظي ثم قال على ان المليين اتفقوا على هذا التعريف ومنهم من أنكر الصفات كالمعتزلة فكيف يكون قوله من الموجودات شاملا للصفات حتى يحتاج لاخراجها الى جعل قوله مما يعلم به داخلا فى التعريف اه لكن فى بعض الحواشي مايقوى به ظن المحشي حيث قال اخراج الصفات بقوله مما يعلم به الخ أحسن لانه هو وجه المناسبة بين المعنى اللغوى والاصطلاحي ولانه يستغنى عن الابتناء على ان الصفة ليست غير الذات فتدبر (قوله من وجهين الخ) الوجهان يتوهمان من قوله من الموجودات لكن الاول بحسب المادة والآخر بحسب الصيغة فتدبر (قوله فانه) أي هذا الضرب من الوضع مختص بمواضع معدودة محصورة لنكتة لا تتحقق فى مثل لفظ العالم والا لأمكن القول به في نحو الانسان ولم يذهب أحد الى جواز كون وضعه من هذا القبيل قال المحقق الكنقري ماسوى الله مفهوم كلي يصح ان يكون موضوعا له فلا معنى للعدول عنه وجعله آلة للوضع على انه جار فى مثل الانسان بالنسبة الى افراده ولم يذهب أحد الى ان يكون من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص وبالجملة هذا الوضع مخصوص بمواضع لنكتة ليس مثل العالم منها اه (قوله فحينئذ) أي حين اذ كان في اتيان الامثلة من الاجناس اشارة الى عدم جواز اطلاقه على الجزئيات (قوله أي فيه اشارة الخ) يعني في اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس إشارة الى أنه ليس اسما للمجموع اذ لو كان اسما له لما صح ان يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وغير ذلك على طريق التعدد ولما صح جمعه كما في قوله تعالى رب العالمين (قوله والقول بالاشتراك) أي المصحح للجمع باعتبار المعنى الثاني الذي هو القدر المشترك بين الاجناس (قوله بلا ضرورة داعية اليه) فان جعله اسما للقدر المشترك بين الاجناس فحسب كاف في صحة اطلاقه على الكل أيضاً فلا داعي الى القول بتعدد المعنى

(قوله نوع حزازة) أي عدم ملاءمة بين سابق كلامه ولاحقه (قوله فان قوله العالم بجميع أجزائه الخ) حاصله ان قوله العالم محدث مسألة من المسائل الكلامية ومسائل الفنون كليات فلا بد ان يكون موضوعها كلياً ضرورة ان ما كان موضوعه جزئياً أو اجزاء فليس بمسألة فلابدان يكون العالم عبارة عن مفهوم كلي وأما قوله بجميع أجزائه فلا يقتضي بكون العالم عبارة عن مجموع أجزاء بل أنما صرح به لان حدوث المفهوم الكلي لايتصور الا بحدوث الجزئيات المركبة من الاجزاء فكانه قال أجزاء العالم محدثة للدلائل الآتية وحدوثها يقتضي حدوث كل جزئي من جزئيات المفهوم الكلي وحدوث الجزئيات يقتضي حدوث ذلك المفهوم وبذلك يكون قد أفاد حدوث كل شيء مما سوى الله سواء الكليات والجزئيات ولذا قال فهو أبلغ في الرد على الفلاسفة (قوله لكن بالنوع والجنس) بناء على تناول الصور في كلامه للجسمية والنوعية فيكون قوله بالنوع راجعاً الى الصور الجسمية وقوله بالجنس راجعاً الى الصور النوعية لانها قديمة عندهم لكن بالجنس فليس قدمها شخصياً ولا نوعياً بل جنسياً فقط (قوله لاتتعدد الا بامور خارجة) صغرى قياس يبرهن به على ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية أي حقيقة واحدة حذفت كبراه وهي وكل ما كان تميز ما صدقاته بالخارجيات دون الامور الجوهرية الداخلة فهو حقيقة واحدة وطبيعة نوعية (قوله عن افرادها الشخصية) أى عن كل واحد منها على سبيل البدل لاعن جميعها والا يلزم الخلو عن طبيعتها النوعية أيضاً اذ بقاء الطبيعة يقتضي بقاء الفرد المنتشر أعني النوعية فرد اما فاذا انتفت جميع الافراد باسرها انتفت الطبيعة أيضاً وكذا يقال في خلو العناصر عن أنواع الصور النوعية (قوله المقتضية للآثار المختلفة) برهان على ان الصور النوعية حقائق متباينة فان استناد الآثار المختلفة الى أمر واحد دون مبادئ جوهرية متعددة غير معقول واستنادها الى الواجب الذى تستوى نسبته الى الكل غير معقول أيضاً (قوله كالحركة) أى كان الحركة الفلكية قديمة بالنوع حادثة بالشخص عندهم (قوله والا لم تكن المواليد قديمة بالنوع) أى إن لم تكن الصور النوعية في المواليد قديمة بالنوع لم يكن المواليد قديمة بالنوع لانها اذا لم تكن قديمة بالنوع جاز خلو العناصر الموجودة في أمزجتها عن تلك الصور النوعية الاربع

وهو اسم لكل جنس وليس اسما للمجموع بحيث لا يكون له افراد بل اجزاء فيمتنع جمعه انتهى كلامه فان قيل عبارة المصنف صريحة في أن العالم اسم للمجموع حيث قال بجميع أجزائه حادث دون جزئياته ففي تفسير كلام المصنف بما ذكر نوع حزازة قلنا لا نسلم ذلك فان قوله العالم بجميع أجزائه حادث قضية كلية معناه كل جنس يصدق عليه مفهوم اسم العالم بجميع أجزائه حادث ففيه اشارة الى أن كل جنس من الاجناس حادث مع حدوث الاجزاء التي يتركب منها في الخارج ومعنى تركبه منها في الخارج تركب جميع جزئياته منها كما يقال جنس البيت مركب من الجدران والسقف فهو أبلغ في الرد على الفلاسفة هذا وللفضلاء في توجيه عبارة المتن وجوه تركناها مخافة الاطناب وما ذكرته فيه أقرب الى الفهم والصواب (قوله والمشهور ان الصورة النوعية الخ) المقصود من هذا دفع مايتجه من أنه كان على الشارح أن يقول وصورها لكن بالنوع والجنس فان الفلاسفة قالوا ان الصورة الجسمية للعناصر قديمة بنوعها بمعنى ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية لاتتعدد الا بأمور خارجة عنها من كونها فلكية أو عنصرية نارية أو هوائية غير قديمة بحسب توارد أفرادها الشخصية فيجوز خلو العناصر عن أفرادها الشخصية لاعن طبيعتها النوعية وان الصورة النوعية قديمة بجنسها بمعنى ان الصورة النوعية طبيعة جنسية متحققة في ضمن العناصر أنواعها المقتضية للآثار المختلفة غير قديمة بحسب توارد تلك الانواع عليها فيجوز خلوها عن أنواعها بطريق الكون والفساد بأن يخلع الهواء صورته النوعية ويلبس الصورة النارية وبالعكس حتى جوزوا أن يكون نوع النار حادثاً بسبب الحركات الفلكية عن نوع الهواء ولا يجوز خلوها عن طبيعتها الجنسية وحاصل الدفع ان المشهور وان كان الصورة النوعية قديمة بالجنس لكنه يشكل عليه بقاء صور الاسطقسات أى العناصر الاربعة فانها باعتبار تركب الجسم منها تسمى اسطقسات وباعتبار تحليله اليها عناصر في أمزجة المواليد الثلاثة أعني المعادن والنباتات والحيوانات القديمة بالنوع فانهم صرحوا بان صور العناصر باقية على حالها في أمزجة المواليد ولذا يتصل كل واحد منها بعد الافتراق بمركزها وهى قديمة بالنوع عندهم بحسب توارد افرادها الشخصية من العدم الى الوجود كالحركة فيلزم قدم الصور النوعية المختصة بكل عنصر بالنوع بحسب توارد افرادها والا لم تكن المواليد قديمة بالنوع فلا معنى لكون الصورة

وحينئذ تابس تلك العناصر بصور أخرى غير ما كانت ملتبسة به اذ لايجوز خلوها عن صورة فلم تكن المواليد قديمة بالنوع وهو خلاف زعمهم (قوله مطلقاً) أى جسمية كانت أو نوعية (قوله فيصدق على الصور النوعية) أى انها قديمة بالنوع لانه أراد منه النوع الاضافي الشامل للجنس المندرج تحت جنس آخر واعترض الفاضل العصام على هذا الجواب بقوله ان ارادة النوع الاضافي انما تنفع لو كان للصور النوعية جنس تحت جنس وأجاب الفاضل الكفوى بأن الصور النوعية لكل من العناصر تحت مطلق الصورة النوعية العنصرية وهي تحت مطلق الصورة النوعية فللصورة النوعية لكل عنصر جنس تحت جنس فتم المقصوداه (قوله أيضاً فيصدق على الصور النوعية) أى باعتبار شموله للجنس كما يصدق على الجسمية باعتبار شموله للنوع الحقيقي أو المعنى فيصدق على الصور النوعية صدقا موافقاً للتحقيق وللمشهور لان النوع الاضافي كما يصدق على النوع الحقيقي يصدق على الجنس المندرج تحت جنس آخر واعلم ان من المحشين من أجاب عن الشارح بغير ذلك اذ حمل الصور في كلامه على الجسمية ومنهم من صور اعتراض المحشي على الشارح بتصوير آخر اذ جعل المبادر من قوله وصورها الصور النوعية واعترض بأنه كان على الشارح ان يقول لكن بالجنس بدل قوله لكن بالنوع غير ان تصوير السيالكوتي أدق تصوير حيث لادلالة على التخصيص في الصور فضلا عن ورود القصور حينئذ على كلامه أى الشارح ﴿وبعد﴾ فعزو القول بالقدم الجنسي للصور النوعية دون النوعي الى الفلاسفة عزو من لم يدقق النظر في كلامهم فان الانواع عندهم تتنزه عن الحدوث الزماني سواء كانت اضافية أو حقيقية كما تتنزه الاجناس لم الانواع الحقيقية باعتبار مادة واحدة متشخصة قديمة بالجنس فتدبر فهذا موضع جدير بالتدبر (قوله اذ لاتحيز للواجب) أى فلو لم يقيد بها لانتقض التعريف به عكساً (قوله مع عدم صدق المعرف) أى فينتقض التعريف به طرداً (قوله في دفع هذا النقض) أى الذى أورده الخيالي بقوله ثم لا يخفى الخ (قوله ابطال انحصار التقسيم) أى تقسيم العالم الى العين والعرض (قوله وحينئذ) أى حين اذ كان المقصود نقض تعريف قيام العين بالذات بأنه غير مانع لا ابطال انحصار التقسيم لافائدة في اعتبار الوحدة النوعية في المقسم لان نقض التعريف منعا يبقى على حاله ورد عليه انه لما كانت الوحدة معتبرة في تقسيم العالم الى العين والعرض اعتبرت في كل قسم ضرورى أن ما كان معتبراً في المقسم معتبر في الاقسام وبهذا تكون الوحدة معتبرة في التعريف أيضاً فلا يصدق التعريف عليه اذ الموجود في المادة المفروضة شيئان لاشئ واحد (قوله من غير أن تكون الهيئة مقوّمة الخ) أى فلا نقض بالمجموع المركب من تلك الجواهر والهيئة لانه غير موجود لعدم موجودية جزئه الذى هو الهيئة ومعنى التعريف ممكن موجود متحيز بذاته وأفاد المحقق الكنقرى توجيها آخر لقوله والمشهور حيث قال وانما قال والمشهور

النوعية قديمة بالجنس وتجويز حدوث نوع النار لم انه يجوز الانقلاب بحسب الكون والفساد في الافراد الشخصية من كل نوع فكان الشارح ترك ذكر الجنس وقال ان الصورة مطلقاً قديمة بالنوع ميلا الى هذا التحقيق المفهوم من الاشكال أو أراد بالنوع النوع الاضافي أعني المندرج تحت الآخر فيصدق على الصور النوعية ويكون موافقاً للمشهور (قوله قيده بالاضافة الخ) أي قيد القيام باضافته الى العين أو الممكن احترازاً عن قيام الواجب بذاته فان معناه استغناؤه عن المحل لاان يكون تحيزه بنفسه اذ لاتحيز للواجب (قوله لايخفى الخ) يعني ان تعريف قيام العين بالذات يصدق على المركب من عين وعرض قائم بذلك العين كالسرير المركب من الخشب و لهيئة العارضة لها بسبب التأليف فانه يصدق عليه أنه متحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شئ آخر مع عدم صدق المعرف أعني قيام العين عليه اذ المشهور انه ليس بعين فكيف يصدق عليه القيام بالذات المختص به وبما حررنا لك اندفع ما قيل في دفع هذا النقض من ان الوحدة النوعية معتبرة في تقسيم العالم الى العين والعرض والصورة المفروضة انما هي من اجتماع القسمين لان هذا الجواب انما يتم أن لو قرر عبارة المحشي بانه يتحقق في الصورة المفروضة معنى القيام بالذات فيكون عينا مع انه ليس بعين ويكون المقصود ابطال انحصار التقسيم وليس كذلك بل مقصوده انه يصدق عليه تعريف قيام العين بالذات ولا يصدق المعرف لانه يختص بالعين وهو ليس بعين وحينئذ لافائدة في اعتبار الوحدة النوعية في المقسم كما لايخفى وانما قال المشهور لان بعضهم ذهبوا الى أنه عين فانه عبارة عن الاجزاء المخصوصة التي اعتبرها العقل على وضع هيئة مخصوصة من غير ان تكون الهيئة مقوّمة فانها أمر اعتباري غير موجود

ليس بعين اشارة الى ان الـكلام ههنا في أجزاء العالم وهي افراده الشخصية ولا استحالة في كون الصورة العرضية جزءاً من فرد من افراد الجسم لايقال يلزم تقوم الجوهر بالعرض وهو غير جائز لانقول قديقال عدم جوازه في الحقيقة الجوهرية النوعية دون الاشخاص والاصناف وأيضاً قال الشريف العلامة المحال هو تقدم الجوهر بالعرض الحال فيه المتأخر عنه أو تقومه به على ان يكون محمولا عليه بمواطأة وأما تقومه به على ان يكون عرضاً حالا في جزء آخر جوهري كما في السرير فلا استحالة فيه وقد صرح به قطب الدين الرازي أيضاً اه ثم اختار في الجواب أن الوحدة معتبرة في التعريف لاعتبارها في التقسيم (قوله وأجيب عن الاشكال المذكور الخ) تعقب هذا الجواب العلامة الـكنقري بقوله وأنت خبير بأن هـذا المعنى مع كونه خلاف المتبادر يقتضي كون هذه المادة حينئذ واسطة بين العين والعرض مع أنها من الافراد الشخصية للجسم قطعاً اه فتأمل (قوله ولاينتقض الخ) جواب عما يقال اذا كان التحيز عارضاً للمجموع بواسطة الجزء ينتقض تعريف قيام العرض به اذ قيام العرض معرّف بكون تحيزه تابعاً لتحيز غيره وتحيز السرير كذلك مع انه ليس من افراد قيام العرض وحاصل الجواب أن قيام العرض ليس معرفا بكون تحيزه تابعاً لتحيز غيره مطلقاً بل بكون تحيزه (٢٠٠) تابعاً لتحيز موضوعه وتحيز السرير ليس كذلك بل هو تابع لتحيز جزئه (قوله وتحلل الفاء الخ) نقل عن المحشي الخيالي ان هـذا أنما يتم اذا كانت الفاء للتفريع والتعقيب أما اذا كانت للتفسير فلا اه وأيضاً لايدل الا على تغاير المفهومين لا الذاتين لصحة قولنا وجد الحيوان فوجد الانسان (قوله وأيضاً امكان ثبوت الشيء الخ) تعقبه بعض المحشين بقوله تغاير الامكانين مبني على تغاير الممكنين الـلذين هما الثبوتان وهو أول المسألة اه (قوله كالمشهور والمقصود اتحادهما الخ) فيه ان التعليل بامتناع الانتقال يأباه

فـكيف يكون جزءاً للموجود وأجيب عن الاشكال المـذكور بان معنى التحيز بنفسه ان لا يكون عروض التحيز له بواسطة في العروض والتحيز لذلك المجموع انمـا عرض بواسطة جزئه الذي هو العين ولا ينتقض تعريف قيام العرض اذ لا يصدق على ذلك المركب انه متحيز بواسطة موضوعه بل بواسطة جزئه (قوله ليس أمراً آخر بل عين وجوده الخ) اعـلم انه قـد اشتهر فيما بينهم ان معنى وجود العرض في الموضوع ان يكون وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع وفسره السيد السند في شرح المواقف بعدم تمايزهما في الاشارة الحسية والشارح فسره بأن يكون وجود العرض في نفسه هو وجوده في موضوعه وقيامه به بمعنى انه ليس وجوده أمراً آخر غير وجوده فيه وقيامه به على ما يدل عليـه قوله بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه أمر ووجوده في الحيز أمر آخر ولذا علل امتناع الانتقال به ورده السيد السند بانه ليس بشيء اذ يقال وجـد السواد في نفسه فقام بالجسم وتخلل الفاء بينهما يصحح المغايرة بحسب الذات وأيضاً امكان ثبوت الشيء في نفسه مغاير لامكان ثبوته لغيره لأنه كثيراً ما يتحقق الاول دون الثاني فان البياض يمكن ثبوته في نفسه مع انه لا يمكن ثبوته للسواد واذا كان الامكانان متغايرين فـكيف يتحد الممكنان أعني الثبوتين ويمكن الجواب بأن عبارة الشارح محمولة على التسامح كالمشهور والمقصود اتحادهما في الاشارة الحسية فتأمل (قوله

بمعنى ويمكن الجواب بأن هذا الامتناع لايقتضي الاتحاد الا يرى ان الصورة يمتنع انتقالها عن الهيولي مع ان التغاير هناك محقق قطعاً وان كانت الهيولي لاتقومها بل الامر بالعكس وبالجملة يجوز ان يكون مبني الامتناع أمراً آخر وراء الاتحاد المذكور فتدبر (قوله فتأمل) نقل عن المحشي وجهه انه لا فائدة حينئذ لتفسير الشارح اه وذلك لان العبارة المشهورة كانت مجملة فاي فائدة في ذلك التفسير اذا كان مجملا أيضاً قال بعضهم لولا قول الشارح بخلاف وجود الجسم في الحيز الخ لامكن توجيه عبارته بوجهين آخرين وجيهين أحدهما انها بمعنى ان وجوده في نفسه هو وجوده حال وجوده في الموضوع وقيامه به وثانيهما انها بمعنى انه لايتم وجوده في نفسه بدون وجوده في الموضوع وبدون قيامه به لـكون الموضوع من جملة علله هذا واستظهر بعض المحققين صحة ظاهر تفسير الشارح فقال أقول والتحقيق ماذكره الشارح على ماهو الظاهر من كلامه لان تعين العرض انما هو بتعين المحل فالمحال دخل في تشخصات الاعراض فان أراد الشريف بقوله ان له وجوداً في نفسه ووجوداً في الموضوع ان له وجوداً بالنظر الى ماهيته فسلم لـكن ذلك لايقتضي التغاير الخارجي والتعقيب بالفاء لايدل الا على المغايرة بحسب المفهوم فحسب وان أراد ان له وجوداً شخصياً في نفسه ووجوداً شخصياً في الموضوع فممنوع اه أقول وهذه المسألة من عويصات المسائل الحـكمية التي صعبت على افـكار جمهور المتكلمين وطول الـكلام فيها متأخر

والفلاسفة الاسلاميين فهى احدى المسائل المحتاجة الى الفطرة الفائقة والنظر الادق من نظر العوام والجماهير (قوله يعني ليس المراد الخ) هذا ما استظهره الفاضل السيالكوتي في نكتة تفسير المحشي للطول والعرض والعمق المذكورة في كلام الشارح وقال المحقق الكنفري ليس الوجه هو ذاك بل ان المعتزلة لما فسروا الجسم بأنه الطويل العريض العميق أورد عليهم انه تعريف للجسم بعوارض له غير لازمة لان الابعاد الثلاثة فضلا عن كونها أمورا عرضية للجسم جائزة التبدل فليس مناط الجسمية حصول الابعاد بالفعل فأجابوا بقولهم المراد بالطويل العريض العميق ما يمكن ان يفرض فيه طول وعرض وعمق كما يقال الجسم هو المنقسم بمعنى القابل للقسمة اذ لايجب وقوع القسمة فيه بالفعل فيرجع التعريف الى تعريف الحكماء ويندفع عنه الفساد الذى ذكروه فهذا هو نكتة التعبير بالفرض (قوله لا يوجب اشتراط الثمانية) اشتراط الثمانية قول الجبائي من المعتزلة وهو يقول الجسم مركب من سطحين كل منهما مركب من خطين وحاصله ان الجسم (٢٠١) يحصل بوضع أربعة أجزاء فوق أربعة أخرى ولما تبه العلاف من المعتزلة الى ان تقاطع البعدين على قائمتين في السطح لا يقتضى التركب من الخطين بل يكفي في ذلك خط ونقطة نقص من الثمانية جزآن فصار أقل ما يتركب منه الجسم عنده ستة أجزاء بأن يوضع ثلاثة فوق ثلاثة والحق انه يكفي في التقاطع أربعة أجزاء على ماذكره المحشي ولهذا صار قول من يقول بكفاية الاربعة حقاً بالنسبة الى القولين الآخرين (قوله وبما ذكرنا ظهر لك احتلال في عبارة المحشي) قال العلامة

بمعنى البعد المفروض الخ) يعني ليس المراد بالطول والعرض والعمق ماهو المتعارف أعني الابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة بل المعنى الاعم وهو البعد المفروض أولا وثانياً وثالثاً لان تأليف الجسم من ثلاثة أجزاء انما يوجب حصول الابعاد بهذا المعنى بأن يتألف اثنان ويقع الثالث على ملتقاهما فيحصل مثلث جوهري من ثلاثة خطوط جوهرية فالامتداد المفروض أولا طول وثانياً عرض وثالثاً عمق (قوله ليتحقق تقاطع الابعاد الخ) أي ليمكن وجود الابعاد المتقاطعة فيه اذ لايجب الابعاد الثلاثة فضلا عن كونها متقاطعة كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وكذا في قوله ليتحقق الابعاد الثلاثة (قوله رد بأن التقاطع الخ) يعني ان اشتراط التقاطع لا يوجب اشتراط الثمانية لحصوله بأربعة بأن يتألف اثنان في الطول ويقوم الجزء الثالث بجنب أحدهما فيحصل العرض ويقوم الجزء الرابع على الجزء الذي قام بجنبه الثالث فيحصل العمق بأن يتألف مثلا جزآ آ ب فيحصل الطول وقام بجنب ب مثلا ج فيحصل العرض وقام د على ب فيحصل العمق فههنا ثلاثة أبعاد أحدها من آ ب والثاني من ب ج والثالث من ب د متقاطعة على نقطة ب وهي الجزء المشترك بينها وبما ذكرنا ظهر لك الاختلال في عبارة المحشي فان قوله يقوم عليه رابع صفة لقوله ثالث ولا شك ان قيام الرابع على الثالث لايحصل به التقاطع وان حصل به الزوايا القائمة على هذه الصورة فالاوجه فوقه رابع أى فوق أحدهما رابع كما في المواقف اللهم الا أن يقال انه صفة لاحدهما بحذف الموصول أى الذى يقوم عليه رابع أو يقال ان أحدهما لعدم تعينه في حكم النكرة فيجوز وقوع الجملة الخبرية صفة له على نحو ما قال الفاضل الجلبي في حاشية المطول ان جملة كثرت أياديه في قولنا فلان كثرت أياديه صفة لفلان اما بتقدير الموصول أو بأن علم الجنس في حكم النكرة ثم ان تقاطع الابعاد على القوائم في الخطوط الجوهرية حاصل اذا فرضت متجاوزة وذلك كاف ههنا فلايرد

 الكنفري لا وجه لنسبة هذا الاختلال الى عبارة المحشي دون عبارة المواقف فان عبارتها هكذا بأن يوضع جزآن بجنب أحدهما ثالث فوقه رابع والمتبادر ان قوله فوقه رابع صفة لثالث ولذلك زاد الشريف واو العطف فقال وفوقه رابع اشارة الى انه مصروف عن ظاهره فلنا ان نوجه عبارة المحشي بذلك اذ القيام عليه عين الفوقية أو بأن قوله يقوم حال من أحدهما وهذا التوجيه أوجه من التوجيه بحذف الموصول أو بجعل الجملة الفعلية صفة لاحدهما لأن حذف الموصول أوغل في الشذوذ من حذف العاطف وفي التوجيهين الفصل بالاجنبي أي بين الموصول والصلة على الاول وبين الصفة والموصوف على الثاني (قوله لا يحصل به التقاطع) أي تقاطع جميع الأبعاد الثلاثة بل انما يحصل به تقاطع الطول والعرض وتقاطع العرض والعمق وأما تقاطع الطول والعمق فلا يحصل بذلك (قوله فى قولنا فلان كثر أياديه) في المطول ومنه أي من التشبيه المجمل ماذكر فيه وصف المشبه وحده كقولك فلان كثر أياديه لدى ووصل مواهبه الى طلبت منه أولم أطلب كالغيث اه وكثر أياديه فعل

فاعل ولا يجوز كون كثر صفة مشبهة وأياديه فاعـلا له والا لم يكن جملة ولا كونهما مبتدأ وخبراً والا لوجب تانيث كثير بقي انه صرح فى حواشى المطول بان كثر أياديه خبر لفلان وكالغيث خبر ثان وان كونه صفة بأحد التأويلين تكلف ولذا نسب القول به هنا الى الجلبي لكنه غير معتمد عند الجلبي أيضاً (قوله لم يكن ضلع الزاوية خطاً) وذلك لانه لمـا صار أحـد الجواهر أعني الجوهر المشترك بين الابعاد الثلاثة ملتقي الا بعاد لم يبق شيءٌ من تلك الابعاد الا جوهر واحد وهو ليس بخط مع انهم قالوا ان الزاوية هي الهيئة الحاصلة عند تلاقي الخطين (قوله المقصود من هذا بيان الخ) يعني ان الغرض من هذه الضميمة الزائدة أمور ثلاثة أحدها نفي كون النزاع مآله الى تعـدد اصطلاحات في معنى لفظ الجسم ثانيها نفي المنافاة بين كلام الشارح وكلام صاحب المواقف فان صـدر كلام الشارح يفيد ان النزاع ليس لفظياً وصاحب المواقف حكم بلفظيتـه وثالثها دفع المنافاة التى أوردت على الشارح بين أول كلامه وآخره اذ أول كلامه يفيد ان النزاع معنوي وآخر كلامه يفيـد انه لفظى حيث قال بل هو

نزاع الخ (قوله بحسب العرف واللغـة) أي بحسب العرف العام فاندفع توهم المنافاة بين نفي كون النزاع المذكور اصطلاحياً وبين اثبات كونه بحسب العرف هـذا وقد ظهر مما ذكر ان النزاع اللفظى يطلق على ثلاثة معان أحدها المعنى المشهور الذى هو مقابل النزاع المعنوى وثانيها النزاع الراجع الى الاصطلاح وثالثها النزاع في انه لاى معنى هو بحسب العرف واللغة وهذا الاخير يجامع النزاع المعنوى لذا قال بعض الفضلاء وهذا نزاع معنوى فالظاهر ان تسمية هـذا النزاع لفظياً لمشابهته للنزاع اللفظي المقابل للمعنوى في عدم ترتب الفائدة عليه اه ملخصاً من تقرير مولانا خالد (قوله بحسب التعقل) متعلق بفرض وقوله كلياً حال منه ومعنى كونه كلياً كاية متعلقة وحاصله ان الانقسام الحاصلة من فرض العقل شيئا غير شيء كليات كما لو حكم بان الامتداد الفلانى يقبل القسمة بالمناصفة مثلا وكذا كل قسم منه فان النصف يحتمل الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي بخلاف الانقسام الوهمى فان الاقسام فيه أجزاء معينة لاتقبل الاشتراك فالفرض المذكور فيه جزئى أي متعلق بالجزئيات وانمـا كان كذلك لانه انمـا يأخذ من الحواس ولذا كان ادراكه متناهياً على ما يأتي (قوله ربمـا لايقـدر على استحضار ما يقسمه) أي ما يريد تقسيمه أي يقف عن القسمة اما لصغر الشيء المراد قسمته أو لانه لو لم يقف لزم قدرته على آثار غير متناهية ولا شيءٌ من القوي الجسمانية كذلك وأما العقل فلكونه جوهراً مجرداً مدركا للكليات والكلي يطوي فيه جزئيات غير متناهيـة فهو قادر على الاحاطة بما لايتناهي (قوله وبعضهم لم يفرق بينهما) أقول الفرق بين الانقسام الوهمي والفرضي ممـا نص عليه الفلاسفة ومن لم يفرق بينهما فقد قصر وغفل عما لا يصح

ما قيل انه اذا كان احـد الجواهر ملتقى لم يكن ضلع الزاوية خطا ومن الواجب أن يكون كذلك كذا أفاده بعض الافاضل (قوله وان كان لفظياً راجعاً الخ) المقصود من هـذا بيان فائدة قوله راجعاً الى الاصطلاح وعدم مخالفته لمـا في المواقف ودفع ما قيل من أن حاصل ما ذكره الشارح بقوله بل هو نزاع فى أن المعنى الذى وضع لفظ الجسم الخ ان لفظ الجسم يطلق على كذا وكذا ولا شك انه نزاع لفظى يعني أنه ليس نزاعا لفظياً بمعنى كونه راجعاً الي الاصطلاح بأن يكون لفظ الجسم في اصطلاح موضوعا للمركب من جزأين وفي اصطلاح للمركب من ثلاثة وفى اصطلاح للمركب من ثمانية اذ لامشاحـة في الاصطلاح وان كان نزاعا لفظياً بمعنى أنه نزاع فى معنى لفظ الجسم بأنه هل يتحقق بمطلق التركيب أو بالتركيب من ثلاثة أو من ثمانيـة فالشارح نفى النزاع اللفظى بمعنى الراجع الي الاصطلاح وصاحب المواقف أثبته بمعني انه نزاع فى اطلاق اللفظ بحسب العرف واللغة فلا منافاة بين كلاميهما (قوله أى مطابقاً للواقع الخ) اذ معني الانقسام الفرضى هو فرض شيءٍ غير شيءٍ بحسب التعقل كلياً ومعني الانقسام الوهمى فرض شيءٍ غير شيءٍ بحسب التوهم جزئياً وفائدة ايراد الفرض أن الوهم ربمـا لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره أو لانه لا يقدر على احاطة مالا يتناهى والفرض العقلى لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهى كذا فى شرح الاشارات للمحقق الطوسى وبعضهم لم يفرق بينهما لكن اعادة كلمة لافى عبارة الشارح صريح في الفرق ووجـه امتناع انقسام الوهمي أنه لصغره لا يدركه الحس ولا يقدر على استحضاره وأما وجـه امتناع الانقسام العقلى فهو أنه أمر غير منقسم في نفس الامر فتصوره بوجـه الانقسام لا يكون تصوراً مطابقاً لما في نفس الامر كما اذا تصور الانسان بوجـه الحارية فانه وان كان ممكنا

اذ للعقل أن يتصور المستحيلات والممتنعات لكنه غير مطابق لنفس الامر وهـذا معنى قوله أى مطابقاً للواقع والا فللعقل فرض كل شئ يعني ان المراد بعدم انقسامه فرضاً عدم القسمة الفرضية المطابقة لما فى نفس الامر لا عدم مطلق تصور العقل فيه شيئاً غير شئ لانه غير ممتنع في شئ من الاشياء اذ للعقل فرض كل شئ وتصوره حتى عدم نفسه وبما قررنا اندفع ما قال بعض الفضلاء انه لا خفاء في أن هذه الكلية في حيز المنع اذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئي الحقيقي في كثيرين اذ الفرض فيه ممتنع كالمفروض كما بين في موضعه لان الفرض الممتنع في الجزئي الحقيقي بمعنى التجويز العقلي لا بمعنى التقدير المعتبر في تعريف المتصلة أعني ملاحظة العقل وتصوره فانه غير ممتنع في شئ من الاشياء على ما حققوه ولو حمل الفرض في عبارة الشارح على معنى التجويز العقلي لم يكن حاجة الي تقييده بالمطابقة فان تجويز انقسامه ممتنع كتجويز اشتراك الجزئي وان لم يكن تصورها ممتنعين ولعل المحشي تركه لان الاول أسبق الي الفهم (قوله وان أمكن دفعه الخ) أى وان أمكن دفع منع حصر العين في الجسم والجوهر بالمجردات ونحوها بأن المقصود بالتقسيم حصر العين الذى ثبت وجوده والمجردات ونحوها لم يثبت عندنا فهى خارجة عن القسم (قوله لا يقال احتمال جزء لا يدل الدليل الخ) يعني لا نسلم أن المقصود حصر ما ثبت وجوده اذ لو كان كذلك لبقى احتمال أن يكون جزأ من أجزاء العالم أعني المجردات لا يدل الدليل على حدوثه وهـذا ينافي غرض المصنف اذ مقصوده بيان حدوث العالم بجميع أجزائه الشاملة للموجودة والمحتملة الوجود وانما قلنا انه بقى احتمال جزء لا يدل الدليل على حدوثه لان الدليل المذكور على ماسيجئ انما يدل على حدوث ماله كون في حيز والمجردات لا حيز لها فلا يدل على حدوثها وما قال الفاضل المحشي من أن هـذا الاعتراض على هذا التقرير مع الجواب بعينه الاعتراض الاول مع الجوابين اللذين ذكرهما الشارح فيما سيأتي في قوله وههنا ابحاث الخ فليس بشئ لان الاعتراض الذى ذكره الشارح منع لصغرى الدليل أعني العالم اما أعراض أو أجسام أو جواهر بأنا لا نسلم الحصر المذكور لجواز كونه مجردا والجواب اثبات المقدمة الممنوعة بأن المقصود حصر ما ثبت وجوده فالمجردات خارجة عن المقسم والاعتراض الذي ذكره المحشي بقوله لا يقال الخ اعتراض على هـذا الجواب بأنا لا نسلم ان المقصود حصر ما ثبت وجوده لانه ينافي غرض المصنف فهـذا الاعتراض والجواب متأخر عنه بمرتبة كما تشهد به الفطرة السليمة قال الفاضل الجلبي في تقرير هذا الاعتراض لا يقال لم ان وجود الجوهر المجرد غير ثابت لكن وجود جزء لا يتجزأ مبرهن ثابت بالدلائل القطعية فيحتمل أن يكون بعض منها قديماً مستمرا لا يدل الدليل على حدوثه ولا خفاء في أنه ينافي غرض المصنف انتهى وفيه بحث لان احتمال وجود جزء كذلك ممتنع لان خلاصة الدليل على ما سيجئ ان كل ماله كون فى الحيز فهو محل الحركة والسكون وكل ما كان كذلك فهو حادث اولا شك أن وجود الجزء بدون الكون في الحيز محال فيكون حادثاً البتة فلا معنى لعدم دلالة الدليل على حدوثه (قوله وأيضاً وجود جوهر مركب الخ) اعتراض على قول الشارح ولم يقل وهو الجوهر احترازاً عن ورود المنع الخ بان مثل هذا المنع وارد على قوله واما مركب من جزأين

الشركة فيه فهو كاف لكان كلاما صحيحاً حتى اعترضوا به على تعريف الجزئي ثم دفعوه بما يقرر الجواب به هنا (قوله ولعل المحشي تركه الخ) جواب عما يقال لم لم يحمل المحشي الفرض المذكور على التجويز العقلي ويستغني عن التقييد قال بعض أفاضل المحققين ولو قال الشارح ولا عقلا بدل قوله ولا فرضاً لكان أمس بمقصوده وأنسب بالتقابل اه وهو نظر صائب (قوله بالمجردات) صلة منع ثم لا يخفى ان العين على ما فسره المصنف هو القائم بذاته ومعنى قيام العين بذاته عدم تبعية تحيزه لتحيز غيره فتكون المجردات خارجة عن أصل المقسم بلا تأويل فمنع الحصر بها من ضيق العطن وقد يجاب بان للمانع ان يقول لا أسلم انه لا معنى للقيام الا ذلك وان تفسيركم للقيام به بمنزلة ادعاء للحصر فلذلك أنا مانع للحصر فتدبر (قوله متأخر عنه بمرتبة) اذ قد عرفت ان حاصل هـذا السؤال ان المجردات وان لم يكن لها ثبوت لكن احتماله ينافي غرض المصنف وحاصل الجواب ظاهر نعم لا حاجة الى قول المحشي وان أمكن دفعه بان المقصود الخ لان هذا الدفع بعينه الدفع الآتي للاعتراض الاول

(قوله وهو أنما يعلم من اجزائه الخ) فان الشيء مالم يثبت وجوده يعلم ولا يمكن طلب موجدله (قوله لاينافي غرض المصنف) وبعض الناظرين أجاب بانه ليس المقصود ههنا الاستدلال لما أشار اليه الشارح من ان المختصر مقصور على المسائل بل الغرض الارشاد الى وجه الاستدلال على حدوث مادل أحد الاسباب الثلاثة على وجوده مع التنبيه على مواضع الخلاف فيه فتأمل (قوله حينئذ) أى حين تقيد الخط بالاستقامة (قوله فانه وجود الخط المستقيم الخ) منعه العلامة الكنقرى حيث قال لانسلم ان المستقيم مطلقا ينافي الكرة الحقيقة الاترى ان وجود الخط المستدير بالفوة لاينافى الكرة الحقيقة وقوله لافائدة الخ) كيف لا يكون ذا فائدة وأنما هو اللازم من الملزوم الذى ذكره لان الموجود عند التماس بالجزئين أنما هو الخط المستقيم بالفعل (قوله محمولا على غفلة الشارح) قال العلامة الكنقرى الشارح لم يغفل عنه وأنما نصب قوله لم تماسه الا بجزء غير منقسم دليلا عليه التقييد به هو الحق وهو المراد قطعا اذ لايخفى على من تتبع الكتب الكلامية ان مرادهم بالسطح المفروض ههنا هو السطح المستوى كما صرح به في المواقف لان اثبات الجزء حينئذ أظهر بل لايتم هذا الدليل الا به كما لا يخفى على المنصف واي كون هذا القيد مرادا ههنا أشار حينئذ الشارح بقوله لم تماسه الا بجزء غير منقسم اذ لو لم يكن السطح المفروض ههنا مستويا لم تصح هذه الملازمة اه (قوله والظاهر من عبارته الخ) فيه بحث أما أولا فلانه مخالف لتقريرهم هذا الدليل القاضي بان قيد الاستواء الحقيقي مراد قطعا مع ان قوله لم تماسه الا بجزء غير منقسم يأبى عنه قطعا لان الكرة المفروضة لووضعت على السطح الغير المستوى تكون المماسة حينئذ بجزئين أو أكثر فلا يصح الحصر المذكور من الشارح وأما ثانيا فلانا لانسلم ان وجود الخط بالفعل حين وضع الكرة على السطح الغير المستوى ينافى الكرة الحقيقية لان ذلك أمر اعتبارى حصل من وضع الكرة على السطح الغير المستوي بخلاف ما اذا وضعت على السطح المستوى وماسته بجزئين وحصل فيها الخط المستقيم بالفعل أولم توضع أصلا وحصل فيها الخط بالفعل مستقيما أو غير مستقيم فهذا هو المنافى للكرة الحقيقية .

وهو الجسم بأن يقال ان حصر المصنف المركب في الجسم ممنوع لجواز أن يكون المركب حاصلا من جوهرين مجردين فلا يكون جسما فلم لم يلتفت الي هذا المنع ولم يقل كالجسم (قوله لانا نقول الغرض بيان الخ) هذا جواب عن الاعتراض الاول يعني ليس غرض المصنف من قوله والعالم بجميع أجزائه الاجزاء مطلقاً بل الاجزاء المعلومة الوجود اذ المقصود منه أثبات الصانع وصفاته وهو أنما يعلم من أجزائه المعلومة الوجود فعدم بيان حدوث المحتمل أعني المجردات لا ينافى غرض المصنف (قوله واحتمال المركب الخ) جواب عن الاعتراض الثاني وحاصله أن التركيب من المجردات وان كان محتملا الا أنه لم يذهب اليه أحد فلذا لم يلتفت اليه المصنف وأورده بعبارة تفيد حصرا المركب في الجسم بخلاف المجردات فان كثيراً من الناس قائل بها فالتفت اليه وادى بعبارة التمثيل (قوله أى مستقيم لان اللازم الخ) يعني ان تفسير الخط بالمستقيم ليس للاصلاح بل هو بيان للواقع اذ اللازم من وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي المستوى على تقدير مماسها بجزئين أو أكثر وجود الخط المستقيم ضرورة انما به المماسة من الكرة يكون منطبقا على السطح فيكون مستقيما لاستقامته وان كان وجود مطلق الخط بالفعل سواء كان مستقيما أو غير مستقيم منافياً للكرة الحقيقية عندهم لان وجود الخط بالفعل فرع التناهي في الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية لانه طرف ونهاية عارضة له والكرة الحقيقية غير متناهية في الوضع لعدم وجود نهايتها في الاشارة الحسية وان كان متناهيا فى المقدار بمعنى انه يمكن أن يفرض بقدر محدود فما قيل أن وجود الخط المستدير بالفعل لا ينافي الكرة الحقيقية ليس بشيء وأنما قال بالفعل لان الخط المستدير بالقوة موجود فيها عندهم بمعنى انه لو قسم حصل الخطوط المستديرة ولا ينافي الكرة الحقيقية وأنما قلنا عندهم لان بعض المتكلمين ذهبوا الى أن السطوح مركبة من الخطوط الجوهرية فيكون الخط المستدير موجوداً فيها بالفعل عند ذلك البعض هذا تحقيق عبارة المحشي ولا يخفى انه لا فائدة حينئذ في تقييد الخط بالفعل فى قول الشارح والا لكان فيها خط بالفعل الخ فان وجود الخط المستقيم مطلقاً ينافي الكرة الحقيقية اللهم الا أن يكون بياناً للواقع وأيضا أنما يتم لو كان قيد الاستواء فى قوله على سطح حقيقي مراداً محمولا على غفلة الشارح على ما قاله بعض الافاضل والظاهر من عبارته ان المراد به ما يكون سطحا حقيقياً لا حسياً مطلقاً سواء كان مستويا أو غير مستو

(قوله وقيل في توجيهه) الفرق بين هذا التوجيه والتوجيه المار ان لفظ الجميع بمعنى الكل الافرادي هنا وبمعنى المجموعي ثمة والعد بمعنى الحساب هنا وبمعنى الاسقاط ثمة ومبني للفاعل هنا وللمفعول ثمة والمراد بمراتب الاعداد الاحاد والعشرات والمئات والالوف هنا وأعم من ذلك ثمة كما هو صريح قوله من الواحد الى غير النهاية هكذا قال بعضهم لكن قوله ومبني للفاعل هنا وللمفعول ثمة مخالف لما قرره العلامة الكنقري حيث جعل المضارع مبنياً للمجهول في الوجه الثاني أيضاً وهاك كلامه بنصه والظاهر ان قوله يعد بصيغة المضارع المجهول من العد بمعنى التعداد ومعنى عد العشرة منها أن تلك المرتبة إن كانت مرتبة الآحاد فالعشرة معدودة منها على أنها عبارة عن عشرة آحاد ولا شك ان تلك المرتبة من الواحد الى العشرة أكثر من مرتبة العشرة التي هي عبارة عن آحاد عشرة وكذا إن كانت تلك المرتبة مرتبة العشرة فالعشرة معدودة منها على أنها عبارة عن عشرة عشرات فتلك المرتبة العشرية من العشرة الى المائة التي هي عبارة عن عشر عشرات أكثر من مرتبة المائة وكذا ان كانت تلك المرتبة مرتبة المئات فالعشرة معدودة منها على انها عبارة عن عشر مئات فتلك المرتبة المئية من المائة الى الالف الذي هو عبارة عن عشر مئات أكثر من مرتبة الالف وعلى هذا فلفظ الجميع في قوله ان جميع الخ بمعنى الكل الافرادي اه ثم اعترض على قول محشينا أعني السيالكوتي ولا يخفى انه تكلف الخ حيث قال وهذا وان استبعده الفاضل السيالكوتي لكنه ليس بتكلف بعيد عن الفهم اه وعلى مختاره حيث قال ولا يخفى ان هذا غير موافق لما هو المصطلح عندهم أي عند أهل الحساب اه ثم اختار هو ان المضارع بصيغة المعلوم من العد بمعنى الافناء قال بل الاظهر عندي ان قوله يعد على صيغة المضارع المعلوم من العد بمعنى الافناء ولا يخفى ان بعض العدد يفني البعض الآخر باسقاط أمثاله عنه مثلا في مرتبة الآحاد الواحد والاثنين والخمسة كل منها يفني العشرة لا غير وفي مرتبة العشرات العشرة والعشرون والخمسون تفني المائة التي هي عشر عشرات وقس مرتبة المئات وغيرها عليها فمعنى قوله المذكور ان جميع مراتب الاعداد أكثر من المرتبة التي تعد أي تفني العشرة الكائنة من تلك المرتبة اذ لا شك ان المراتب المفنية للعشرة في كل مرتبة آحاد أو عشرات أو مئات ثلاث مراتب ولا شك ان جميع المراتب في كل مرتبة من الآحاد والعشرات والمئات أكثر من المراتب الثلاث المفنية للعشرة اه (قوله وفيه بحث) حاصله رد الجواب المذكور بأنه لو تم لا فاد اختلال أصل استدلال الشارح لان الاجزاء الفعلية لكل جسم متناهية قطعاً والامكانية غير متناهية لكن بمعنى عدم

مستو فحاصل الاستدلال انه لو وضع الكرة الحقيقية في نفس الامر لا بحسب الحس على السطح الحقيقي لم تكن المماسة الا بجزء غير منقسم لانها لو كانت بجزئين لكان في الكرة خط بالفعل إما مستقيم ان وضع على السطح المستوي أو غير مستقيم ان وضع على غير المستوي فلم تكن الكرة حقيقية لان وجود الخط بالفعل ينافي الكرة الحقيقية عندهم على ما زعموا فتدبر واحفظ (قوله رد عليه ان العقل جازم بأن جميع مراتب الاعداد أكثر الخ) يعني ان جميع مراتب الاعداد من الواحد الى غير النهاية أكثر من المراتب التي يعد أي ينقص العشرة من تلك المراتب وهي ما بعد العشرة فلفظ يعد بصيغة المضارع المجهول من العد بمعنى الاسقاط وخلاصته ان جميع مراتب الاعداد أكثر مما يعد العشرة لشمولها مرتبة الآحاد أيضا مع أن كلا منها غير متناهية وقيل في توجيهه ان جميع مراتب الاعداد أي كل واحدة منها أكثر من مرتبة بعد العشرة من تلك المرتبة مثلا مرتبة الاحاد أكثر من مرتبة العشرات التي بعد العشرة من الآحاد ومرتبة العشرات أكثر من مرتبة المئات التي بعد العشرة من العشرات ولا يخفى انه تكلف بعيد عن الفهم مع أن العبارة اللائقة بهذا المعنى ان جميع مراتب الاعداد أكثر من عشراتها وفي بعض النسخ مما بعد بلفظ الظرف المقابل للقبل فالمعنى أن جميع مراتب الاعداد أكثر من المرتبة التي بعد العشرة أعني أحد عشر الى ما لا يتناهى وكذا تعلقات علمه تعالى أكثر من تعلقات قدرته فان علمه تعالى يتعلق بالواجب والممكن والممتنع بخلاف القدرة فانها مختصة بالممكن مع كون كل منهما غير متناهية عندكم ولفظ التعلقات يجوز أن يكون على معناه أو بمعنى المتعلقات وأجيب عن هذا الاعتراض بان المراد ان القلة والكثرة في الامور الموجودة لا يتصور بدون التناهي ومراتب الاعداد أمور وهمية والموجودة من المعلومات والمقدورات متناهية وفيه بحث لان الاجزاء الموجودة في الجسم أيضاً متناهية وأما الاجزاء الممكنة فهي لا تقف الى

الوقوف عند حد ولا مانع من الوصف بالقلة والكثرة في شيء منهما فيصح ان يكون كل من الخردلة والجبل غير متناهي الاجزاء مع كون أجزاء الجبل أكثر فتدبر (قوله قال بعض الفضلاء ليس معنى قولهم الخ) تحرير الجواب على ما أفاد العلامة الكنفري ان يقال معنى الافتراق ممكن لا الى نهاية انه لا ينتهي الى حد لا يتصور فوقه آخر بل للعقل ان يفرض فيه الافتراقات الى غير نهاية فكل ما يوجد في الخارج فهو متناه وان أمكن هناك للعقل ان يفرض فيه أموراً غير متناهية غير موجودة في الخارج وان كان الموجود منها في الخارج متناهياً فحينئذ نقول لا نسلم ان كل واحد من تلك الافتراقات الغير المتناهية مقدور الله تعالى اذ القدرة انما تتعلق بما يوجد (قوله في الخارج) أي بما يصح ان يوجد في الخارج على ما نطقت به النصوص

ووقع الاتفاق من العقلاء عليه فكيف تكون تلك الافتراقات الغير المتناهية مقدورا لله حتى يثبت المطلوب فعلى هذا لا يكون كل مفترق واحد جزءا لا يتجزأ اذ كل مفترق قابل حينئذ لانقسامات غير متناهية ولا يلزم هناك خلاف المفروض وكيف يمكن لهم ان يقولوا ان تلك الافتراقات الغير المتناهية حينئذ موجودة في الخارج اذ لو وجد هناك ترتيب بينها او هو الظاهر ولو بالنظر الى علم الله الشامل يجري فيه برهان التطبيق ولو لم يكن هناك ترتيب يلزم اشتمال الجسم المتناهي المقدار على أجزاء غير متناهية موجودة بالفعل وبطلانه بين وإن لم يجر فيه برهان التطبيق فالحق ان التوجيه المذكور غير نافع في دفع اعتراض الشارح عليهم

حد كما لا تقف الاعداد والمعلومات والمقدورات اليه (قوله حاصل هذا الوجه ان كل ممكن الخ) يعني ان كل واحد من الافتراقات الغير المتناهية التي يقبلها الجسم ممكن وكل ممكن مقدور لله تعالى فله تعالى ان يوجد جميعها فكل مفترق واحد حادث من آحاد تلك الافتراقات جزء لا يتجزأ اذ لو أمكن افتراقه بوجه ما مرة أخرى لزم قدرته تعالى عليه ضرورة كونه ممكنا فيكون موجوداً داخلا تحت الافتراقات المفروضة الوجود فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحداً غير قابل للافتراق مرة أخرى بل مفترقين هذا خلف وان لم يمكن افتراقه مرة أخرى بوجه ثبت من الوجوه المدعي أعني وجود جزء غير منقسم (قوله وعلى هذا التقرير لا يرد اعتراض الشارح) وهو ما سيجيء بقوله والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء لانه اذا كان الافتراق ممكنا الي غير النهاية يكون جميع تلك الافتراقات مقدورا لله تعالى فله ان يوجد كلها فثبت الجزء قال بعض الفضلاء ليس معنى قولهم ان الافتراق ممكن الى غير النهاية انه يمكن خروج الانقسامات الغير المتناهية من القوة الى الفعل بأن يكون في الوجود أمور غير متناهية بالفعل فان ذلك باطل ببرهان التطبيق بل المراد انه من شأنه وقوته أن يقبل الانقسام دائما ولا ينتهي الى حد لا يمكن فيه فرض شيء غير شيء فلا يوجد جميع الانقسامات الغير المتناهية فلا يكون كل مفترق واحد جزأ لا يتجزأ ولا يلزم من امكان افتراقه مرة أخرى خلاف المفروض انتهى والاولى أن يقال بطلان خروج الانقسامات الغير المتناهية بالفعل بامتناع اشتمال الجسم المتناهي المقدار على الامور الغير المتناهية في الخارج لا ببرهان التطبيق لان الفلاسفة اشترطوا في جريانه الاجتماع والترتيب حتى جوزوا وجود الحركات الغير المتناهية على التعاقب والنفوس المفارقة عن الابدان لعدم الترتيب فاذا كان كل واحد من الانقسامات الغير المتناهية المتحققة في الجسم بالقوة ممكنا يكون جميعها ممكنة مقدورة لله تعالى فيجوز خروجها من القوة الى الفعل مجتمعة أو متعاقبة على رأيهم وحينئذ يكون كل مفترق واحد جزأ لا يتجزأ ويتم الدليل عليهم الزامياً (قوله ان قلت النقطة الخ) حاصله انهم صرحوا بأن النقطة نهاية عارضة للخط أولا وبالذات فلا يوجد بدونه اذ الاعراض الاولية للشيء لا يوجد بدونه ولا خط بالفعل في الكرة على ما مر فلا نقطة فيكون ما به التماس جزأ لا يتجزأ (قوله تلك القضية مهملة الخ) يعني ان قولهم النقطة نهاية

اه (قوله وحينئذ يكون كل مفترق الخ) أي حين اذ خرج مجموع الانقسامات الغير المتناهية الى الفعل يكون كل مفترق جزءا لا يتجزأ لان وجود المجموع لم يدع جواز انقسام آخر واذ قد امتنع الانقسام ثبت الجزء الذي لا يتجزأ وانما كان الدليل الزامياً لان وجود الامور الغير المتناهية ممتنع عند المتكلمين مطلقاً بلا اشتراط اجتماع وترتب (قوله فيكون ما به التماس جزءا لا يتجزأ) لا يقال ثبوت النقطة فيها فرضي فلا يقتضي وجود الخط بالفعل حتى يرد عليه ما ذكرت لانا نقول ملاقاة الموجود للموجود لا تكون الا بالموجود فاذا لم تكن الملاقاة هناك بالنقطة لعدم وجودها فلا بد ان تكون بالجزء وهو المطلوب

(قوله فيجوز ان يكون نهاية سطح الكرة نقطة بلا خط) من المشهور بين العلماء ان سطح الكرة ليس له نهاية في الوضع وان كان له نهاية في المقدار فالظاهر ان يقول فيجوز ان لا يكون نقطة التماس نهاية لشيء فضلا عن كونها نهاية لخط كما كان مركز الكرة والدائرة كذلك (قوله لانقطة فيها بالفعل) أى قبل التماس (قوله والمخروط شكل الخ) قال الهائي والجسم المخروط هو الذي يحيط به دائرة واحدة وسطح صنوبرى وقال الشارح الجواد في شرحه وهو أي السطح الصنوبرى سطح اذا قطع بسطوح مستوية موازية لقاعدته حدث فيه محيطات دوائر بعضها أصغر من بعض على الترتيب اه (قوله فان كانا الخ) لايخفى ان القاعدة ليست سطحاً مستديراً بل هو سطح مستوي يحيط به خط مستدير اذ هي من افراد الدائرة المعرفة بانها سطح مستو والسطح المستوى يقابل السطح المستدير فالاولى ان يقول فان كان محيط أحدهما ونفس الآخر مستديراً ثم لايخفى ان المخروط المضلع ليس يحيط به سطحان فقط بل هو جسم يحيط به سطح مستوي محاط بخطوط مستقيمة هو قاعدته ومثلثات مستوية كل منها محاط بخطوط ثلاثة مستقيمة فكيف يصح ترديد مايحيط به سطحان بين ما يحيط به سطحان أعني المخروط المستدير وبين مايحيط به أكثر أعني المضلع هذا (قوله صنوبريا) أي على هيئة شجرة الصنوبر وقيل على هيئة ثمرته والصنوبر جاء بمعنى الشجر والثمر وبعد فان ما ذكره السائل من ان تماسهما بجوهريتهما يثبت الجزء ففيه أنه إن أراد أن جزءا من الكرة لاقى بكليته بجزء من السطح يلزم ان يكون ذلك الجزء حاجزاً من ملاقاة ما يليه من أجزاء الكرة لذلك الجزء من السطح وفساده ظاهر وان أراد أن جزءا منها لاقى بصفحة جزء السطح وبصفحة أخرى ما يليه من أجزاء الكرة فهذا ما يقوله الحكماء من ان الملاقاة بالطرف غاية ما في الباب أنهم لايجعلون الطرف جزءا من ذى الطرف لدليل يدل عليه وههنا أبحاث الاول قولهم النقطة نهاية الخط من المسائل الحكمية وقد صرحوا بأن مهملاتها كليات وما ذكره مستنداً من ان نهاية أحد سطحي الجسم المخروطي نقطة بلا خط بعد تسليمه غير مؤيد لما ذكره لان النقطة هناك محققة على ما زعموا وليس الامر هنا كذلك الثاني أن التحقيق من اشارات الحكماء لاسيما الشيخ في الشفاء ان المتحقق في الخارج ليس الا الجسم وهو أمر واحد اذا لوحظ ظاهره فقط ولو لوحظ من حيث النهاية فهو السطح فكذا حال الخط والنقطة فوجود هذه الامور تخيلي فكيف تكون المماسة المذكورة المحققة بالامر التخيلي لا بالامر المحقق الثالث ان الملاقاة كما تكون بالنقطة الجوهرية تكون بالنقطة العرضية فعلى تقدير كونها بالنقطة العرضية لا يلزم الجزء لان حلول النقطة في محلها جوارى لاسريانى فلايلزم من عدم انقسام النقطة عدم انقسام محلها الرابع ان الشيخ الرئيس قال ان الكرة الحقيقية اذا ماست السطح على نقطة فانها لاتماسها على نقطة أخرى الا بحركة منقسمة في زمان منقسم ثم ان النقطة الاخرى ليست متالية للاولى وكذا الحال فى كل نقطة يقع بها التماس فلا يكون محيط الكرة ولا السطح المستوى مركباً من نقط متالية وهذا يقتضي ان التماس ليس بالجزء والا لكان التركب

نهاية الخط قضية مهملة في قوة الجزئية لا كلية فان نهاية أحد سطحي المخروط المستدير أعني السطح المبتدأ من القاعدة المنتهي الى النقطة فى جانب الرأس فى كلا امتداديه نقطة بلا خط وكذا مركز الكرة والدائرة نقطة بلا خط فيجوز ان يكون نهاية سطح الكرة نقطة بلا خط أيضا وما قيل من أنه لا نقطة فى الكرة كما لا خط فالمراد انه لا نقطة فيها بالفعل ويجوز ان يحصل فيها بعد التماس كما يحصل فيها بعد حركتها على نفسها من غير أن يخرج عن مكانها نقطتان غير متحركتين هما قطبا الكرة والمخروط شكل يحيط به سطحان أحدهما قاعدته والآخر مبتدأ منه ويضيق عليه الى أن ينتهي الي نقطة هي رأسه فان كانا مستديرين يسمي صنوبريا ومستديرا والا فضلعاً (قوله لانه في الآخرة الخ) يعني ان اثبات الهيولى والصورة يؤدى الى نفي حشر الأجساد لان الحشر سواء كان بجميع الاجزاء الاصلية المتفرقة أو باعادتها بعد العدم انما يكون فى دار الاخرة فينافيه استمرار الاولى وعدم زوالها وهذا أولى مما قيل فى بيانه ان هلاك البدن لا يكون بتفرق أجزائه لامتناع وجود كل من الهيولى والصورة الجسمية والنوعية بدون الاخرى فلا يكون الحشر بجميعها بل بانتفاء الصورة والاعراض الشخصية ومن البين ان المعدوم لا يعادلان هذا البيان انما يتم على تقدير تمامية امتناع اعادة المعدوم ودونه خرط القتاد (قوله أدلة دوامها الخ) يعني ان الظاهر المتبادر ان قوله المبني عليها صفة لكثير من أصول الهندسة فيكون المعني ان فيه نجاة عن كثير من

من النقط الجوهرية المتالية والدليل السابق يدل على خلافه (قوله ويمكن ان يتكلف الخ) استرك بعض المحققين هذا التوجيه واستضعفه وقال آخر لا يساعده تأنيث الضمير في الظرف (عليها) على أن ابتناء دوام الحركة السماوية وإباء الفلك للخرق والالتئام علي الاصول الهندسيه ليس ببعيد ويؤيد هذا ما نقل عن الشارح وهو قوله ومن ظلمات الفلاسفة التي في اثبات الجوهر الفرد نجاة عنها انهم يدعون كرية الافلاك واستدارة حركتها على الدوام من غير ان يقبل الحركة المستقيمة لما فيها من مبدأ الميل المستدير وفي امتناع الحركة المستقيمة امتناع للخرق والالتئام وعلى هذا يبنون جميع مباحث الهيئة ويحيلون اثبات ذلك على علم لهم يسمي المجسطي ويستعينون في أكثر أدلتها بالاصول الهندسية أعني القواعد المذكورة في علم الهندسة وعلم الاكر المتحركة وما يجرى مجرى ذلك ولا سبيل الى اثبات تلك القواعد الا بعد نفي الجزء الذي لا يتجزأ واثبات كون المقادير قابلة للانقسام لا الى نهاية مثل قولهم ان كل خط يمكن تنصيفه ولا خفاء في أنه لا يمكن في المؤلف من الجواهر الفردة وكذا قولهم لنا انا نفصل من خط كذا مثل خط كذا على انه ثلث أو ربع أو نحو ذلك وكذا في الزوايا والدوائر حتى إن من مصادراتهم التي عليها مبني الهندسة ان لنا ان نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم وأن نرسم على أى نقطة وبأى بعد شئنا دائرة ومبناها على نفي الجزء اه ويمكن استظهار وجه آخر لا يقتضي ابتناء دوام الحركة السماوية على الاصول الهندسية وهو أن يقال إن قوله المبني عليها صفة لظلمات

الفلاسفة وقوله وكثير من أصول الهندسة اما عطف على قدم العالم أو على اثبات الهيولي (قوله بقرينة انه قسم من أقسامه) وقد صرح الشارح بهذا القيد في تعريف الاعيان فتذكر * قال المولى خالد ولو قيل إن كلة ما في التعريف عبارة عن العالم بقرينة ان العرض جعل قسما من أقسامه والصفات ليست بعالم على ما مر فتكون خارجة عن المقسم فلا حاجة الى اخراجها بقوله ويحدث الخ لكان أظهر ولسلم من الايراد الذي يأتي بقوله لكن يرد عليه الخ (قوله لكنهم التزموا ذلك) أي كون الصفات واجبة لئلا يلزم جواز خلو البارى عنها ولا يلزم المحال أعني تعدد الواجب بالذات اذ لا وجوب كذلك فيها على ما قالوا (قوله ولا يخفى انه الخ) أي ما قالوه في دفع فساد وجوب الصفات من أنها واجبة لا لذاتها ولا لغيرها بل الخ مجرد توق عن الايراد المار والا فلا شك في امكان ما ليس واجباً لذاته فالاولى اما منع انحصار الموجود في الواجب لذاته والممكن لذاته بجواز كونها قديمة ليست بواجبة ولا ممكنة كما انها ليست بعرض ولا جوهر فكم من أمور هي في عالم الحس من قبيل ارتفاع النقيضين أو اجتماعهما وفي عالم الذات المنزهة والصفات المقدسة ليست في شئ منهما وإما التزام الشق الثاني من الترديد في عبارة الخيالي وقال العلامة الكنفري لا شك في كون صفات الباري تعالى ممكنة لكن لا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجباً له غير منفصل عنه فعلى هذا تكون صفات البارى تعالى داخلة في الممكن لا في الواجب اذ المراد بالواجب في قولهم الموجود إما واجب واما ممكن الواجب لذاته فكيف تكون صفات البارى داخلة فيه على ما زعمه المجيب لا يقال اذا كانت داخلة في الممكن ومن المقرر ان كل ممكن محدث يلزم ان تكون الصفات محدثة لانا نقول المراد بالحدث في قولهم المذكور الحدث الذاتي على ما صرح به الشارح في قوله والعالم محدث فلا بد أن يكون المراد بالممكن العالم الممكن فصفات الله تعالى كما انها خارجة عن العالم خارجة عن الممكن وأن كانت خارجة عن

أصول الهندسة التي يبتني عليها دوام حركة السموات لكن أدلة دوامها المتداولة في الكتب المتعارفة غير مبنية عليها ويمكن أن يتكلف بأن قوله وكثير من أصول الهندسة عطف على قوله قدم العالم وقوله المبني صفة بعد صفة لقوله اثبات الهيولى يعني مثل اثبات الهيولى والصورة التي يؤدي الى القدم ويبتني عليها دوام الحركة فان دوام حركتها مبني على ان يكون قابلا للحركة المستديرة وذلك مبني على ان لا يكون المسافة مركبة من أجزاء لا تتجزأ بل متصلا واحداً في أنفسها على ما بين في محله (قوله وقيل لا اما لخروجها بكلمة ما الخ) يعني ان كلة ما في تعريف العرض عبارة عن الممكن بقرينة أنه قسم من أقسامه والصفات ليست بممكنة لان كل ممكن محدث والصفات قديمة فتكون خارجة عن المقسم فلا حاجة الى اخراجها بقوله ويحدث في الاجسام لكن يرد عليه انه يلزم ان تكون الصفات واجبة اذ لا واسطة بين الممكن و الواجب لكنهم التزموا ذلك وقالوا انها قديمة واجبة لكن لا لذاتها ولا لغيرها بل لما ليست عينها ولا غيرها والمحال تعدد الواجب لذاته ولا يخفى انه تستر محض (قوله واما لانها عرض الخ) يعني قيل ان قوله ويحدث الخ ليس من تمام

الممكن في التقسيم المذكور وتحقيق هـذا المقام ان الفلاسفة لـما أنكروا صفاته تعالى وذهبوا الى قدم بعض الممكنات قالوا كل ممكن حادث وجعلوا الحدوث أعم من الذاتي والزماني وان جمهور المتكلمين لما أثبتوا صفاته تعالى وزعموا صدورها من الواجب تعالى بالايجاب لا بالاختيار وزعموا حدوث العالم بأسره حدوثا زمانياً وأنكروا الحدوث الذاتي قالوا ان كل ممكن حادث أي كل ممكن من افراد العالم أو كل ممكن صادر عنه اختياراً حادثاً حدوثاً زمانياً اهـ (**قوله** غير شامل لجميع افراده) بل للعرض الحادث فقط فهو تعريف بالخاصة الغير الشاملة (**قوله** أعم من القيام بالغير) لشموله القائم بالغير والقائم بما ليس بعين ولا غير (**قوله** فلا يصح اخراجها عنه) لقيامها بذاته تعالى بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت فالمعنى

انه لا يصح اخراج الصفات العليا عن العرض أو اخراج قيامها بالذات المقدسة عن القيام بالغير بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت لكنه لا ينطبق على مذهب الاشعري إذ لا غيرية عنده اللهم إلا أن يقال إن القيام بالغير هنا مساو لعدم القيام بالذات وهو موجود في الصفات (**قوله** ولا نسلم الخ) جواب عما يقال إنك قد اعترفت بكون الصفات ممكنة وبأن كل ممكن محدث فيلزم كون الصفات محدثة (**قوله** لا يوجب جواز اطلاق العرض عليها الخ) تعقبه العلامة الكنفرى فقال فيه انه لا معنى لكون الشيء من افراد الشيء الا صحة اطلاق الشيء الثاني عليه

واذا لم يصح اطلاق العرض على صفاته تعالى فكيف تكون عرضاً فاذ زعم هذا المجيب ان الصفات وإن كانت عرضاً لكنها ليست من أفراده المشهورة فنقول فليكن التعريف أيضاً لبيان تلك الافراد المشهورة فالاصوب ان يقال هذا التوجيه مبني على ما ذهب اليه بعض الفرق من ان الصفات محدثة في ذاته فهي عرض لا يصح اخراجها منه (**قوله** وفيه ان هذا التعريف الخ) أجاب عنه العلامة الكنفرى حيث قال والقول بأن هذا التعريف تعريف الاصحاب فلا معنى لحمله على مذهب الكرامية ليس بشيء لأن هذا التعريف تعريف المتكلمين على ما نص عليه الشارح فمنهم القائل بأنها ليست بعرض فتخرج عن التعريف بكلمة ما وقد أشار اليه المحشي أولا ومنهم القائل بأنها عرض فلا يصح اخراجها منه كما أشار اليه ثانياً والظاهر هو الاول ولذا قدمه كما قدم الشارح القول الاول من القولين فتبصر بالعينين اهـ أقول والاقوى عندي هو ما أفاده السيالكوتي فليتدبر والاصحاب هم الاشاعرة

تمام التعريف بل هو حكم من أحكام العرض غير شامل لجميع أفراده لان الصفات داخلة في تعريف العرض ضرورة انها ممكنة لاحتياجها الى ذات الواجب غير قائمة بذاتها اما لان معنى القيام بالذات هو التحيز بنفسه ومعنى عدم القيام بالذات عدم التحيز بنفسه فاما ان لا يكون متحيزاً كالصفات أو متحيزاً بالتبعية كالاعراض فعدم القيام بالذات أعم من القيام بالغير واما لان عدم القيام بالذات وان كان مساوياً للقيام بالغير الا انه مفسر بالاختصاص عند المحققين كما ذكره السيد السند في شرح المواقف فلا يصح اخراجها عنه ولا نسلم ان كل ممكن حادث بل ما يكون صدوره بطريق الاختيار والصفات صادرة عنه تعالى بطريق الايجاب وهذا مما ذهب اليه بعض المتأخرين ودخولها في العرض لا يوجب جواز اطلاق العرض عليها لايهامه خلاف المقصود اذ اطلاقه شائع في الحادث فلا يرد ان اطلاق العرض على صفاته تعالى مما لم يرد به اذن الشارع فكيف تندرج فيه قال الفاضل الجلبي في توجيهه واما لان الصفات أعراض محدثة في ذاته تعالى كما ذهب اليه الكرامية فلا يجوز اخراجها انتهى وفيه أن هذا التعريف تعريف الاصحاب فلا معنى لحمله على مذهب الكرامية (**قوله** ذكر في شرح التجريد) قال بعض الافاضل المذكور في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة لا تحتاج الى أكثر من جوهر بمعنى انه يمكن وجودها في جوهر واحد اذ وجودها غير مشروط بالمزاج والتركيب عندنا خلافا للفلاسفة وما ذكره الشارح هنا من أن ما عدا الاكوان من الاعراض لا يوجد في غير الاجسام بمعنى أنه لم تجر عادته تعالى بخلقه في غيرها وان كان ممكناً فلا منافاة بينهما لان كلام شرح التجريد في الامكان وكلام الشارح في الوقوع (**قوله** ولك أن تستدل الخ) يعني لك أن تستدل على حدوث الاعراض بأن العرض لا يبقى زمانين والا لكان البقاء معنى قائماً به فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لكن تركه الشارح هنا لانه مسلك خاص للشيخ الاشعري غير تام عند غيره وبين حدوثها بوجه مقبول مع انه قد أشار اليه في بيان حدوث الحركة والسكون بقوله وأما حدوثهما فلانهما من الاعراض وهي غير باقية (**قوله** اذ القصد الى ايجاد الموجود محال الخ) يعني ان أثر المختار يجب أن يكون حادثا اذ لو كان قديما لكان القصد الى

ايجاده حال وجوده والقصد الى ايجاد الوجود محال بالضرورة لانه تحصيل الحاصل فلا بد أن يكون القصد مقارناً لعدم الاثر فيكون أثر المختار حادثاً قطعاً (قوله واعترض الخ) حاصله ان أثر المختار انما يلزم أن يكون حادثاً اذا كان تقدم القصد على الوجود بحسب الزمان فيكون مقارناً لعدم الاثر وهو ممنوع لم لا يجوز أن يكون تقدم القصد الكامل على الوجود بحسب الذات كما ان تقدم الايجاد عليه كذلك فيجوز مقارنة القصد للوجود بحسب الزمان اذ لا منافاة بين التقدم الذاتي والمقارنة الزمانية كما يجوز مقارنة الايجاد له بحسب الزمان وحينئذ لا يلزم حدوثه لعدم سبق القصد عليه بالزمان ولا القصد الي ايجاد الموجود لعدم كونه موجوداً بوجود قبل هذا الايجاد كما لا يلزم شئ من ذلك من تقدم الايجاد عليه وانما قيد القصد بالكامل أعني ما يكون مستلزما للمقصود وهو قصد الواجب تعالى وتقدس احترازا عن القصد الناقص أعني قصد واحد منا فانه متقدم على الايجاد والوجود بالزمان ضرورة انه يحتاج في حصول المقصود بعده الى مباشرة الاسباب واستعمال الالات وبالجملة ان القصد اذا كان كافياً في حصول المقصود يكون معه بحسب الزمان فلا يلزم حدوث أثره واذا لم يكن كافياً فيتقدم عليه زمان أيضا فيكون أثره حادثا قطعاً (قوله أي مستمر الوجود) لا يطرأ عليه العدم وانما فسر القديم به لان القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم ليس مقصوداً بالاثبات لانه مفروض بل المقصود بيان ان القدم ينافي العدم فالحاصل ان ما يطرأ عليه العدم لا يكون قديماً لانه لو كان قديماً فاما ان يكون واجباً لذاته وحينئذ يمتنع عدمه أو مستندا الى الواجب اذانه بطريق الايجاب والمستند الى الواجب القديم لا يطرأ عليه العدم والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة (قوله ان قلت يجوز أن يستند الخ) يعني ان طريان العدم على القديم انما يستلزم تخلف المعلول عن العلة التامة لو كان ذلك القديم مستنداً الى الموجب بلا واسطة أو بواسطة شرط قديم لكن لم لا يجوز أن يكون استناده اليه بتوسط شروط حادثة على سبيل التعاقب بأن يكون وجود كل منها شرطاً لوجود ذلك المستند ومعدا لوجود الآخر قبل غير متناهية في جانب الماضي ومتناهية في جانب المستقبل فحينئذ يكون ذلك المستند قديماً لعدم مسبوقية العدم عليه ضرورة تحققه في الازمنة الماضية الغير المتناهية لتحقق علته التامة أعني الموجب القديم مع واحد من تلك الشروط ولا يكون مستمرا لجواز أن يطرأ عليه العدم بأن ينتفي شرط وجوده الذي ينتهي اليه جميع شروطه بتعاقب شرط آخر لا يكون شرطاً لوجوده فلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة بل عن الناقصة وهو جائز فقوله فلا يلزم قدمه بمعنى لا يلزم استمراره ولنمثل لك مثالا بأن يكون سكون زيد صادراً عن الموجب القديم بتوسط الحركات الجزئية الحادثة المتعاقبة المفروضة من مبدأ معين الى غير النهاية في جانب الماضي بأن يكون كل واحد من تلك الحركات الجزئية شرطاً لحصول سكون زيد في الزمان الماضي فيكون سكون زيد غير مسبوق بالعدم لتحققه في جميع الازمنة الماضية الغير المتناهية ضرورة تحقق علته أعني الموجب القديم مع واحدة من تلك الحركات المتعاقبة الغير المتناهية ولا يكون مستمرا لطريان العدم عليه بواسطة انتفاء شرطه أعني الحركة الجزئية التي ينتهي اليها جميع الحركات التي هي شروط وجوده بتعاقب حركة أخري ليست من شروط وجوده والفاضل الجلبي حررهنا الاعتراض بما حاصله انه يجوز أن يكون ذلك الحادث الزماني مستنداً الى القديم بتوسط استعدادات

(قوله وبالجملة ان القصد الخ) اعلم أن أصل هذا الاعتراض للامدي وهو مبني على ما جوزه من استناد القديم الى المختار حيث قال ويجوز سبق الايجاد قصداً على وجود المعلول كسبق الايجاد ايجابا فكما أن ذلك أي سبق الايجاد ايجابا سبق بالذات لا بالزمان فيجوز مثله هنا لا فرق بينهما فيما يعود الى السبق واقتضاه القدم وحينئذ جاز أن يكون العالم واجباً في الازل بالواجب لذاته مع كونه مختاراً فيكونان معاً في الوجود وان تفاوتا في التقدم والتأخر بحسب الذات كما ان حركة اليد سابقة على حركة الخاتم وان كانت معها في الزمان

وشروط غير متناهية فلا يكون المستند الى الموجب القديم قديماً غير مسبوق بالعدم ولا يخفى ان منع القديم بهذا المعنى لا يفيد شيأ اذ القديم بهذا المعنى مفروض والكلام في أنه ينافي العدم ولذا فسره المحشي بالمستمر بل فيه تسليم مدعي المعلل اذ مقصوده اثبات الحدوث الزماني وقد اعترفتم به (قوله قلت يبطله برهان الخ) يعني أن لا يتناهي الامور المتحققة الوجود سواء كانت متعاقبة أو مجتمعة يبطله برهان التطبيق على ماسيجيء ان شاءالله تعالى فلا بد أن تكون تلك الشروط منتهية الى شرط يكون استناده الى الموجب بلا واسطة فيكون قديما مستمراً وحينئذ يكون كل ما هو مستند اليه بتوسطه أيضاً قديماً مستمراً غير ممكن الزوال ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته التامة فثبت ان كل ما هو مستند الى الموجب القديم مستمر (قوله ثم يرد أن يقال الخ) يعني يجوز أن يكون القديم مستنداً الى الموجب القديم بتوسط أمر عدمي ثابت في الازل كعدم حادث مثلا وحينئذ يكون ذلك المستند غير مسبوق بالعدم ويجوز أن يطرأ عليه العدم بزوال شرطه أعني ذلك العدم بأن يوجد ذلك الحادث فيا لايزال بسبب تحقق جميع مايتوقف عليه وجوده فيكون انتفاؤه بسبب انتفاء شرطه لا لانتفاء علته حتى يلزم عدم الموجب القديم أجاب عنه بعض الفضلاء بأن ذلك الامر العدمي لايخلو اما أن يستند الى الموجب القديم بالذات بلا واسطة أو بواسطة شرائطه العدمية لا الى نهاية أو الى الممتنع بالذات وأياما كان يمتنع زوال عدم الحادث اما على الاول والثالث فظاهر واما على الثاني فلان زواله لايتصور الا بزوال تلك الوسائط الغير المتناهية وزوالها يستلزم وجود أمور غير متناهية وهو باطل ببرهان التطبيق انتهى كلامه * وفيه بحث لانا لانسلم ان الامر العدمي يحتاج الى علة فان الاعدام غير محتاجة الى سبب اذ علة الاحتياج على ماذهب اليه المتكلمون الحدوث وهو غير متحقق في حال العدم نعم لو كان علة الاحتياج الامكان كما ذهب اليه الحكماء لتم الجواب المذكور لكن بحث المحشي على ماذهب اليه المتكلمون المستدلون بالدليل المذكور ولو سلم فيجوز أن يكون تلك الشروط العدمية اعداما للاضافات الاعتبارية فبزوالها لايلزم وجود الامور الغير المتناهية (قوله لو قيل الخ) يعني لو قيل بدل قوله فان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز فهو ساكن فان كان مسبوقا بكون آخر في حيز آخر فحركة والا فسكون لم يرد سؤال آن الحدوث بأنه خارج عن الحركة والسكون الآتي بقوله فان قيل الخ لانه حينئذ يكون داخلا في السكون لان معنى قوله والا أي وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في حيز آخر فيجوز أن لا يكون مسبوقا أصلا بكون آخر كما انه في آن الحدوث أو لا يكون في حيز آخر بل في ذلك الحيز هذا لكن يرد عليه أنه يلزم حينئذ عدم اعتبار اللبث في السكون وهو خلاف العرف واللغة فلذا أخرجه الشارح عنهما (قوله يرد عليه أن ماحدث الخ) يعني يرد على ظاهر هذين التعريفين على ماذهب اليه البعض من ان الحركة والسكون عبارة عن مجموع الكونين ان ماحدث في مكان واستقر فيه آنين وانتقل منه في الآن الثالث الى مكان آخر لزم أن يكون كون ذلك الحادث في الآن الثاني جزءاً من الحركة والسكون فان هذا الكون مع كون الاول يكون سكونا ومع الكون الثالث يكون حركة فلا تمتاز الحركة عن السكون بالذات بمعنى أنه يكون الساكن بالذات في آن سكونه أعني الآن الثاني شارعا في الحركة وذلك مما لايقول به أحد وبما حررنا لك اندفع ماقيل ان المقصود من قول الشارح وهذا معنى

(قوله بمعنى أن يكون الساكن الخ) أى لا بالمعنى المتبادر من كون حقيقتهما واحدة لاتتميزان الا بالامور الاعتبارية من الكون مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز أو حيز آخر لانه أمر واقعي لا ينكره احد كما في المواقف والمقاصد وتهذيب الشارح وشروحها ولانه مبني على ما هو التحقيق من كون كل من الحركة والسكون عبارة عن كون واحد فان سبق بكون آخر في حيزه فسكون أو في حيز آخر فحركة والكلام هنا في كون كل منهما مجموع كونين بناء على الظاهر المعترض

قولهم الحركة كونان الخ ان الكلام ليس على ظاهره بل محمول على المسامحة والمراد ماذكره فلا يرد ما أورده المحشي بقوله ويرد عليه الخ لان مقصود المحشي بيان سبب حمل هذين التعريفين على خلاف الظاهر بأنه يرد على ظاهرهما الاعتراض والحق ماذكره الشارح فلذا حملهما عليه لا انه يرد على تقدير حملهما على ذلك واندفع أيضاً ماقيل ان اشتراك الشيئين في جزء لايستلزم عدم تمايزهما بالذات عن الاخر وان أراد بالامتياز الذاتي الامتياز بنفس الذات لابالجزء فذلك غير واجب في الحركة والسكون ولا تصريح منهم به اذ ليس المراد بعدم تمايزهما بالذات انه ليس بينهما تمايز بحسب الحقيقة بل انهما لايتمايزان بحسب الوجود الخارجي بأن يكون تحقق كل منهما في الخارج ممتازاً عن الآخر فانه يلزم حينئذ أن يكون الشيء في الآن الثاني متصفاً بالحركة والسكون معاً وذلك مما لايقول به احد (**قوله** والحق ان الحركة كون أول الخ) هذا بعينه ماذكره الشارح بقوله فان كان مسبوقا بكون آخر الخ (**قوله** وهذا ظاهر) أي كون هذين التعريفين صحيحاً ظاهر عند تجدد الاكوان بحسب الآنات على ماهو مذهب الشيخ الاشعري من عدم بقاء الاعراض اذ حينئذ يتحقق الكون الاول والثاني وأما على القول ببقاء الاكوان ففيه اشكال أيضاً اذ لا معنى حينئذ لكون الكون أولا وثانياً لعدم تعدده اللهم الا أن يفرض تعددها بحسب تالي الآنات ولانه يلزم انه اذا حدث في مكان واستقر فيه آنين أن لا يكون كونه في الآن الثاني حركة لعدم كونه في مكان ثان ولا سكونا لعدم كونه كونا ثانياً وانه اذا انتقل الى مكان واستقر فيه آنين يلزم أن يكون كونه في الآن الثالث حركة لكونه كونا أول في المكان الثاني ولا يخفى عليك أن مايرد على هذا التعريف على تقدير بقاء الاكوان يرد على قولهم المذكور أيضاً وعلى تقدير عدم بقائهما يلزم أن لايكون الحركة والسكون موجودين لعدم اجتماع الكونين في الوجود اللهم الا أن يقال يكفي في وجود الكل وجود أجزائه ولو على سبيل التعاقب (**قوله** ان قلت جوازه الخ) يعني ان ماثبت قبل ان القدم ينافي طريان العدم وجواز الزوال لايستلزم وقوع الزوال لجواز أن لايخرج من القوة الى الفعل فحينئذ يجوز أن يوجد سكون قديم مستمر الى الابد مع كونه جائز الزوال في نفسه فلايلزم حدوثه (**قوله** قلت جوازه الخ) يعني ان جواز الزوال وان لم يستلزم طريان العدم عليه لكنه يستلزم سبق العدم عليه لان القدم ينافي طريان العدم مطلقاً أي بالفعل وبالامكان لان القديم ان كان واجباً لذاته فظاهر انه يمتنع عدمه مطلقاً وان كان غيره المستند اليه بطريق الايجاب بواسطة أو بلاواسطة فلان امكان عدمه يستلزم امكان عدم الواجب أو امكان تخلف المعلول عن علته التامة فجواز زوال السكون يكون منافياً لقدمه فيكون مسبوقا بالعدم فيكون حادثاً وبه أي باستلزام جواز الزوال سبق العدم ثبت المقصود أعني اثبات حدوث السكون وان لم يستلزم طريان العدم ولا يخفي عليك أن هذا انما يتم فيما يكون منافاة القدم للعدم ذاتياً كما في الواجب لذاته فيمتنع زواله امتناعا ذاتياً فلا يمكن زواله أصلا أما اذا كان المنافاة بالغير كما في القديم المستند الى الموجب القديم فلا اذ يجوز أن يكون عدمه ممتنعاً بالغير وممكناً بحسب الذات نعم لو ثبت ان ماثبت قدمه يمتنع عدمه بالذات باثبات ان كل ماهو قديم فهو واجب لذاته على ماذهب اليه بعض المتأخرين تم لكنه لم يثبت (**قوله** والاستدلال بأن المجرد الخ) تقريره أن وجود المجرد ممتنع اذ لو وجد لشاركه الباري في التجرد

لكن

لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهر وأما بطلان التالي فانه لو شاركه لامتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب في ذاته تعالى المستلزم للامكان وهو محال وتقرير الجواب انا لانسلم ان هذه المشاركة تستلزم التركيب لانه مشاركة في العوارض السلبية اذ معني التجرد عدم التحيز والشركة في العوارض خصوصاً في السلبية لا تستلزم التركيب فانه يجوز أن يكون حقيقة بسيطة ممتازة عما عداه بالذات مع شركته في العوارض وعلى تقدير تسليم انه شركة في أمر ذاتي فلا نسلم أن مابه الامتياز أيضاً ذاتي حتي يلزم التركيب لم لايجوز أن يكون بتعين عدمي خارج عن حقيقته على ماذهب اليه المتكلمون من أن تعين الواجب أمر عدمي كما بين في محله (قوله ومنها ماقال مالا دليل الخ) تقريره ان المجردات لادليل على وجودها وكل مالا دليل على وجوده يجب نفيه فالمجردات يجب نفيها اما الصغري فبابطال الدلائل الدالة على وجودها وأما الكبرى فلانه لو لم يجب نفيه لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لانراها وانه سفسطة وتقرير الجواب انا لانسلم الكبري فان الدليل ملزوم والمدلول لازم وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم لجواز كونه أعم فيجوز أن يكون الشئ متحققاً مع عدم الدليل عليه كالصانع مع عدم العالم (قوله على أن عدم الدليل الخ) حاصله ان أريد بقوله لا دليل على وجود المجردات انهلا دليل في نفس الامر منمناه لان عدم العلم لا يستلزم عدمه في نفس الامر وان أريد انه لا دليل عندنا فسلم لكنه لا يفيد وجوب نفيه لجواز أن يكون موجودا في نفس الامر فلا يكون المجردات مما لا دليل عليه فيجب نفيه (قوله وعدم حضور الجبال الشاهقة الخ) جواب سؤال مقدر كانه قيل لولم يستلزم انتفاء الدليل انتفاء المدلول لما علم عدم حضور الجبال الشاهقة فأجاب عنه بانه معلوم بالبداهة لا بانتفاء دليل الحضور والا لكان العلم به استدلالياً (قوله حدوث سائر الاعراض) يعني قوله حدوث الاعراض على حذف المضاف والمراد حدوث سائر الاعراض بمعنى باقي الاعراض وهو مالا يكون حدوثه معلوما بالمشاهدة ولا بالدليل اذ لو كان على ظاهره ويكون المعنى حدوث جميع الاعراض يلزم المصادرة لان حدوث بعض الاعراض دليل حدوث الاعيان وحدوثها دليل حدوث جميع الاعراض فيكون حدوث بعض الاعراض دليل حدوث نفسه ضرورة دخوله في الجميع (قوله لحدوث الخ) أى اذا كان المراد حدوث باقي الاعراض يكون حدوث بعض الاعراض كالحركة والسكون مثلا دليلا وحدوث البعض الآخر مما لا يعلم حدوثه بالمشاهدة والدليل كالاعراض القائمة بالافلاك مثلا مدلولا فلا مصادرة وعندى انه لا حاجة الى تقدير المضاف لان اللازم أن يكون حدوث بعض الاعراض المعلوم بوجه المشاهدة أو الدليل دليلا على حدوثه المعلوم بوجه كونه قائما بالحادث مثلا حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة أو الدليل يكون دليلا على حدوث الاعيان وحدوثها دليلا على حدوث جميع الاعراض من حيث كونها قائمة بالحادث فاللازم أن يكون حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة أو الدليل دليلا على حدوثهما المعلوم من حيث كونهما قائمين بالحادث (قوله يرد عليه أن المطلق الخ) حاصله ان حدوث كل من الجزئيات انما يستلزم حدوث المطلق اذا كانت متناهية في جانب الماضي فيلزم من تحقق البداية لها تحقق البداية للمطلق ضرورة انه لا وجود

(قوله فلا مصادرة) أي لتغاير الموقوف والموقوف عليه بالذات بخلاف ماسيذكره بقوله وعندى انه لاحاجة الى شئ مما ارتكب الخ فانه بنى على التغاير الاعتبارى بينهما ولا يخفي انه لاحاجة الي اثبات حدوث الاعراض المعلومة الحدوث بالمشاهدة بوجه آخر فضلا عن تجشم الاعتبارات الراهية وعندى انه لاحاجة الى شئ مما ارتكباه اذ المراد بالاعراض الاعراض السابقة في الشرح قريباً على طريقة العهد الخارجى لا لجميع الاعراض اذ المقرر في الاصول ان الجمع المحلى باللام انما يراد به الاستغراق اذا لم تكن قرينة العهد وقد اعترض السيالكوتي بذلك في كتبه فتأمل (قوله فاللازم أن يكون حدوث الخ) نظر فيه بعض المحققين بأنه بعيد عن مراد المحشي من التوجيه المذكور اذ مقصوده منه ان حدوث بعض الاعراض كالحركة والسكون مثلا لما كان دليلا على حدوث الاعيان ومن المعلوم انه لا يكون دليلا الا بعد كونه معلوما فبعد ذلك لاوجه لكونه مدلولا لحدوث الاعيان اذ يلزم منه تحصيل الحاصل لا أنه يلزم منه المصادرة واثبات الشئ بنفسه فتأمل .

للمطلق في الخارج الا فى ضمن الجزئيات أما اذا كانت الجزئيات غير متناهية فى جانب الماضي فلالان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فيأخذ من تلك الحيثية أى من حيث تحققه فى ضمنه حكم ذلك الجزئي أعني البداية كذلك يوجد في ضمن جميع تلك الجزئيات التي لا بداية لها فيجب أن يأخذ بهذا الاعتبار حكمها أيضا أعني عدم البداية وحينئذ لايلزم حدوثه لبقائه في الازمنة الماضية في ضمن تلك الجزئيات الغير المتناهية كما لا يخفى (قوله ولا استحالة في اتصاف الخ) جواب سؤال مقدر كأنه قيل انه يلزم حينئذ اتصاف الواحد بالمتقابلين أعنى البداية واللابداية وهو باطل وحاصل الدفع ان اتصاف المطلق بالمتقابلات جائز بحسب اختلاف الحيثيات والاعتبارات فان الحيوان متصف بالضحك واللاضحك باعتبار الحيثيات المختلفة من كونه ناطقاً ولا ناطقاً (قوله وأيضاً لوصح الخ) نقض اجمالي وحاصله انه لو استلزم بداية كل واحد من الجزئيات بداية المطلق لاستلزم نهاية كل واحد من الجزئيات نهاية المطلق وليس كذلك والا لزم أن يوصف نعيم الجنان بالتناهى ضرورة ان كل جزئي يوجد منها متناه فيلزم أن يكون مطلق نعيم الجنان متناهياً مع انكم لا تقولون به وبما حررنا ظهر أن ما قيل ان قياس نعيم الجنان على الحركات الجزئية قياس مع الفارق لان الموجود بالفعل في كل مرتبة منها متناه ومعنى عدم تناهيها انه لا ينتهي الى حد لا يوجد بعده مثلها بخلاف الحركات فان الموجود منها بالفعل ولو متعاقبة غير متناه ليس بشيء لان هذا الفرق لا يفيد في دفع النقض المذكور كما لا يخفى (قوله والاصوب ان يجاب الخ) أى ان يجاب عن السؤال الثاني بان الجزئيات الموجودة من الحركة متناهية بناء على برهان التطبيق فانه جار فى الأمور الموجودة مطلقا سواء كانت متعاقبة أو مجتمعة مرتبة أو غير مرتبة كما سيجيء ان شاء الله تعالى واذا كان جميع الجزئيات متناهية ذا بداية يكون المطلق كذلك فيلزم حدوثه قطعا (قوله خصه بالذكر) يعنى خص الجسم بالذكر لان كلام المعترض فيه والمقصود دفع كلامه لابيان ماهية الحيز والا فماهية الحيز ما يشغله الجسم أو الجوهر بخلاف المكان فانه ما يشغله الجسم فقط (قوله ان قلت الصفة وكذا الخ) منع للملازمة وحاصله انا لا نسلم انه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم وانما يلزم ذلك لو كان مغايراً للواجب لكن لم لا يجوز أن يكون ذلك الجائز الذى يستند اليه الحوادث صفة للواجب تعالي أو مجموع ذات الواجب وصفته فان كلا منهما جائز الوجود ضرورة احتياج الصفة الى الذات وامكان الجزء يستلزم امكان الكل وليسا من جملة العالم لعدم كونهما سوى الله تعالى أما الصفة فظاهرة وأما المجموع فلانه ليس الا الذات والصفة وكل منهما ليس غير الذات فلا يكون المجموع أيضاً غيرها ولانه لامغايرة بين الكل والجزء (قوله قلت هذا لا يضرنا الخ) يعني ثبوت الجائز الذي لا يكون مغايراً للواجب لا يضرنا لان فيه تسليم المدعي أعنى اثبات وجود الواجب تعالى وهو لازم سواء ينتهى سلسلة المحدثات اليه أو الي صفته أو الى مجموعهما ضرورة ان تحقق الصفة وكذا المجموع بدون الذات محال (قوله وكلامنا في الجائز المباين الخ) أى المقصود بالنفي في قولنا اذ لو كان جائز الوجود الجائز المباين والمغاير للواجب ولا شك فى صحة الملازمة حينئذ فقوله هذا لا يضرنا دفع مادة النقض وقوله وكلامنا الخ تحرير واثبات للملازمة الممنوعة فهذا من تتمة الجواب فمن قال أنه جواب ثان لم يأت بشيء لعدم استقلاله في الجواب

(قوله لان هذا الفرق لا يفيد في دفع النقض الخ) لان مدار هذا النقض على أمرين أحدهما أخذ المطلق حكم الجزئيات وثانيهما كون كل جزئي منها له حكم وكون الجميع له حكم آخر والامران موجودان فى نعيم الجنان وجودهما في حركات الافلاك الا أن الحكم في نعيم الجنان عدم النهاية وفى حركات الافلاك عدم البداية وكون الموجود من مراتب النعيم متناهياً لا يجدى شيئاً اذ لم يشترط احد كون المقيس مثل المقيس عليه من جميع الوجوه وانما الشرط بل الركن وجود العلة المشتركة التى عليها مدار القياس

وأجاب بعض الافاضل بانا لا نسلم كونهما مما يجوز وجوده لانهم لم يقولوا بامكان الصفات لما ان كل ممكن محدث عندهم انتهى أقول هذا الجواب لا يدفع مادة الشبهة لانها اذا لم تكن ممكنة فلا تخلو اما ان تكون واجبة لذاتها وهو محال أو واجبة لا لذاتها ولا لغيرها على ما سيجيء من أن الصفات ليست عين الذات ولا غيرها وحينئذ يرد انا لا نسلم انه اذا لم يكن محدث العالم واجب الوجود لذاته لكان ممكن الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز أن يكون الواجب الوجود لا لذاته ولا لغيره فلا بد من الالتجاء الى ما ذكره المحشي على ان هذا فى الحقيقة قول بامكان الصفات كما لا يخفى وبما ذكرنا ظهر أيضاً ركاكة ما قيل في دفع الاعتراض المذكور من أن المراد بقوله اذ لو كان جائز الوجود انه لو كان الذات جائز الوجود لكان من جملة العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه انها ما سوي الله تعالى مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته تعالى لانه حينئذ يرد المنع المذكور بانا لا نسلم انه لو لم يكن الذات الواجب الوجود لكان الذات جائز الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز أن يكون صفة من صفاته تعالى على انه يوهم أن المقصود نفي كون الذات الجائز الوجود محدثاً للعالم دون الصفة الجائز الوجود وليس كذلك (قوله لكن يرد عليه الخ) يعني ان أريد بالعالم في قوله لكان من جملة العالم ما ثبت وجوده وحدوثه منعنا الصغرى القائلة بانه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم مستنداً بأنه يجوز أن لا يكون منه وان أريد به مطلق العالم منعنا الكبرى المدلول عليها بالفاء في قوله فلم يصلح محدثاً للعالم أى اذا كان من جملة العالم لم يصلح محدثاً له اذ المفروض محدثيته لما ثبت حدوثه لا لجميعه كما صرح به الشارح بقوله ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدث فيجوز ان يكون من جملة مطلق العالم ويكون محدثاً لما ثبت حدوثه ولا يكون منه فلا يلزم علية الشيء لنفسه وأشار المحشي الى المنع الاول بقوله يجوز أن لا يكون مما ثبت حدوثه والى الثاني بقوله فيصلح كونه محدثاً لذلك والقصر على انه منع للشرطية الاولى أو الثانية تقصير فلا تكن من القاصرين والجواب بأن هذا الدليل مبني على نفي المجردات ليس بتام لعدم تمامية نفي المجردات كما مر وكذا الجواب بأن هذا المنع لا يضرنا لانه اذا كان جائز الوجود يجب انتهاؤه الى الواجب لامكانه فثبت الواجب لان مقصود المحشي ان الاستدلال بطريق الحدوث غير تام اذ لا يلزم من كونه جائز الوجود كونه مما ثبت حدوثه حتى لا يصلح لذلك وما ذكره المجيب استدلال بطريق الامكان ولا كلام فى سلامته وعدم ورود المنع عليه وأجاب بعض الفضلاء بأن كون ذلك الجائز مما ثبت وجوده وحدوثه لازم أما وجوده فلان علة الوجود لا يكون معدوما بالاتفاق وأما حدوثه فلان كل ممكن حادث انتهى كلامه ولا يخفى ان هذا انما يتم اذا ثبت ان كل ممكن حادث ودونه خرط القتاد (قوله وحمل المحدث الخ) يعني ان الجواب عن المنع المذكور باختيار الشق الثاني وحمل المحدث في قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى على المحدث بالذات ليصير حاصل الاستدلال المحدث بالذات أي ما يكون مخرجا من العدم الى الوجود بذاته ولا يحتاج الى غيره أصلا للعالم هو الذات الواجب الوجود اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة مطلق العالم فلا يصلح محدثاً بالذات لشيء منه لاحتياجه الى العلة مما لا يساعده كلام الشارح لان قوله ضرورة امتناع ترجيح الخ صريح في أن المراد هو انه لا بد من استناد المحدثات الى محدث مطلقا سواء

(قوله وليس كذلك الخ) لان المقصود اثبات كون المحدث للعالم واجباً ونفي كونه جائزاً لاحتياج الجائز الى الواجب على كل حال (قوله يجوز أن لا يكون منه الخ) بأن يكون من المجردات كما يقول به الحكماء

(قوله واذا لم يكن من العالم لم يكن مبدءاً له على ما تقتضيه الملازمة الخ) وذلك لان الملازمة المذكورة تقتضي ان المبدأ اذا لم يكن من العالم لم يكن جائز الوجود ومعلوم انه اذا لم يكن المبدأ جائز الوجود لم يكن الجائز الوجود مبدءاً له فينتج ان المبدأ اذا لم يكن من العالم لم يكن الجائز الوجود مبدءاً له فظهر من هذا ان الضمير في لم يكن مبدءاً له عائد الى جائز الوجود اه من تقرير بعض الفضلاء أقول وحاصل الملازمة برمتها هكذا لو كان محدث العالم جائز الوجود لكان من جملة العالم ولو كان من جملة العالم لصلح دليلا على وجود مبدء له ولو صلح دليلا على وجود مبدئ له لم يكن مبدءاً له اذ الشئ لا يدل على نفسه فنتج انه لو كان المبدأ جائز الوجود لم يكن مبدءاً هف ويؤخذ منه انه لو كان الجائز مبدءاً لم يكن جائزاً والحاصل ان الجواز والمبدئية متناقضان فحيث ثبت أحدهما انتفى الآخر وبالعكس

كان بالذات أو بالغير لانه الضرورى واما انه لابد من استنادها الى محدث مستغن عن الغير فلا لانه مبني على بطلان التسلسل ولانه لو كان المراد ما ذكر لكفى ان يقال لو كان جائز الوجود لم يصلح محدثاً للعالم ولا حاجة الى قوله لكان من جملة العالم ولانه حينئذ يكون الاستدلال عائدا الى طريقة الامكان فلا يصح قوله وهذا قريب الخ هذا تقرير كلام المحشي على ما سمعته من الاستاذين ويرد عليه ان حمل المحدث على المحدث بالذات بالمعنى المذكور يجعل الحكم عليه بقوله هو الله تعالى بديهياً اذ يصير المعنى ان الموجد المستغني عن الغير هو الذات الواجب الوجود فلايكون من المسائل المطلوبة بالذات ولا يحتاج الى الاستدلال وقال الفاضل الجلبي يعني حمل المحدث في قوله والعالم بجميع أجزائه محدث على المحدث بالذات فيصير محصول الاستدلال انه لو لم يكن صانع العالم واجب الوجود لكان جائز الوجود محتاجا الى الغير فيكون من جملة العالم الذي ثبت حدوثه الذاتي فلم يصلح محدثاً لذلك العالم ويندفع الاعتراض المذكور لان الجائز المباين للواجب يجب أن يكون من العالم الحادث بالذات سواء كان حادثا زمانيا أو قديماً مما لا يساعده كلام الشارح وان جاز نظراً الى ظاهر عبارة المصنف حيث صرح هناك بأن المراد بالمحدث المخرج من العدم الى الوجود يعني انه كان معدوما فوجد فلا يتم الدليل انتهى كلامه وفيه ان المتكلمين لم يقولوا بالحدوث الذاتي على ما صرح به الشارح في بحث التكوين بقوله ان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة وأما عند المتكلمين فالحادث ما لوجوده بداية أي يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه فالتوجيه المذكور ليس بصحيح لا انه مما لا يساعده كلام الشارح (قوله والشئ لا يدل على نفسه الخ) يعني لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم ولو كان من جملته يصلح دليلا على وجود المبدأ لان العالم اسم لما يصلح كل جزء منه دليلا على وجود المبدأ له لكنه لا يصلح دليلا على وجود المبدأ اذ الشئ لا يكون دليلا على نفسه فلا يكون مبدأ ومدلولا للعالم اذ لا يكون حينئذ أي حين عدم دلالته على نفسه من العالم واذا لم يكن من العالم لم يكن مبدأ له على ما تقتضيه الملازمة التي في قولنا لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فيلزم حين كونه مبدأ ان لا يكون مبدأ وان يكون من العالم وان لا يكون منه وانه تناقض ويحتمل أن يكون معنى قوله اذ لا يكون حينئذ من العالم انه لا يكون حين كونه مبدأ ومدلولا من العالم الذى هو علامة ودليل واذا لم يكن من العالم لا يكون مبدأ وقد كان حين كونه مبدأ ومدلولا من العالم الذي هو علامة ودليل فيلزم حين كونه مبدأ أن لا يكون مبدأ وأن يكون من العالم وأن لا يكون منه وانه تناقض فلا يكون مبدأ ومدلولا للعالم عندي ان الاول أظهر وأقرب الى الفهم وقد وقع في بعض النسخ بدل كلمة اذ في قوله اذ لا يكون أو الفاصلة والمعنى انه اذا لم يدل على نفسه يلزم أن لا يكون مبدأ له أو ان لا يكون من العالم وعلى كلا التقديرين يلزم التناقض لفرض كونه مبدأ ومن العالم ولا يخفى انه تصحيف اذ لا معنى للترديد لتحقق لزوم كلا الامرين فلا فائدة في ايراد كلمة أو حينئذ في اللازم الثاني وتركه في الاول (قوله الاول طريقة حدوث الخ) حاصل الاول ان مبدأ العالم لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم الذى هو محدث فلا يصلح مبدأ له والا لمكان الشئ علة لنفسه لكونه محدثاً ومحصل الثاني ان مبدا الممكنات لو كان جائزا لكان من جملة الممكنات فلم يصلح مبدأ لها (قوله ووجه

القرب ظاهر) اذ لافرق بينهما الا بحسب الحدوث والامكان لكن الثاني أقوى على ما بين في موضعه (قوله ابطال التسلسل الخ) يعني معنى ابطال التسلسل اقامة دليل ينتج بطلانه سواء أقيم على بطلانه أولا واذا كان معنى الابطال ماذكر أعني اقامة دليل ينتج الخ فالتمسك في اثبات الواجب باحد أدلة بطلان التسلسل افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلانه فيكون افتقارا الى ابطاله اذ لامعنى له الا اقامة دليل ينتج البطلان وهو متحقق فيكون محصول قول الشارح وقد يتوهم ان هذا دليل الخ انه قد يتوهم ان هذا دليل على اثبات الواجب من غير افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل وليس كذلك بل هذا الدليل من جملة أدلة بطلان التسلسل فالافتقار في اثبات الواجب الى اقامته افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل فلا يكون دليلا من غير افتقار الى ابطال التسلسل فلا يرد عليه ماقيل ان الافتقار غير الاستلزام وما ذكره الشارح بقوله بل هو اشارة الى احد أدلة ابطال التسلسل انما يفيد ان هذا الدليل مستلزم وينتج ابطال التسلسل لا الاحتياج في اثبات الواجب بهذا الدليل الى ابطاله والمدعي هذا لان هذا الدليل اذا كان اشارة الى احد أدلة اقامتها ينتج بطلان التسلسل يكون الافتقار اليه افتقاراً الى ابطاله (قوله وفي قوله ابطال التسلسل الخ) يعني في اختيار الشارح لفظ الابطال في قوله بل هو اشارة الى احد أدلة ابطال التسلسل دون أن يقول بطلانه اشارة الى أن معنى الابطال اقامة دليل ينتج البطلان مطلقاً اذ لو كان معناه اقامة الدليل على بطلان التسلسل لاتصح العبارة المذكورة اذ يصير المعنى بل هذا الدليل اشارة الى أحد أدلة أقيمت على بطلان التسلسل ولا يخفي فساده لان هذا الدليل لم يقم على بطلانه بل على اثبات الواجب نعم انها واحد من أدلة اقامتها ينتج بطلانه لا يقال انما يلزم الفساد المذكور لو كان عبارة الشارح بل هو من أحد أدلة ابطال التسلسل وليس كذلك فان عبارته صريحة في أنه اشارة الى أحد أدلة ابطال التسلسل ولا خفاء في أن كون هذا الدليل مقاما على اثبات الواجب لا ينافي كونه اشارة الى دليل أقيم على بطلان التسلسل بل انما ينافيه كونه نفس ذلك الدليل على ما اعترف به لانا نقول ليس مراد الشارح من ايراد لفظ الاشارة انه ليس من أدلة بطلان التسلسل وانه اشارة اليه اذ لا يكون هذا الدليل حينئذ مستلزما لبطلان التسلسل فضلا عن الافتقار اذ كون هذا الدليل اشارة وايماء الى دليل لا يستلزم كونه مستلزما لنتيجة ذلك الدليل بل مقصوده انه واحد من أدلة ابطال التسلسل الا انه أورد لفظ الاشارة لانه ليس صريحاً في ابطال التسلسل اذ لم يقل عليه بل على اثبات الواجب فيكون اشارة اليه ولا يخفى انه حينئذ يلزم الفساد على تقدير حمل الابطال على اقامة الدليل على البطلان هذا والحق ان معني الابطال اقامة الدليل على البطلان كما تشهد به الفطرة السليمة وقول الشارح بل هو اشارة الي أحد أدلة ابطاله محمول على المسامحة ولهذا غيره في بعض النسخ الى البطلان فالايراد المذكور في غاية القوة هذا غاية تنقيح الكلام والله الموفق لنيل المرام (قوله يتم بمجرد خروج العلة الخ) يعني اذا ثبت ان الممكنات لا يجوز أن تكون علتها نفسها ولا بعضها بل يجب أن تكون خارجا عنها ثبت الواجب لان الموجود الخارج عن الممكنات ليس الا الواجب اذ لا موجود سوى الواجب والممكن (قوله وأما انقطاعها الخ) أي وأما انقطاع تلك

(قوله سواء أقيم على بطلانه أولا الخ) وما نحن فيه من قبيل الشق الثاني اذ الدليل المذكور لم يقم على بطلانه التسلسل بل على اثبات الواجب لكنه ينتج ويستلزم بطلان التسلسل وفي هذا التعميم اشارة الى أن مسالك اثبات الواجب نوعان أحدهما يقام على ابطال التسلسل أولا ويتفرع عليه ثبوت الواجب والثاني يقام على اثبات الواجب أولا ويتفرع عليه بطلان التسلسل (قوله فالايراد المذكور في غاية القوة الخ) يؤيد هذا ما أفاده بعض أفاضل المحققين وهو قوله ان كان مراد الشارح من أن هذا الدليل مفتقر الى ابطال التسلسل أن ابطاله من مقدمات هذا الدليل فظاهر الفساد اذ هذا الدليل يثبت الواجب أولا ثم ينتقل منه الى ابطاله كما أشاروا اليه وان أراد ان ابطاله وإن لم يكن من مقدماته لكن بهذا الدليل كما يثبت الواجب تعالى يبطل به التسلسل أيضاً على مايقتضيه قوله فيكون واجباً وتقطع السلسلة حيث جعلهما في قرن واحد ولذلك وجه المحشي قوله من غير افتقار الى ابطاله ما حاصله من غير افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلانه كما عرفت فذلك لايخلو عن وجه لكن مراد من قال ان هذا الدليل غير مفتقر الى ابطال التسلسل ان ابطاله ليس من مقدمات هذا

الدليل كما سبق نقل كلامهم اه (قوله ظهر ان في تقرير المحشي نقصانا الخ) وجهه بعض أفاضل المحققين بما لايحتاج الى ماذكره من الزيادة بل اعترض عليها أما توجيهه له بما فيه غنية فقوله الخارج عن السلسلة لابد وأن يكون علة لبعض منها وذلك البعض المستند الى الواجب طرف ونهاية للسلسلة فينقطع التسلسل والا أى وان لم يكن ذلك البعض المعلول للواجب طرفا للسلسلة بل كان فى أثنائها فلا يخلو اما أن يكون فوق الواجب ممكن أولا وعلى الاول يلزم أن يكون الواجب معلولا لذلك الممكن الذى فوقه ودخول مافرض خارجا وعلى الثاني يلزم دخول مافرض خارجا فقط اذ ليس للواجب علة حينئذ وأما اعتراضه على الزيادة فهو قوله ان المراد بالعلة هنا العلة التامة واذا كان الواجب فى أثناء السلسلة فالممكن الذى فوقه لا يكون علة تامة لذلك البعض بل العلة التامه له هو الواجب مع سائر العلل الذى فوق الواجب وذلك الممكن علة ناقصة له فلا يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد اه (قوله لان الكلام في العلل الموجدة

السلسلة وعدم كونها غير متناهية فيحصل بضم مقدمات أخرى الى الدليل المذكور وهي ان يقال ذلك الامر الخارج عن السلسلة يكون علة لبعض الممكنات ضرورة كونه علة للسلسلة وذلك البعض المستند الى الواجب طرف ونهاية للسلسلة اذ لو كان في أثنائها فلا يخلو اما أن يكون الممكن الذى فوقه علة للواجب أو علة لذلك البعض وعلى الاول يلزم أن يكون الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا عن السلسلة وعلى الثانى يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد والكل باطل فتعين أن يكون ذلك البعض نهاية سلسلة الممكنات فينقطع السلسلة عنده وبما ذكرنا ظهر ان في تقرير المحشي نقصانا كما لا يخفى (قوله فظهر الخ) أى فظهر بما ذكرنا ان ابطال التسلسل مفتقر الى اثبات الواجب ضرورة كون دليله مقدمة من مقدمات دليله فيكون أمر الافتقار بالعكس لا كما زعمه الشارح من أن دليل اثبات الواجب مفتقر الى ابطال التسلسل (قوله واعلم انه يمكن الخ) انما ترك الشارح ذكره اما لان التسلسل لازم للدور وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم واما لانهما يذكران معاً فذكر أحدهما مشعر بذكر الآخر (قوله وهما باطلان) لانه يستلزم كون الشيء علة لنفسه ولعلته فانه اذا كان المجموع علة للمجموع يكون علة لكل واحد من الجزأين اللذين هما علة المجموع فيكون علة لنفسه ولعلته وكذلك اذا كان كل واحد منهما علة للمجموع لانه يكون علة لنفسه وللامر الثاني الذي هو علة له فان علة المجموع علة لكل واحد من أجزائه وفي هذا المقام ابحاث كثيرة لا يليق بالمقام ايرادها (قوله فينقطع التوقف الخ) لعدم توقف ذلك الخارج علي واحد منها (قوله البرهان السابق الخ) اذ حاصله ان سلسلة المعلولات لا بد لها من علة خارجة فتنتهي السلسلة عندها وأما بطلان عدم تناهي المعلولات فلا يدل عليه (قوله وهي لا تكون الخ) يعني ان العلل لا تكون الا مجتمعة لان الكلام فى العلل الموجدة وهي ما يجب اجتماعها مع المعلول فحينئذ يكون الدليل المذكور مختصاً بالامور المجتمعة أيضاً (قوله وهذا البرهان الخ) أي برهان التطبيق يعم ابطال التسلسل في جانبي العلل والمعلولات المجتمعة فى الوجود اما مرتبة طبعاً كما فى سلسلة العلل والمعلولات أو وضعاً كما فى الابعاد أو غير مرتبة كما في النفوس أو المتعاقبة كالحركات الفلكية واليه ذهب المتكلمون والحكماء اشترطوا الاجتماع والترتيب فلا يجري عندهم فيما ليس فيه الترتيب والاجتماع (قوله وبه يبطل عدم تناهى النفوس الناطقة الخ) أى ببرهان التطبيق يبطل عدم تناهى النفوس الناطقة المفارقة الذى ذهب اليه أرسطو ومن تبعه وحيث قال ان النفس الناطقة قديمة بالنوع وأفرادها المتعاقبة أزلا وأبدا حادثة بحدوث الابدان التى هى شروط فيضانها من المبدأ القديم والمفارقة عن الابدان غير متناهية بل لا تناهى للابدان التي أفاضت عليها لاستنادها الى اقتضاء الادوار الفلكية التى هى لا تتناهى ولا استحالة في عدم تناهيهما أما الابدان فلانها متعاقبة على حسب تعاقب الحركات وأما النفوس فلانها اذا كانت باقية بعد المفارقة عن الابدان فيلزم اجتماع الامور الغير المتناهية في الوجود لكن ليس بينها ترتيب طبيعي ولا وضعي وانما قيد

وهي الخ) لان علة الوجود أعني العلة الفاعلية له هي بعينها علة البقاء فلا يمكن انفكاك المعلول عنها أصلا بخلاف المفارقات العلل المعدة فانها يجب انتهاؤها عند وجود المعلول كما في الحركات الفلكية السابقة على الحركة الحالية ثم التحقيق الحكمي يقتضي أن مثل البناء ليس علة فاعلة للبناء بل حركاته علة معدة لوجود التركيب ابتداء واما البقاء فالعلة فيه غيره فتدبر فانه دقيق

(قوله لترتب تلك الازمنة الخ) بحث بعض الافاضل في ذكر الترتب هنا حيث قال هذا الاستدلال ان كان على طريق الالزام للحكماء بأن يقال على تقدير اشتراط الترتب في جريانه يبطل عدم التناهي فيها بهذا الطريق فلا يتم هذا عليهم لانهم شرطوا الاجتماع في الوجود أيضاً والازمنة متعاقبة لاموجودة فضلا عن الاجتماع وان لم يكن على طريق الالزام لهم على ماذهب اليه المتكلمون ففير تام أيضاً لانهم لم يشترطوا الترتب (قوله لان القائل بحدوث النفس قبل البدن بعض المليين الخ)

بالمفارقة عن الابدان لان المتعلقة بالابدان متناهية عنده أيضاً لتناهي الابدان ضرورة تناهي الابعاد (قوله لانها مرتبة الخ) دليل لقوله وبه يبطل يعني ببرهان التطبيق يبطل عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة على تقدير اشتراط الترتيب فى جريانه أيضاً كما ذهب اليه الحكماء لانها وان لم تكن مرتبة بحسب الذات لكنها مرتبة بحسب اضافتها الى الازمنة التي حدثت فيها لترتيب تلك الازمنة فنقول لو كانت النفوس الناطقة غير متناهية فلنفرض جملة مبتدأة مما حدثت فى اليوم متسلسلة الى غير النهاية وجملة مبتدأة مما حدثت في الامس كذلك ثم نطبق بينهما على حسب تطبيق الازمنة فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم كون الناقص كالزائد والا فيلزم تناهيهما (قوله وما ذكره بعض الافاضل الخ) يعنى ما ذكره بعض الافاضل في عدم جريانه في النفوس المفارقة بأن هذا انما يتم اذا كانت النفوس الحادثة في الازمنة المتعاقبة متساوية في العدد فبحسب تطبيق الازمنة المترتبة يحصل التطبيق بينهما لكنها ليست كذلك اذ قد تحدث جملة من النفوس في زمان وجملة أخرى أقل من الاولى أو أكثر في زمان آخر بحسب تفاوت الابدان الحادثة في العدد وقد تحدث آحاد النفوس في الازمنة مترتبة لتحقق آحاد الابدان فيها فحينئذ لا يحصل الانطباق فى أفراد النفوس بانطباق أجزاء الزمان فجوابه ان هذا انما يدل على امتناع تطبيق فرد بفرد وهو غير لازم في التطبيق بل يكفى فيه تطبيق المتناهى بالمتناهى قل أو كثر فيكفي في انطباق النفوس انطباق أجزاء الزمان المرتبة وان كانت الاجزاء متفاوتة بحسب قلة الافراد وكثرتها لان كل جملة من النفوس توجد في زمان واحد متناهية لان الابدان التي هى شروط حدوثها عند القائل بعدم تناهيها متناهية لتناهي الابعاد التي يشغلها الابدان ففي انطباق أجزاء الزمان يحصل انطباق المتناهى من النفوس بالمتناهي وهو كاف في جريان البرهان المذكور كما لا يخفى وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان هذا الاشتراط لايتم على قول من ذهب الى أنها حادثة قبل حدوث الابدان لقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بألفى عام لان القائل بحدوث النفس قبل البدن بعض المليين وهم لا يقولون بعدم تناهيها قيل ذهب بعض الحكماء الى قدمها بالشخص مع عدم تناهيها وبرهان التطبيق على الوجه الذى قرره المحشي لا يبطل عدم تناهيها على هذا المذهب انتهي أقول القائل بقدمها بالشخص أفلاطون ومن تبعه ولا يقول بعدم تناهيها والقائل بقدمها بالنوع مع عدم تناهيها بافرادها المتعاقبة بتعاقب الابدان هو أرسطو ومن تبعه فيتم عليه كما مر والقول بقدمها بالشخص مع عدم تناهيها لم ينقل عن احد من الحكماء في الكتب المشهورة اللهم الا أن يكون مذهبا مرجوحاً لا يعبأ به (قوله أي في

وقال بعض آخر منهم بحدوثها بعد تسوية البدن لقوله تعالى بعد تعداد أطوار البدن ثم أنشأناه خلقاً آخر فقال المراد بهذا الانشاء افاضة النفس على البدن قال فى المواقف وغاية هذه الادلة الظن اه يريد أنها لاتثبت المطلوب الذي هو اليقين فى باب الاعتقاد ومن محقق الصوفية من فرق بين الارواح الجزئية والكلية فقال بسبق الكلية على الجزئية والاجساد ومعية الجزئية للاجساد ومنهم من حمل الاجساد في الحديث على أجسام العالم حتى العرش والكرسي مع ما فيهما وقالوا بتقدم أرواح الكل على جميع العالم والفرق المار هو الذى اعتقده وبه يجمع بين الادلة وان ذهب الامام حجة الاسلام الى المعية مطلقا وحمل قبلية الارواح للاجساد على تقدم ايجاد الملائكة على سائر أجزاء العالم لكن الاحوط تخصيص هذا السبق بروحه صلى الله عليه وآله وسلم وقد تعددت الروايات في كينونته نبياً وآدم بين الماء والطين وأما ما فى كلام كثير منهم مما يدل على عموم أرواح الانبياء والاولياء فله محامل حسنة منها فناؤهم في حقيقته صلى الله عليه وسلم فينسبون اليهم من أحواله وخصائصه كقول بعضهم (عمر بن الفارض)

واني وان كنت ابن آدم صورة فلى فيه معنى شاهد بأبوتي

الجملة) سواء كانت مجتمعة مترتبة أو غير مترتبة أو متعاقبة هذا عند المتكلمين وأما عند الحكماء فلا يجري الا في الموجودات المجتمعة المترتبة قالوا اذا كانت الآحاد موجودة في نفس الامر معاً وكان بينهما ترتب فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثاني بازاء الثاني وهكذا ويتم التطبيق واذا لم تكن موجودة معاً لم يتم لان الامور المتعاقبة معدومة لا يوجد منها في كل زمان الا واحد ففي كل زمان يفرض التطابق لا يمكن الا باعتبار فرض وجود الآحاد فلا تطابق فيها بحسب نفس الامر فينقطع بانقطاع الاعتبار وكذا الامور الموجودة المجتمعة الغير مرتبة اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني وهكذا الا اذا لوحظ كل واحد من الاولى واعتبر بازاء كل واحد من الاخرى لكن استحضار النفس مالا نهاية له مفصلة محال فينقطع بانقطاع الاعتبار واستوضح ذلك بتوهم التطبيق بين الحبلين الممتدين على الاستواء وبين أعداد الحصى فان في الاول اذا طبق أول أحدهما بأول الآخر كان كافياً في وقوع أجزاء كل منهما بمقابلة أجزاء الاخرى بخلاف الحصى فانه لا بد في تطبيقها من اعتبار التفصيل واعترض عليه المتكلمون بأنه لا يخلو اما أن يتوقف التطبيق على ملاحظة الآحاد مفصلة وجعل كل جزء من احداها بازاء جزء آخر أو يكفي ملاحظة وقوع أجزاء احداهما بازاء أجزاء الاخرى على سبيل الاجمال فان كان الاول يلزم أن لا يجرى في الامور المترتبة لان الذهن لا يقدر على ملاحظة الامور الغير المتناهية مفصلا سواء كانت مجتمعة أولا وأيضاً التطبيق بهذا الوجه يعم الموجود والمعدوم فلا وجه لتخصيصه بالموجودة وان كان الثاني فهو متحقق فى الامور المتعاقبة أيضاً اذ يحكم العقل بعد ملاحظة الجملتين مجملا حكما اجمالياً بانه اما أن يقع بازاء كل جزء من أحداهما جزء من الاخرى أو لا يقع فعلى الاول يلزم التساوي وعلى الثاني يلزم التناهي (قوله فيجري في الحركات الفلكية) هذا على مذهب المتكلمين ظاهر فانها أكوانات متعددة وجود كل مسبوق بعدم الاخر وأما على تحقيق مذهب الحكماء من الحركة القديمة عندهم أعني الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ والمنتهى أمر واحد عارض للافلاك مستمر من الازل الى الابد لا تعدد فيه أصلا فلا يجرى فيها وكذا الحركة بمعنى القطع فانه أمر موهوم لا وجود له عندهم أصلا (قوله فانه ينقطع بانقطاع الوهم الخ) يعنى ان التطبيق لا يجرى في الامور الاعتبارية لان فى جريانه لابد من تحقق آحاد السلسلة في نفس الامر ليحصل العقل منها جملتين ويفرض وقوع الانطباق بينهما فيلزم تناهى ما لا يتناهي في نفس الامر أو تساوى ما كان ناقصاً فيه والامور الاعتبارية لا تحقق لها لافي الخارج وهو ظاهر ولا في الذهن لان آحاد السلسلة الغير المتناهية لا يتحقق الا بملاحظتها مفصلا اذ بالملاحظة الاجمالية لا تكون الآحاد حاصلة فيها الا بوجود واحد وهو العلم الاجمالى المتعلق بها والذهن لا يقدر على استحضار مالا نهاية له مفصلا فيه فينقطع ملاحظة الآحاد في حد فينقطع التطبيق ولا يلزم تناهي مالا يتناهى في نفس الامر لعدم تحققها فيه قال الشارح في شرح المقاصد والحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم تقابل جزء من هذه بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى في أتمام الدليل حكم العقل بانه لا بد من أن يقع بازاء جزء من هذه جزء من تلك فالدليل جار في الامور الاعتبارية والموجودة لان للعقل أن يفرض ذلك في ملاحظة الآحاد في حد فينقطع السكل

(قوله فلايجرى فيها الخ) تعقبه بعض فضلاء المحققين بما حاصله ان الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ والمنتهى وان كانت أمراً واحداً عارضا للافلاك مستمراً من الازل الى الابد وصفة شخصية موجودة فى الخارج لاتعدد فيها أصلا لكنها مع ذلك مستلزمة لتجددات انتقالية وضعية بلا بداية وهى واسطة بين عالمي الحدوث والقدم فلها جهتان استمرار وعدم استمرار فمن حيث استمرارها مستند الى القديم ومن حيث عدم الاستمرار أى من حيث التجدد والتعاقب لا الى أول يصير سبباً لفيضان الحوادث من القديم وعلى هذا يجرى التطبيق فى الحركة بمعنى التوسط جزما

(قوله قيل أن تحصيل الخ) انما حكاه بصيغة التمريض لانه منظور فيه بأنه يقتضي وجوب وجود كل من الجملتين والتحقيق أنه لا يلزم ذلك على جميع المذاهب بل يكفي جملة واحدة موجودة يؤخذ منها جملة أخرى مفروضة

على سبيل الاجمال وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة أجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة المجتمعة اذ لا سبيل للعقل الى ذلك انتهى كلامه قبل ان تحصيل الجملتين والتطبيق وان كان بحسب العقل لكن آحاد السلسلتين لا بد أن تكون موجودة لتكون الجملتان موجودتين ويكون وقوع آحاد كل منهما بازاء الاخرى أمراً ممكناً فيظهر من فرض وقوعه الخلف تأمل في هذا المقام فانه من مزالق الاقدام (قوله ولو سلم عدم الانقطاع الخ) أي ولو سلم عدم انقطاع اعتبار العقل على سبيل التعاقب بأن تكون النفس قديمة ومتعلقة بالابدان الغير المتناهية على سبيل التناسخ فلا ضرر لان كل مادخل تحت الوجود الوهمي بالملاحظة على سبيل التعاقب يكون متناهياً دائماً فالتطبيق لا يستلزم تناهي مالا يتناهي (قوله ونظيره نعيم الجنان) لان معنى لا تناهيها على ما مر عدم الانتهاء في الوجود الى حد لا يوجد فوقه آخر مع أن الموجود منه يكون متناهياً دائماً (قوله لكن يشكل بالنسبة الى علم الله تعالى الخ) حاصله ان مراتب الاعداد الغير المتناهية ونسبة الانطباق بينهما معلومة لله تعالى على سبيل التفصيل لشمول علمه الممكن والممتنع فعلى تقدير التطبيق يلزم تناهي ما ليس متناهياً في الوجود العلمي له تعالى هذا خلف (قوله فتأمل) نقل عنه وجه التأمل ان علمه الشامل انما يشمل مالا يمتنع العلم به كما ان قدرته الشاملة انما تشمل مالا يمتنع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة ممنوع انتهى فان قيل فيلزم الجهل على الله تعالى قلت الجهل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به كما ان العجز عدم تعلق القدرة بما يصح أن تتعلق به فتأمل (قوله وتوضيحه الخ) أي توضيح عدم ورود النقض على برهان التطبيق بالاعداد والمقدورات والمعلومات المشار اليه بقوله وذلك الخ ان التناهي واللا تناهي فرع الوجود سواء كان في الخارج أو في الذهن فالشيء بدون الوجود لا يتصف بالتناهي وعدمه فالاعداد والمعلومات والمقدورات مع قطع النظر عن الوجود لا يكون متناهيا ولا لا متناهيا والمتصف منها بالوجود ليس الاقدراً متناهياً أما في الذهن فلانه لا يقدر على استحضار مالا يتناهي وأما في الخارج فلان كل ماهو موجود في الخارج متناه فعلى كل تقدير لا يجري التطبيق ههنا لعدم كونها غير متناهية حتى تفرض الجملتان ويلزم تناهي مالا يتناهى قال بعض الفضلاء كون التناهي واللا تناهي فرع الوجود محل تأمل بل الظاهر عدمه وأيضاً ان الاعداد من الموجودات الخارجية عند جمهور الحكماء انتهى كلامه أقول الجواب عن الاول ان التناهي واللا تناهي ههنا ليس بمعنى الايجاب والسلب بل بمعنى العدم والملكة اللذين لا يتصف بشيء منهما الواجب والنقطة والوحدة وموضوع العدم والملكة يكون وجوديا في الجملة وعن الثاني ان هذا الجواب انما هو على طريقة المتكلمين والاعداد عندهم من الامور الاعتبارية وأما عند الحكماء فعدم جريان برهان التطبيق فيها لعدم الترتيب بينها لا لعدم الوجود بناء على ما قالوا من أنه لا شيء من المراتب جزء لما فوقه بل كل مرتبة مركبة من وحدات مبلغها تلك المرتبة يدل على ما قلنا كلام السيد السند في شرح المواقف على ان المحقق الدواني ذكر في

والاوجه في الايراد أن يقال ان العقل لا يشتغل بما هو موهوم محض فلا بد هناك من أمر موجود يشتغل العقل بشأنه فاذا كانت السلسلة الغير المتناهية موجودة فرضاً فالعقل يفرض سلسلة أخرى مأخوذة منها وذلك ممكن على التقدير المذكور ثم يطبق بينهما وأما اذا لم تكن السلسلة موجودة فلا يشتغل بشأنه ولو فرضنا اشتغاله يكون هذيانا اذ الغرض من الاشتغال المذكور اثبات ان السلسلة الغير المتناهية غير موجودة وذلك حاصل اولا وهذا سر اشتراطهم أصل الوجود في اجراء التطبيق (قوله اللذين لا يتصف بشيء منهما الخ) دليل انهما من قبيل الملكة والعدم لا الايجاب والسلب فانهما لو كانا من قبيل الايجاب والسلب لكان عدم اتصاف الواجب بهما ارتفاع للنقيضين (قوله لعدم الترتيب بينها الخ ليس السبب ذلك والاصوب

أن يقال في الجواب ان المعترض ان أراد بكلامه أن الاعداد المتناهية من الموجودات الخارجية فسلم لكنه لا يفيد وإن أراد ان الموجود عند الحكماء في الخارج من الاعداد هو الاعداد الغير المتناهية ففاسد

(قوله وان جعلها من أقسام الكم الخ) جواب سؤال مقدر أي حيث قالوا ينقسم الكم الى منفصل كالعدد ومتصل قار كالخط والسطح والجسم التعليمي وغير قار كالزمان والكم قسم من العرض القسم من الموجود فيكون العدد موجوداً (قوله ومحيط بما لا يتناهى) أى ولا يجرى فيها التطبيق أما خارجا فظاهر اذ الموجود منها في الخارج قدر محصور والمعدوم لا يصلح له وفاق وأما علماً فلما مر من تناهيها بالنسبة الى العلم المحيط ولان عدم التناهى انما يضر عند عدم تناهي صور المعلومات المبنى على وجود الصور وهو غير مقرر عند المتكلمين حتى بالنسبة الى العلم الحادث فضلا عن القديم بخلاف ما اذا كان العلم صفة حقيقية ذات اضافة لها تعلق أزلي بجميع الموجودات والمعدومات كلية كانت أو جزئية علماً تفصيلياً واحداً لا يتكثر بتكثر المعلومات ولا يتغير بتغيرها على ما حققه المقتبسون من مشكاة النبوة المعرضون عن سفاسف السفهاء المتمسكين بزخرفات المتفلسفة والتعبير عن المحيط بالاجمالى مما يرجف منه فؤاد الموفق وقد نقل العلامة اللقاني في شرح جوهرة التوحيد منع التعبير به وايجاب التعبير بالتفصيلى فلا يغرنك تعبير المحشي وفاقا للمحقق الدواني فانه من آثار شأن الانهماك في الفلسفة على أن هذا كله مبني على استحالة التسلسل في جانب المعلولات مثلها في جانب العلل المبنية على تمام برهان التطبيق وقد صرح الشارح في التلويح بمنع حاصل الامرين وبأنها من جانب العلة مبرهنة بغير برهان التطبيق متفق عليها بين المليين والفلاسفة وأشار الى بعضه في شرح المقاصد وشيد الفاضل چلبي أركانه في حاشيته على التلويح والمواقف فعليك بمزيد الاعتناء بما حررته لك والمراجعة ان كنت في ريب والله تبارك وتعالى أعلم اهـ من بعض الفضلاء

حواشي التجريد بان الاعداد من الامور الاعتبارية عند المحققين من الحكماء وان جعلها من أقسام الكم باعتبار فرض وجودها (قوله وما يقال من أنها غير متناهية الخ) جواب سؤال مقدر كانه قيل اذا لم تكن الاعداد والمعلومات والمقدورات غير متناهية بشيء من التقديرين فما معنى عدم تناهيها وحاصل الدفع ان اطلاق التناهي واللا تناهي عليها مجاز باعتبار أنها لو وجدت بأسرها لكانت غير متناهية * قال بعض الفضلاء عدم تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد كما في المقدورات بل عدم التناهى في صورة العلم والمعلومات بالفعل والا يلزم الجهل أقول انما يلزم الجهل لو كان المراد انها لا تنتهي بحسب تعلق العلم الى حد وليس كذلك بل المراد ان العلم بما يمكن أن يتعلق العلم به فهو حاصل له تعالى بالفعل من غير أن يتوقف على أمر لكن تلك المعلومات لا تتصف بهذا الاعتبار بالتناهي واللا تناهي لكونهما فرع الوجود بل اتصافها بعدم التناهي انما هو باعتبار انها لا تنتهي في الوجود الى حد معين وانها لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية ولاشك انه لا يستلزم الجهل كما لا يخفى لم يرد ان يقال ان علمه تعالى لما كان متعلقاً بمعلومات غير متناهية أمكن جريان التطبيق فيها باعتبار الوجود العلمي فيلزم تناهيها وقد مر الجواب عنه بانه يجوز تعلق العلم بها على سبيل الاجمال ويكون التعلق بالفعل على سبيل التفصيل ممتنع الوقوع فتكون متناهية بالنسبة الى علم الله تعالى وان كانت غير متناهية بالنسبة الى وجودها مفصلة * واعلم أن ما قاله المعترض من أن عدم تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد على الاطلاق غير صحيح ضرورة أنه عالم بالجزئيات المتجددة على وفق تجددها على ما هو رأي الاصحاب ولا شك ان الجزئيات المتجددة لا تنتهي الى حد اذ نعيم الجنان لا انقطاع له فعدم التناهي في صورة العلم والمعلومات بكلا المعنيين أى بالفعل وبمعنى عدم الانتهاء الى حد متحقق ولذا قال الشارح في شرح المقاصد أن علمه تعالى غير متناه بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يتصور فوقه حد ومحيط بما لا يتناهى كمراتب الاعداد ونعيم الجنان (قوله فيه اشارة الخ) يعني في عناية الوحدة في وجوب الوجود اشارة الى دفع استدراك يتوهم من ظاهر عبارة المصنف وهو ان الله علم الجزئي الحقيقي فثبوت الوحدة له ضروري اذ الجزئي الحقيقي لا يكون الا واحدا فلا معنى لذكرها وجعلها من مسائل الفن فانها لا تكون الا نظرية وبما حررنا اندفع ما قاله الفاضل المحشي من أن توهم الاستدراك جار في الصفات الآتية له تعالى أيضاً من الحي العليم السميع القادر لان هذه الصفات كانت مشهودة في ضمن هذا الاسم فلا حاجة الى ذكرها لان الصفات الآتية وان كانت مشهودة في ضمن هذا الاسم لكنها ليست ضرورية الثبوت له فلا بد من ذكرها وجعلها من مسائل الفن بخلاف ما نحن فيه (قوله وحاصل الدفع ان المراد الخ) يعني



حاصل الدفع ان الضروري هو ثبوت الوحدة للجزئي الحقيقي في ذاته الشخصية دون صفته والمراد بالوحدة ههنا الوحدة في صفته أعني وجوب الوجود لا في ذاته الذي هو جزئي حقيقي هذا تقرير ظاهر عبارة المحشي وأنت خبير بان دفع التوهم بالعناية المذكورة آنفاً انما يتم اذا كان المراد بلفظة الله في قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى الجزئي الحقيقي وأما اذا كان المراد به واجب الوجود مطلقاً على ما بينه الشارح فحينئذ يكون وصفه بالواحد بمنزلة وصف الواجب به فالتوهم المذكور مندفع بتلك الارادة لا بارادة الوحدة في صفة الواجب اذ يقال حينئذ ليس المراد بالله الجزئي الحقيقي حتى يكون ثبوت الوحدة له ضروريا بل واجب الوجود مطلقاً وثبوت وحدانيته محتاج الى الدليل فالاوجه ان يقال فيه اشارة الى أن التوحيد هو عدم اعتقاد الشركة في وجوب الوجود على ما قال في شرح المقاصد من أن التوحيد عبارة عن عدم اعتقاد الشريك في الالوهية وخواصها وأراد بالالوهية وجوب الوجود وبخواصها الامور المتفرعة عليه من كونه خالقا للاجسام مدبراً للعالم مستحقا للعبادة (قوله وهذا التوهم مع دفعه الخ) قيل هذا على تقدير أن يكون هو للشأن والله مبتدأ واحد خبره فحينئذ يرد ان الله علم للجزئي الحقيقي فثبوت الوحدة له ضروري فلا فائدة للحكم ويدفع بان المراد وحدته في صفة الوجوب وما يتفرع عليه من استحقاق العبادة وخلق العالم وتدبيره لا في ذاته ردا على الكفار الذين اعتقدوا اشتراك معبوداتهم له تعالى في الامور المذكورة وأما اذا كان ضمير هو مبتدأ راجعاً الى الذي سألتموني والله خبره واحد بدلا منه أو خبراً بعد خبر على ما في الكشاف عن ابن عباس رضى الله عنهما قالت قريش يا محمد صف لنا ربك الذى تدعونا اليه فنزلت يعنى الذى سألتموني عن صفته هو الله أحد فلا يتأتي التوهم المذكور كما لا يخفى (قوله فلا يرد احتمال أن يكون الخ) يعني اذا كان المراد بالالهين الصانعين القادرين على الكمال لا يرد منع الملازمة بأن معنى الاله واجب الوجود على مامر ولا يلزم من إمكان الواجبين امكان التمانع بينهما انما يلزم لو كانا صانعين قادرين على الكمال لكن لم لا يجوز أن يكون أحدهما قادراً كاملا والآخر بخلافه بأن يكون معطلا أو موجباً أو ناقصاً وحينئذ لا يمكن التمانع بينهما اما على تقدير كون أحدهما معطلا أو ناقصاً فظاهر واما على تقدير كونه موجباً فلانه يجوز أن يكون الآثار الصادرة عنه بطريق الايجاب هي الآثار الصادرة عن الآخر بتوسط القدرة فان قيل يجوز استناد النقيضين فى الوقتين الى القادر ولا يجوز الى الموجب لان مقتضى الذات لا يكون الا احدهما قلت يجوز بتوسط شروط حادثة فيجوز أن يكون اختيار الواجب المختار شرطاً لايجاده بالاقتضاء فكل مايختاره المختار يكون مقتضي الذات الموجب بالايجاب (قوله فقوله في تقرير المدعي الخ) أى اذا كان المراد بالالهين في الدليل الصانعين القادرين علي الكمال فقوله لا يمكن الخ محل تأمل لانه يدل على أن المدعي نفي تعدد الواجب مطلقاً والدليل المذكور انما يدل على نفي تعدد الصانع القادر علي الكمال الذى هو أخص من الواجب مطلقاً (قوله الا أن يقال الخ) أى الا أن يخص المدعى أيضاً ويقال ان المراد بقوله ولا يمكن أن يصدق الخ الوجوب علي وجه الصنع والقدرة الكاملة فحينئذ يكون الدليل مطابقاً للمدعى (قوله أو يقال الخ) أي أو لا يخصص المدعي بل يترك على حاله ويبين استلزام الدليل بأن التعطل والايجاب ونقصان القدرة نقصان يجب تنزيه الواجب عنها فلا

(قوله قيل هذا على تقدير الخ) لعله حكاه بصيغة التمريض لما يرد عليه اما أولا فلان الضمير اذا كان للشأن فلا معنى لارادة الجزئي الحقيقي من لفظ الله مع قطع النظر عن اتصافه بأوصاف اذ لا شأن فيه حتى يتوهم الاستدراك ويحتاج الى الدفع المذكور بل الشأن انما هو في كون الذات الواجب الوجود موصوفا بالاحدية في ذاته وصفاته ولا يخفى انه لا يتصور في هذا المعنى استدراك أصلا واما ثانياً فلان السؤال اذا كان عن الوصف وكان قوله تعالى هو الله احد جوابا له فلا يكون المراد بلفظ الله حينئذ كونه خبر الذات فقط اذ هو خلاف وضعه بل المراد الذات مع الوصف ولذا احتاج الى الابدال بقوله احد أو الى خبر بعد خبر على ما أشار اليه الكشاف وفي هذا يتوهم الاستدراك أيضاً فالاوجه لتخصيصه بصورة الشأن

(قوله ولا شك أن ايجاب الكمالات الخ) أي التي لابد منها كما يدل عليه الحال والمقال فلا يرد قوله الا في افاضة الوجود الخ لان وجود الممكنات وعدمها سواء بالنسبة اليه تعالى لانه غني عن العالمين فلا تغتر بقول المحشى السيالكوتي فانه مأخوذ من خرافات المعتزلة الموجبين

عليه تعالى الاصلح وخيالات الفلاسفة القائلين بالنظام الا كمل كنه الا نى

يكون الموجب والمعطل وناقص القدرة واجباً فالواجب لا يكون الا صانعاً قادراً على الكمال فلو أمكن واجبان لامكن صانعان قادران عن الكمال فأمكن التمانع بينهما (قوله لكن يرد هذا الخ) أى لكن يرد على هذا البيان انه لو كان الايجاب نقصاً فلم قلتم بأن صفاته تعالى قديمة صادرة عنه تعالى بطريق الايجاب قيل ذاته تعالى ليست فاعلة لصفاته تعالى حتى يلزم أن يكون تعالى موجباً بالنسبة اليها أو مختاراً اذ علة الافتقار عندهم هو الحدوث وصفاته تعالى ليست بحادثة فلا يكون أنها فاعلا ولا يخفى انه ليس بشئ لانه اذا لم يكن مستنداً الى ذاته تعالى يلزم تعدد الواجب لذاته اذ كل موجود لايخلو من أن يكون وجوده من ذاته أو من غيره فاذا انتفى الثاني تعين الاول ويلزم الوجوب ولذا قال في شرح المقاصد استناد الصفات عند من يثبتها ليس الا بطريق الايجاب وقولهم علة الاحتياج هو الحدوث ينبغي أن يخصص بما عدا الصفات وسيجئ فى مباحث الصفات كلام لايليق بهذا المقام (قوله والفرق بين الخ) يعنى ان بيان الفرق بين ايجاب الصفات وبين ايجاب ماعداها بأن الاول كمال والثانى نقص مشكل قيل الفرق واضح لان صفات الواجب كمالات له لان الخلو عنها نقص بخلاف غيرها ولا شك فى أن ايجاب الكمالات لايكون نقصاً بخلاف ايجاب غير الكمالات أقول افاضة الوجود على الممكنات خير وكمال فيلزم أن يكون بطريق الايجاب والقول بأن كمال السلطنة يقتضى أن يكون الواجب قبل كل شئ وبعده مما لايعتد به في المقامات اليقينية على أن كون الخلو عن الصفات نقصاً في ذاته تعالى ممنوع لابد له من دليل (قوله ههنا بحثان الاول النقض الخ) أى في هذا الدليل بحثان الاول النقض الاجمالى بأن يقال دليلكم بجميع مقدماته غير صحيح لانه جار فى هذه المادة مع تخلف المدلول عنه أو لانه يستلزم المحمول أعنى عدم وجود الواجب المختار بأن يقال لو أمكن الواجب المختار لامكن تعلق ارادته باعدام ماصدر عن ذاته بطريق الايجاب أعني صفاته تعالى لكونه أمراً ممكناً فى نفسه وكل ممكن مقدور الله تعالى فلا يخلو اما أن يحصل كل من مقتضي الذات أعني وجود تلك الصفة ومقتضى الارادة أعنى عدمها فيلزم اجتماع النقيضين وانه محال أو لايحصل احدهما فلا يخلو اما أن لايحصل مقتضى الارادة فيلزم عجز الواجب المنافي للالوهية أو لايحصل مقتضي الذات فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو باطل أجاب بعض الفضلاء بانا نختار أنه لايحصل مقتضى الارادة فقولكم يلزم العجز قلنا لانسلم لزوم العجز المنافي للالوهية لان ذلك العجز والانسداد جاء من قبل ذاته والعجز الذى من قبل الذات لاينافي الالوهية بل المنافى أنما العجز الذى يكون لسد الغير طريق القدرة عليه (قوله والثاني الحل) أى البحث الثاني النقض التفصيلي أعني منع مقدمة معينة وهو لزوم العجز يعني لانسلم انه لوحصل مراد أحدهما دون الآخر يلزم عجز الآخر لما أن عدم القدرة على الممتنع بالغير ليس بعجز لانه ليس محلا للقدرة اذ هى تتعلق بالممكنات الصرفة الا يرى انه تعالى لايقدر على اعدام المعلول مع

في العلاوة اه من بعض الفضلاء (قوله والقول بأن كمال السلطنة الخ) جواب دخلين مقدرين كانه قيل ماقاله القيل من الفرق لان الكمال له تعالى هو وجوده قبل أن يوجد أحد غيره وايجاب وجود الممكنات يناقضه بخلاف ايجابه فى صفاته العلا وأيضاً عدم ايجاب الصفات يستلزم النقص وهو جواز الخلو عنها بخلاف وجود الممكنات فأشار الى جواب الاول بقوله والقول بأن كمال السلطنة الخ والى جواب الثاني بقوله على أن كون الخلو نقصاً الخ أقول والحق ماقاله القيل وان ماقاله المحشى هنا باطل مترشح اليه من التباس مسلك المليين بمسلك الفلاسفة عليه ومن الغفلة عن أن ماجنح اليه يستلزم قدم العالم المستلزم لمفاسد لاتحصى منها نفى الحشر والحساب والله سبحانه وتعالى أعلم اه من بعض محققى المتكلمين (قوله لابد له من دليل الخ) ونحن نقول أى دليل أقول وأدل من وجود توصيفه تعالى لذاته بصفات الكمال وتنزيهه عما لايليق بشأنه فى محال عديدة ومواضع متعددة وأي شاهد أعدل من اجماع الفرق الناجية على اتصافه بصفات الكمال وتنزهه عن سمات النقص فاذا خلا ذاته من الكمال فمن أين يفيض الكمال على أهلها

(قوله وفيه انه يلزم الخ) مدفوع لانا لانسلم اللزوم المذكور لان الواجب من جملة العلة التامة فلا قدرة حينئذ على الاعدام ولا عجز حتى يلزم التخلف المذكور اذ الواجب تعلقت ارادته بايجاده فكيف تعلق ارادته بعد ذلك باعدامه

وجود علته التامة ولا شك أن ارادة احد الالهين وجود الحركة مثلا تحيل عدمه وتجعله ممتنعاً فعدم قدرة الاخر عليه لا يكون عجزاً أجاب عنه بعض الفضلاء بأن عدم القدرة على الممكن الذاتي بناء على سد الغير طريق القدرة عليه عجز مناف للالهية ولا شك ان عدم القدرة على اعدام المعلول الممكن الذاتي بواسطة وجود العلة التامة هو ليس الا العجز لتعجيز الغير اياه انتهى كلامه وفيه انه يلزم على هذا أن يكون الواجب قادراً على اعدام المعلول مع وجود علته التامة دفعاً للعجز وهذا يستلزم جواز تخلف المعلول عن علته التامة وهو خلاف مقرر القوم تأمل (قوله والجواب الخ) هذا جواب بتلخيص الدليل بحيث لايجرى في مادة النقض فلا يرد عليه المنع يعني انا نفرض تعلق ارادة الالهين معاً ونقول أن المراد انه لو أمكن الالهان لامكن التمانع يريد أحدهما حركة زيد في زمان ارادة الآخر سكونه ولا شك أنه لايجري في صورة النقض لان ماتقتضيه الذات مقدم على ماتقتضيه بتوسط الارادة (قوله ولا يتم الحل المذكور أيضاً) لان كل واحد من تعلق الارادتين حينئذ يكون بالممكن الصرف لعدم تقدم احدهما على الآخر (قوله أى لاتدافع الخ) يعني أن المراد بالتضاد المعنى اللغوي وهو المنافات مطلقاً دون المعنى الاصطلاحي لما سيجيء وان الكلام على حذف المضاف أعني لفظ التعلق لان الكلام فيه حيث قال وكذا تعلق الارادة بكل منهما أمر ممكن في نفسه (قوله ولم يرد بالتضاد الخ) يعني لم يرد بالتضاد كون الامرين الموجودين بحيث لايجتمعان في محل وحد من جهة واحدة ولا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الاخر لان حصول الضدين في محلين جائز فعلى تقدير تحقق التضاد بين تعليقهما لاخلل في صحة الدليل لتغير متعلقيهما ضرورة كون متعلق أحدهما السكون ومتعلق الآخر الحركة فيجوز حصول ذينك التعلقين ويتم الدليل بلا حاجة الى نفي التضاد بينهما (قوله وأيضاً المانع الخ) أى وأيضاً يرد على تقدير ارادة المعنى الاصطلاحي ان المانع من الاجتماع في محل واحد لاينحصر في التضاد فان كل واحد من التضايف والعدم والملكة والايجاب والسلب أيضاً مانع من الاجتماع فنفي التضاد بين تعلقي الارادتين لايكفي فى جواز اجتماعهما قال بعض الافاضل خص التضاد بالنفي لان التعلقين وجوديان فلو ثبت بينهما تناف لكانا متضادين وفيه أنه لو كان المنفي بين التعلقين التضاد لكان المثبت بين المرادين أعنى الحركة والسكون اياه أيضاً وليس كذلك كما لايخفى (قوله أى دليلهما الخ) يعني ليس المراد بالامارة الدليل الظني حتى يرد بأن الظني لايفيد في المطالب اليقينية خصوصاً فى اثبات التوحيد (قوله اذ يلزم الخ) أي يلزم العجز الاحتياج الى الغير في تنفيذ القدرة وعدم سد الغير طريقه والاحتياج الى الغير مطلقاً سواء كان في الوجود أو في الايجاد أو فى شئ آخر نقص يستحيل على ذات الواجب فان الاجماع منعقد على أن وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد كل نقصان واذا كان الاحتياج مستحيلا على ذات واجب الوجود لايكون العاجز واجباً فيكون حادثاً وممكناً وبما قرره المحشي اندفع ماقيل من أن اللازم الاحتياج في الايجاد وهو لايستلزم الحدوث والامكان بل المستلزم له الاحتياج في الوجود وهو غير لازم لكن يرد عليه أن هنا أنما يتم على من يقول

(قوله لان ماتقتضيه الذات بطريق الايجاب مقدم الخ) أي مقدم بالزمان أو بالرتبة لان تعلق الارادة وإن كان حادثاً كما هو المشهور فايجاب الذات مقدم عليه بالزمان وان كان أزلياً كما ذهب اليه المحققون فبالرتبة لان الواجب لما كان فاعلا مختاراً في أفعاله وموجباً في صفاته أمكن عدم تعلق الارادة في نفسها ولم يمكن عدم ايجاب صفاته التي الخلو عنها نقص يستحيل في حقه تعالى فايجاب الصفة سواء كان بالذات كما في ايجاب صفة الحياة أو بالواسطة كما في ايجاب غيرها مقدم على تعلق الارادة اه كلنبوى .(قوله وفيه أنه لوكان المنفي الخ). فيه أولا أنه يشعر بأن المحشي أنما صرف التضاد عن معناه الاصطلاحى لكونه غير ثابت بين المرادين وهو أنما صرفه عن معناه الاصطلاحى لاجل تطبيق الدليل على دعواه ليس الا وثانياً أنا لانسلم أنه اذا كان المنفي بين الارادتين التضاد كان المثبت بين المرادين اياه ولو سلم فلا نسلم أنه ليس بين الحركة والسكون تضاد وكيف لا يكون بينهما التضاد وهو مذهب المتكلمين فتدبر

(قوله حاصله انا لانسلم الخ) ان قلت اذا كان الدليل لايعارضه المذهب المنصور وهو مذهب أهل السنة فما وجه هذا السؤال قلنا لما كان هذا البرهان مشتركا بين المتكلمين جميعهم سواء أهل المعتزلة وغيرهم وكان بينهم نزاع في أن الامر مغاير للارادة كما ذهب اليه أهل السنة أولا كما ذهب اليه المعتزلة لقولهم ان الله تعالى أمر بالطاعة للفاسق وبالايمان للكافر وأرادها منهما ولا يحصل ورد على البرهان المذكور هذا السؤال المبني على مذهب أهل الاعتزال الذين هم طائفة من المتكلمين المشترك بينهم هذا الدليل فلا يتوهم أن المتكلمين اسم خاص بأهل السنة فحسب فتدبر (قوله فاندفع ماقيل الخ) قال بعض الاعلام وعلى هذا بنى بعضهم برهانا توحيديا كما نقله الفاضل المحشي في الحواشي النونية حيث قال ومنهم من استدل على ذلك بأنه لو وجد الهان ويتصفان لا محالة بصفات الالوهية لكان نسبة جميع المقدورات اليهما على السوية اذ المقتضي للقدرة ذاتهما وللمقدورية الامكان أو الحدوث فيمكن قصدهما الى ايجاد مقدور وحينئذ اما أن يقع بهما فيلزم مقدور بين قادرين وانه محال أو أحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح ثم قال والاحسن أن يقال لو كان في العالم صانعان لكان محتاجا الى كل منهما أو مستغنيا عنهما لكونهما مبدأين مستقلين واللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم اه

بحجية الاجماع وانا لانسلم أن الاحتياج مطلقاً نقص فان الواجب يحتاج في ايجاده الى امكان المعلول تأمل ولا يخفى عليك أن قول الشارح وهو من امارة الحدوث يدل على ان المدعي اثبات عدم تعدد الواجب مطلقاً والا فلا حاجة الى هذه المقدمات لانه اذا لزم العجز ثبت امتناع وجود الصانعين القادرين على الكمال فتفسير قوله لو أمكن الهان بقوله أي صانعان قادران على الكمال ليس بشئ (قوله ان قلت الخ) حاصله انا لا نسلم ان عدم حصول مراد احدهما يستلزم عجزه والا لزم أن يقول المعتزلة بعجزه تعالى لانهم قائلون بأن الله تعالى أراد طاعة الفاسق وايمان الكافر ومع ذلك لا يحصل (قوله قلت العجز تخلف الخ) حاصله ان المعتزلة لم يقولوا بعجزه تعالى لان الارادة عندهم قسمان ارادة قسر لايجوز التخلف عنها وارادة التفويض يجوز التخلف عنها والمتعلق بطاعة الفاسق وايمان الكافر هي التفويضية دون القسرية فلا اشكال (قوله وهو لايستلزم انتفاء المصنوع الخ) يعنى ان امكان التمانع لكونه محالاً انما يستلزم أن يكون التعدد المستلزم له محالا لا أن لايوجد مصنوع بالفعل لجواز أن يوجد بارادة أحدهما ابتداء من غير وقوع التمانع فان الامكان لايستلزم الوقوع فعلى هذا التقدير ضمير قوله وهو لايستلزم الخ راجع الى امكان التمانع ويحتمل أن يكون راجعاً الى عدم تعدد الصانع فالمعنى أن التمانع أنما يستلزم عدم تعدد الصانع وهذا لايستلزم انتفاء المصنوع بل المستلزم له هو أن لا يكون واحد منهما صانعاً بمعنى السلب الكلي الذي يستلزمه وقوع التمانع ومآل الجواب على كلا التقديرين واحد وهو منع الملازمة كما لايخفى تأمل فانه دقيق (قوله وهذا الجواب مبني على الخ) يعنى أن الظاهر المتبادر من قوله عدم تكونهما عدم التكون بالفعل اذ حاصل الجواب على ماعرفت انا لانسلم ان امكان التمانع يستلزم عدم تكونهما بالفعل فان امكان التمانع لايستلزم وقوعه فيجوز أن يوجد بارادة أحدهما قبل وقوعه (قوله فمعنى قوله الخ) أى اذا عرفت أن هذا الجواب مبني علي الظاهر فاعلم ان معني الملاوة انه يمكن ان لايبنى على الظاهر المتبادر بل يفصل ويقال ان أردتم بلزوم عدم التكون عدم التكون بالفعل فيمنع الملازمة فان المستلزم له الوقوع لا الامكان فيجوز أن يوجد بارادة احدهما قبل وقوعه وان أردتم به عدم التكون بالامكان فالملازمة مسلمة فان امكان التمانع يستلزم امكان عدم التكون لكن لانسلم بطلان اللازم بل لابد له من دليل (قوله فتدبر) أي تدبر فيما قلنا من تحرير الملاوة حتى يظهر لك أنه يستلزم دفع ماقيل ان ماسبق على الملاوة منع الملازمة فلا معنى لايراده بعينه فى العلاوة (قوله لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض) أى لم يتكونا بالفعل كما هو الظاهر المتبادر (قوله وأما الثالث الخ) لان مقتضى القادرية ذات الاله ومصحح المقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات الى الالهين المفروضين على السوية فاندفع ماقيل انه يجوز أن يكون لبعض الممكنات خصوصية بالنسبة الى احدهما فلا يلزم الترجيح بلا مرجح (قوله ورد عليه أن الترديد الخ) يعني ان الترديد المذكور بقوله لان تكونهما اما بمجموع الخ اما على تقدير التمانع المفروض بأن يكون تحرير الدليل هكذا لو أمكن الهان لم يتكون السماء والارض لانه يمكن التمانع بينهما فى ايجادهما بأن يريد كل واحد من الالهين ايجادهما

ايجادهما على سبيل الاستقلال فعلى تقدير التمانع تكونهما اما بمجموع القدرتين فيلزم نقص قدرتيهما لان ارادتيهما قد تعلقت بايجادهما على سبيل الاستقلال والقدرة لم تف به أو بكل منهما فيلزم التوارد أو بأحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح فحينئذ يرد عليه منع الملازمة بانا لانسلم انه لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض لان وجود الالهين لايستلزم وقوع التمانع في الايجاد عقلا حتى يلزم المحال بل امكانه وهو لايستلزم الوقوع فيجوز أن يتكونا قبل وقوع التمانع بارادة واحدمنهما أو بتفويض احدهما الى الآخر وأما قال عقلا لان تعدد الحاكين المستقلين يستلزم وقوع التمانع في الحكم عادة على مافي الشرح (قوله وأما على الاطلاق الخ) يعني أن الترديد المذكور اما أن يكون على الاطلاق بدون اعتبار التمانع على ماهو الظاهر القريب الى الفهم الغير المحتاج الى البيان فحينئذ نختار الشق الاول وهو أن تكونهما واقع بمجموع القدرتين وقولكم انه ينافي كمال القدرة قلنا يجوز أن يكون وقوعه بمجموع القدرتين بحيث يتعلق الارادة على هذا الوجه أي بأن يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه وهذا لاينافي كمال القدرة في نفسها وانما المنافي له أن يتعلق الارادة بوجود المقدور بحيث لايكون للقدرة الاخرى مدخل فيه وكان واقعاً بمجموعهما فانه يلزم نقصان القدرة لان كمال القدرة انما يكون على وفق الارادة (قوله كما في أفعال العباد عند الاستاذ) فانه ذهب الى أن أفعال العباد واقعة بمجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد وان كانت قدرة الله كاملة كافية في حصولها الا أن ارادته تعالى تعلقت بان يكون لقدرة العبد أيضاً مدخل فيها (قوله وكذا يمكن اختيار الثالث) وهو ان يكون التكون باحدهما ولا نسلم انه يستلزم الترجيح بلا مرجح لم لا يجوز أن يكون المرجح ارادة أحدهما الوجود بتوسط قدرة الآخر أو تفويض أحدهما ارادة تكوين جميع الامور الى الآخر وكذا يجوز أن يكون كل منهما مستقلا في الايجاد لكن أراد أحدهما وجوده فوجد ولم يرد الآخر وجوده ولا عدمه ولا استحالة في ذلك (قوله والتحقيق في هذا الخ) أي التحقيق في أن الآية حجة قطعية أو اقناعية انه ان حمل الآية على نفي تعدد الصانع مطلقاً سواء كان مؤثرا بالفعل أولا فهي اقناعية لا تفيد القطع فانه سواء أريد لفساد الخروج عن هذا النظام أو عدم التكون يرد منع الملازمة ان اريد بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان أريد بالامكان على ما بينه الشارح لكن الظاهر من منطوق الآية لنفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض حيث قال الله تعالى (لوكان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) فانه ليس المراد بالظرفية المعنى الحقيقي أعني التمكن لان الاله منزه عن التمكن فيكون المراد التصرف والتأثير فيهما والمعنى انه لوكان المؤثر فيهما آلهة لفسدتا أي لم تكونا فالحق حينئذ ان الملازمة قطعية والآية حجة قطعية اذ تأثير الالهين في تكونهما على سبيل التوارد بان يوجد بكل منهما على حدة محال لامتناع التوارد فتأثيرهما في تكونهما اما على سبيل الاجتماع بان يكون تكونهما بمجموع قدرتيهما أو على سبيل التوزيع والتقسيم بأن يكون المؤثر في بعض منها اله وفي بعض آخر اله آخر فنقول لو أمكن الهان مؤثران فيهما على سبيل التوزيع أو الاجتماع لامكن التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما صانعاً تام القدرة لكن امكان التمانع محال لاستلزامه المحال فلا يكون أحدهما صانعاً واذا لم يكن أحدهما صانعاً يلزم انعدام كل من السماء والارض وعدم وجوده ان كان التأثير على سبيل الاجتماع ضرورة انعدام جزء علة لكل المستلزم

(قوله فانه ذهب الى أن أفعال العباد الخ) ظاهر أن هذا يؤيد المنع وليس كذلك لان الفعل وان كان بمجموع القدرتين لكن لايشك عاقل في كون قدرة العبد مغلوبة وناقصة وذا ليس كذلك فيما نحن فيه ألا يرى انه لا يوجد كل ما أراد العبد بخلاف كل ما أراده الاله فحينئذ اذا تعدد الاله يتصف كل منهما بقدرة غالبة فكيف يقاس هذا على مذهب الاستاذ بعد تقدير تماميته فليتأمل

(قوله وبما حررنا الخ) حاصله ان عدم كون العالم واجباً ملحوظ في الدليل وان كان متروكا على أن المقصود ههنا الاستدلال بالآثار على وحدة المؤثر فلا وجه لهذا الجواز قطعاً ولو شئت لصرحت به في الدليل بأن تقول لو تعدد الواجب فاما أن يكون العالم واجباً وهو محال اذ ثبت حدوثه بالبرهان أو يكون ممكناً وهو محال لانه يلزم امكان التمانع الخ (قوله ووجه البعد الخ) محصله ان البعد من وجوه الاول ارادة عدم التكون من الفساد مع ان الظاهر منه هو الخروج عن النظام المشاهد الثاني تقييده بعده بقيد الامكان الثالث تقييده بعده أيضاً بعدم وجود العلة التامة هذا تقرير وجه البعد لكن بحث فيه بعضهم بقوله ان كلا مما ذكر في توجيه البعد وجه بعد أما الاول والثاني فلان عدم التكون بالامكان من محتملات اللفظ وأما الثالث فهو وان لم يكن من محتملات اللفظ لكونه اعتباراً من زائد لكن المعنى على ذلك قطعاً اذ المراد من الصانع ههنا هو الصانع التام القدرة على ما سبق تقديره

لانعدام علته أو انعدام البعض ان كان على سبيل التوزيع لانتفاء علته التامة فعلى تقدير تعدد المؤثر في العالم يلزم أن يفسد العالم بمعنى ان لا يوجد هذا المحسوس لان التعدد يستلزم امكان التمانع المستلزم لان لا يكون أحدهما صانعاً المستلزم لعدم تكون العالم كلا على تقدير الاجتماع وبعضاً على تقدير التوزيع فمعنى قوله فيلزم انعدام الكل الخ أنه على تقدير ان يكون التأثير على سبيل الاجتماع أو التوزيع يلزم عدم وجود الكل أو البعض عند عدم كون احدهما صانعاً الذي يستلزمه امكان التمانع الذي يستلزمه تعدد الصانع وبما حررنا لك ظهر ان ماقاله المحشي المدقق فيه انه يجوز ان لا يعدم كون احدهما صانعاً فلا يلزم انعدام الكل ولا البعض وان أريد انه يلزم انعدام الكل أو البعض بالامكان فانتفاء اللازم ممنوع ليس بشئ منشؤه قلة التدبر فان عدم كون أحدهما صانعاً لازم لامكان التمانع الذي هو لازم لامكان التعدد كما لايخفى والفاضل الجلبي لم يحم حول المقصود فوقع فيما وقع واعلم انه يمكن حمل قوله لايقال الملازمة قطعية على هذا التوجيه وحينئذ لايتم الجواب المذكور كما لايخفى على المتأمل هذا نهاية ماتيسر لي من تحرير الكلام وتقرير المرام بعون الله الملك العلام (قوله ويمكن أن يوجه الملازمة الخ) أي يمكن توجيه الملازمة في الآية بحيث يفيد نفي تعدد الصانع على سبيل القطع مطلقاً سواء كان مؤثراً بالفعل أولا وهو أن يقال المراد بالفساد عدم التكون بالفعل والمعنى لو أمكن تعدد الواجب الذي من شأنه التأثير والايجاد لم يكن العالم ممكناً فضلا عن أن يكون موجوداً لأن وجوده فرع امكانه لكونه حادثاً والا أي وان كان العالم ممكناً حين تعدد الواجب لامكن التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما قادراً تاما وتحقق مصحح مقدوريتها أعني امكان المصنوع لكن امكان التمانع محال لاستلزامه المحال على مامر فلا يكون العالم ممكناً لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين أعني التعدد وامكان شئ من الاشياء فاذا كان التعدد مفروضاً يلزم ان لا يكون شئ من الاشياء ممكناً حتى يلزم امكان التمانع الذى هو محال وبما حررنا اندفع ماقيل ان عدم امكان العالم لا يستلزم الفساد بمعنى عدم التكون لجواز كونه واجباً لان كون العالم واجباً معلوم بطلانه مما سبق من كونه بجميع أجزائه حادثا اذ الواجب لا يكون حادثا ولا يخفى عليك انه يمكن حمل ما نقله المحشي من شرح المقاصد على هذا التوجيه بان يكون المراد بقوله لم يتكون السماء والارض لم يمكن تكونهما ويكون الترديد على تقدير التمانع الفرضي وهذا ظاهر عند المتأمل (قوله لو أريد باللازم الخ) نقل عنه تقرير الدليل هكذا لو وجد صانعاً لأمكن التمانع بان يريد كل منهما ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال فامكن ان لايوجد المصنوع مع وجود علته التامة وهي ارادة كل منهما لامتناع ان يوجد بهما أو بكل منهما أو باحدهما لكن حمل الفساد في الاية على هذا المعنى مما لا يخفى بعده انتهى كلامه (قوله لامتناع الخ) دليل لقوله فامكن ان لايوجد المصنوع ووجه البعد ان ارادة عدم التكون من الفساد خلاف الظاهر فكيف يقيده بالامكان ثم يقيده بمنع وجود علته التامة (قوله لم الامر) يعني لم أمر الدليل وكونه حجة قطعية لتحقق الملازمة وانتفاء اللازم قطعاً أما الملازمة فلان التعدد يستلزم امكان التمانع وهو يستلزم عدم التكون بالامكان مع وجود العلة التامة وأما انتفاء اللازم فلما تقرر من ان عدم المعلول مع وجود علته التامة ممتنع والا لم يكن العلة التامة تامة (قوله فيلزم الخ) اذا كان كلمة لولا تفيد الا الدلالة على ان انتفاء الثاني لانتفاء الاول في الزمان الماضي

(قوله لتم المقصود) قال بعض أرباب التحقيق لكن الظاهر ان سوق الآية للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط مطلقا مع انه استدلال بالنظر الى السامعين الحاضرين المترددين في وحدانية الباري تعالى فلا معنى للاستدلال بالنظر اليهم بانتفاء الفساد في الماضي على انتفاء التعدد فيه ثم ضم دليل آخر الى تحصيل المطلوب

فالظاهر ان قول الشارح من غير دلالة على تعين زمان الخ بيان للواقع (قوله انها واجبة لذات الواجب الخ فان قلت كيف يصح ارادة لذات الواجب من قوله لذاتها قلت يراد من ذاتها أمر غير مغاير له الصفات وذات الواجب كذلك أو يراد بذات الصفات موصوفها الذي هو ذات الواجب كما ذكر هذا بعضهم ويحتمل أن يراد بذات الصفات صاحبها الذي هو ذات الواجب بحمل الذات على معنى الصاحب فتدبر (قوله لانها ليست غير الذات الخ) أي لانها وان كانت محتاجة الى ذات الواجب لكن يصدق عليها انها غير محتاجة الى الغير لانها ليست الخ (قوله وكل ذلك تخصيص في الاحكام العقلية الخ) هذا احد وجهي عدم التامية قال بعضهم ولكن أنت تعلم انه يمكن جعل تلك الاحكام من الرأس أحكاما كلية بأن يقال الحكم الكلي العقلي ليس ان الايجاب مطلقاً على الله نقص حتى يلزم استثناء الصفات ويلزم عليه التخصيص في الحكم العقلي بل الحكم العقلي الكلي هو ان ايجاب ما ليس عدمه نقصاً نقص ولا حاجة فيه الى تخصيص واستثناء وكذا الحكم العقلي ليس ان علة الاحتياج هو الحدوث بل ان علة احتياج ما هو غير المحتاج اليه هو الحدوث والصفات ليست غير المحتاج اليه وكذا الحكم الكلي ليس انه ممكن مطلقاً حادث بل ان كل ممكن يغاير الواجب حادث والصفات ليست مغايرة فعلى هذا

الماضي يلزم أن يكون كلا الانتفاءين الماضيين أعني انتفاء التعدد وانتفاء الفساد أمرين مقررين معلومين للسامع لكن قصد بادخال لو عليهما تعليل الثاني بالاول كما أن قولك لو جئتني لاكرمتك يدل على أن كلا الامرين معلوم الانتفاء عند السامع ولكن انتفاء الثاني لاجل انتفاء الاول وهو ليس بمقصود من الاستدلال بل المقصود منه بيان تحقق انتفاء الاول بحسب جميع الازمنة الماضية والحالية والاستقبالية بدليل تحقق انتفاء الثاني المقرر عند السامع والآية لا تفيده فلا يكون استدلالا (قوله ولو سلم الدلالة الخ) يعني ولو سلم دلالة الآية على أن انتفاء التعدد في الزمان الماضي بسبب انتفاء الفساد فيه لتم المقصود أعني اثبات وحدة الصانع مطلقاً بدليل انتفاء الفساد في الماضي لانه اذا ثبت انتفاء التعدد في الزمان الماضي يكون ما جاء به التعدد في الحال والاستقبال حادثا والحادث لا يكون الها فلا يكون ما جاء به التعدد الها فيكون الصانع واحداً (قوله قدماء المتكلمين الخ) يعني ان ما وقع في كلام البعض من الحكم بترادف الواجب والقديم مستقيم بأن يكون المراد به التساوي في الصدق دون ما هو المشهور من الاتحاد في المفهوم فان قدماء المتكلمين قد يريدون بالترادف التساوي في الصدق حيث ذكر الشيخ أبو المعين أن الايمان والاسلام من الاسماء المترادفة بمعنى انه يصدق كل منهما على الآخر ثم بين لكل منهما مفهوما على حدة وما قيل من أنه يحتمل أن يكون لكل منهما أو لاحدهما معنيان احدهما مشترك بينهما والآخران متغايران والترادف باعتبار المشترك وعدمه باعتبار المتغايران فالتأييد ليس على ما ينبغي فمجرد احتمال اذ ليس فى عبارته ولا في عبارة القوم ما يشعر بكونهما من الالفاظ المشتركة (قوله يرد على ظاهره الخ) أي يرد على ما هو المفهوم من ظاهر هذا التصريح من أن وجود الصفات كوجود الواجب مقتضى ذاتها من غير احتياج الى شيء فيرد عليه ان كل صفة محتاجة فى وجودها الى موصوفها فكيف يكون واجبة لذاتها (قوله وسيجيء تأويله أي تأويل التصريح المذكور وهو أن المراد من كونها واجبة لذاتها انها واجبة لذات الواجب تعالى بمعنى ان ذاته تعالى كافية في اقتضائها من غير احتياج الى أمر ومآله انه تعالى موجب في صفاته لئلا يلزم كونه محل الحوادث ولا شك أن الواجب الذاتي بهذا المعنى أعني عدم الاحتياج الى الغير لا ينافي احتياجها الى موصوفها فحينئذ لا يرد ما ذكر وهذا حاصل ما نقل عنه لكن لا يرد على باطنه لان معنى كون الشيء موجوداً بذاته أن لا يحتاج الى الغير في وجوده أصلا لا بمعنى عدم الاحتياج الى شيء أصلا فيكون الصفات واجبة لانها ليست غير الذات انتهى كلامه وأنت خبير بأن هذا التأويل مع عدم تاميته فى نفسه لتوقفه على القول بأن الايجاب ليس نقصاً في صفاته وبان قولهم علة الاحتياج هو الحدوث دون الامكان أنما هو في غير الصفات وان قولهم كل ممكن حادث أنما هو فيما اذا كان صادراً بالقصد والاختيار وكل ذلك تخصيص في أحكام العقلية مع عدم تحمل العبارة له لان ضمير قوله لذاته راجع الى الموصول

وجودها بايجاد شئ الخ) لقائل أن يقول القول المذكور لا يدل على هذا بل انما يدل على ان الصفة القديمة لا يتعلق وجودها بايجاد شئ تغايره الصفة حيث ذكروا في ذلك القول لفظة آخر والموصوف ليس شيئاً آخر مغايراً للصفة لان الصفات ليست غير الذات فاندفعت الجهالة عنهم ويدل على ماذكرنا انهم ذكروا القول المذكور في حيز الاحتياج الى المخصص ولاشبهة في كون المخصص أمراً مغايراً للمحدث (قوله بل يأبى عنه) وذلك لان هذا الجزاء ليس مختصاً بالشرط المذكور أعني لو لم يكن واجبا لذات الواجب اذ لو كان واجباً لذات الواجب لكان أيضاً جائز العدم في نفسه فعدم الاختصاص المذكور يدل على أنه لا يؤول الواجب لذاته بالواجب لذات الواجب بل يبقى على ظاهره أعني ما يكون ذاته مقتضية لوجوده من غير حاجة الى شئ أصلا اذ يكون حينئذ اختصاص الجزاء بالشرط صحيحاً بلا تجاوز الى نقيض الشرط

في الواجب وكما ان حمل الله عليه بجملة واجباً لذاته كذلك حمل الصفات عليها بجملها واجبة لذاتها بلا تفاوت لا يطابقه الاستدلال المذكور فان قوله لكان جائزاً لعدم في نفسه صريح في أن المراد أن كل ماهو قديم فهو واجب لذاته بمعنى ان ذاته وحقيقته يقتضي لوجوده من غير احتياج الى شئ أصلا اذ جواز العدم في نفسه انما يقابل الوجوب بهذا المعنى (قوله هذا يدل على أن وجود الخ) يعني أن قولهم أن المحدث ما يتعلق وجوده بايجاد شئ آخر يدل على أن الصفات القديمة لا يتعلق وجودها بايجاد شئ لعدم كونها محدثة وهذه جهالة بينة فان بداهة العقل حاكمة بأن الصفات محتاجة في وجودها الى موصوفها فان قلت ما يحكم بالضرورة هو احتياج الصفة الى وجود الموصوف لا الاحتياج الى ايجاده والالزم كون الصفات مخلوقة فلا يلزم الجهالة قلت ليس المراد بالايجاد ههنا الاخراج من العدم الى الوجود فانه غير لازم من الاحتياج الى المخصص بل مدخلية في الوجود بل اقتضاء الوجود ولاشك أن وجود الصفة متعلق باقتضاء الموصوف وجودها هذا ويرد على الاستدلال بحث قوي وهو أن الاحتياج الى اقتضاء المخصص وجوده لا يستلزم الحدوث بمعنى سبق العدم عليه الذي هو مناف للقدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لجواز أن يكون ذلك الاقتضاء بطريق الايجاب وما ذكروا من أن كل ماهو محتاج في وجوده الى شئ فهو مسبوق بالعدم ليس بصحيح على اطلاقه بل فيما اذا كان صادراً عنه بالاختيار والتمسك بأن كل ماسوى الله حادث والمحتاج الى الحادث حادث لا يجدي نفعاً لجواز أن يكون المخصص أمراً عدمياً أزلياً * قال بعض الفضلاء الجهالة البينة انما يلزم اذا كان محمولا على ظاهر كلامهم أما اذا كان محمولا على التأويل المذكور ويكون المراد انه لو لم يكن واجباً لذاته أي لذات الواجب لكان محتاجا الى مخصص مباين مفارق فيكون محدثا اذ لا نعني بالمحدث الا ما يكون محتاجا في وجوده الى ايجاد شئ آخر مغاير له والصفات ليست غير الذات فلا يكون محدثه فلا تلزم الجهالة البينة اذ لا يلزم منه أن لا يتعلق وجودها بايجاد شئ أصلا انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان هذا التوجيه مع استلزامه استدراك قوله والا لكان جائزاً في نفسه بل يأبى عنه أو مع ورود الاعتراض السابق عليه يرد عليه انا لا نسلم انه لو لم يكن واجباً لذاته تعالى لكان محتاجا الى مخصص مباين مفارق لم لا يجوز أن يكون محتاجا الى أمر ليس غير الذات ولا عينه كان يكون قديماً صادراً عن ذات الواجب تعالى بتوسط صفة واجبة بذاته تعالى فلا يلزم حدوثه ولا كونه واجباً لذاته تأمل فانه من مطارح الاذكياء (قوله وان قالوا الخ) يعني ان قالوا في دفع الجهالة المذكورة ان المراد بقولنا كل ماهو قديم فهو واجب لذاته القديم بالذات وهو مالا يكون محتاجا الى شئ أصلا والصفة القديمة ليست بقديمة بالذات بل محدثة بالذات لاحتياجها الى موصوفها فيكون داخلة في كون وجودها متعلقة بايجاد شئ فلا يلزم الجهالة فيرد عليهم انه لا يثبت حينئذ حكمهم بأن الصفات واجبة بالذات لعدم كونها قديمة بالذات (قوله وأما الاعراض الخ) يعني وأما ماقالوا من أن الاعراض غير باقية لان بقاءها يستلزم قيام المعنى بالمعنى فلان بقائها غيرها لا ينفك عنها في حال الحدوث فانها في أول زمان الحدوث موجودة وليست بباقية ضرورة ان البقاء انما يحصل في الزمان الثاني لانها عبارة عن الوجود في الزمان الثاني واستمراره على ماسيجئ في الشرح (قوله لكن يرد ان البقاء الخ) يعني يرد على قوله بأن بقاء الصفة نفسها انه ان أريد

بكونه نفسها الاتحاد في المفهوم فذلك مما لا يخفى فساده لان البقاء يضاف الى الصفة فيقال بقاء العلم والقدرة فكيف يكون نفس المضاف اليه بحسب المفهوم وكذا يقال صفة باقية وصيغة الباقي يقتضي زيادة البقاء كالعالم يقتضي زيادة العلم وان أريد به عدم الزيادة في الوجود الخارجي بمعنى انه ليس في الخارج أمر وراء الصفة يسمى بالبقاء بل هو أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثاني فلا شك في صحته لكن لم يجوزوا نفسية البقاء بهذا المعنى في الاعراض ولم لم يقولوا بان الاعراض باقية ببقاء هو نفسها بمعنى انها ليست في الخارج الا الاعراض وأما البقاء فليس أمرا موجوداً في الخارج زائداً حالا فيها كحلول السواد في الجسم بل هو أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثاني حتى لا يلزم القول بتجدد الاعراض في كل آن الذي هو مصادم لمشاهدة الحس وكونها منفكة عن البقاء حال الحدوث وحصول الاتصاف به بعد انما يفيد الزيادة في العقل لا في الوجود الخارجي بان يكون للاعراض وجود فيه وللبقاء وجود آخر ايضاً فان تجدد الاتصاف بصفة لا يقتضي كونها موجودة في الخارج لجواز تجدد الاتصاف بالامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الخارج كمعية البارى تعالى مع الحوادث فانه متصف به مع كونها موجودة في الخارج والا لزم كونه محل الحوادث تأمل فانه دقيق (قوله على ما سيجيء) في التكوين حيث قال من قال ان التكوين عين المكون أراد أن الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول وأما المعنى الذى يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو أمر اعتباري يحصل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس أمراً متحققاً مغايراً للمفعول في الخارج (قوله يعني ان تصور الواجب الخ) يعني قد علم مما سبق ان الواجب محدث لجميع أجزاء ما سواه فاذا تصور بعنوان انه محدث لجميع ما سواه على النمط البديع والنظام المحكم علم ثبوت الصفات المذكورة بالبداهة فان كون الاثر على النمط البديع يدل على العلم وكونه حادثا يدل على القدرة والارادة وكونه عالماً قادراً يدل على الحياة فلا يرد ما يقال ان احداثه العالم على النمط البديع انما يدل على اتصافه بالصفات المذكورة اذا كان بلا واسطة لكن يحتمل أن يحدثه بواسطة مختار صادر عنه بطريق الايجاب من غير قصد وارادة كما هو مذهب قدماء الفلاسفة حيث ذهبوا الى أن العالم صادر عنه من غير قصد وشعور كحركة المرتعش فيكون ذلك الوسط قادراً مريداً عالماً حياً دون الواجب لان الايجاب بلا قصد لا يدل على ثبوت العلم ولا على غيرها كما لا يخفى وانما قيدنا الايجاب بلا قصد لان الايجاب بتوسط الارادة كما هو مذهب المتأخرين من الفلاسفة حيث ذهبوا الى أنه فاعل مختار بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن الشرطية الاولى لازمة الوقوع والثانية ممتنعة بالنسبة الى ذاته لا يدل على نفي الصفات المذكور ولذا أثبتوها وقالوا انها عين الذات (قوله لان ذلك الخ) متعلق بقوله لا يرد يعني لا يرد ما يقال لان ذلك الواسطة من جملة العالم ضرورة كونه ما سوى الله تعالى اذ لا يجوز أن يكون صفة من صفاته فيكون حادثاً بحدوث العالم بجميع أجزائه فلا يصدر عن القديم بالايجاب لان أثر الموجب القديم لا يكون حادثاً (قوله ولا يخفى الخ) يعني لا يخفى ان هذا الجواب انما يتم اذا بين ان جميع ما سوى الله تعالى حادث ولم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات لكن لم يثبت فيما سبق فيجوز أن يكون ممكن من الممكنات غير معلوم الوجود

(قوله وكونها منفكة الخ) جواب عما يقال ان قياس بقاء الاعراض على بقاء الصفات قياس مع الفارق فان بقاء الصفات لا ينفك عنها أصلا بخلاف بقاء الاعراض فانه ينفك عنها حال الحدوث فليكن بقاء الاعراض أمراً زائداً في الوجود الخارجي عن الاعراض وإن لم يكن بقاء الصفات أمراً زائداً عليها فيه ثم المطابق لعبارة المحشي الخيالي أن يقول بدل قوله وكونها منفكة عن البقاء وكون البقاء منفكا عنها لكنه أشار الى أن انفكاك البقاء عنها ليس بمعنى قيامه بشيء آخر كما هو المتبادر بل بمعنى عدمه فهو في الحقيقة انفكاك الاعراض عن البقاء لا على العكس فتأمل (قوله ممتنعة بالنسبة الى ذاته الخ) لكون ذاته خيراً محضاً ومعلوم أن الوجود أشرف من العدم فيمتنع وقوع عدم المشيئة ويلزم ذاته وقوع المشيئة ومن هذا التقرير ظهر أن المراد بالشرطية الاولى والثانية مقدماهما فقط لا مجموع المقدم والتالي اطلاقا لاسم الكل على الجزء ويمكن أن يحمل الكلام على حذف المضاف والعبارة المشهورة لكن مقدم الشرطية الأولى الخ

والحدوث كالمجردات مثلا صادراً عنه بطريق الايجاب مختاراً بحدوث العالم بتوسطه (قوله ثم ان اعتبار الخ) يعني انما اعتبر الشارح النمط البديع والنظم المحكم لان له مدخلا في بديهة الحكم والا فيمكن أن يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا وبثبوت القدرة والاختيار على ثبوت العلم فان صدور الفعل بالقصد والاختيار لا يتصور الا مع العلم وبثبوتهما على ثبوت الحياة اذ لا معني للحياة الا صفة توجب صحة العلم والقدرة (قوله وظاهر كلام الشارح الخ) يعني ان ظاهر كلام الشارح يدل على ان تصور الواجب بالعنوان المذكور يوجب ثبوت السمع والبصر ايضاً بديهة لكن فيه تأمل اذ لا دلالة للاحداث على وجه الاتقان عليهما اذ يكفي في ذلك العلم بالمسموعات والمبصرات وأجيب بأن المراد بالسمع والبصر ادراك المسموعات والمبصرات اذ المقصود هنا بيان جريان هذه المشتقات عليه تعالى واما أن مباديها موجودة متغايرة فذلك مطلب آخر يجئ بعد هذا في قوله وله صفات أزلية وهي العلم انتهي (قوله وعلى ان هذا الخ) ظاهر كلام المحشي يدل على ان هذا المنع ليس مندرجاً في عبارة الشارح وليس كذلك فان المعنى هنا بمعنى ما يقابل الذات وهو بهذا المعنى لا يطلق الا على الامر الموجود فالمعنى هذا مبني على ان بقاء الشئ أمر موجود زائد على وجوده وفي قوله والحق ان بقاء الشئ الخ اشارة الى كلا المنعين اذ كونه عبارة عن عدم الزوال يدل على انه أمر عدمي ليس بموجود وكون حقيقته الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني يدل على انه هو الموجود لكن العقل باعتبار نسبته الى الزمان الثاني يعبر عنه بالبقاء اللهم الا أن يقال مقصوده تصريح بما علم ضمنا في كلام الشارح (قوله يعني ان تفسير الخ) يعني في قوله كما في صفات الباري اشارة الى تفسير القيام بالتبعية في التحيز غير جار في قيام صفات الواجب بذاته تعالى لعدم كونه تعالى متحيزاً ودفع هذا بأن عدم جريانه لا يضر لانه تعريف لقيام الاعراض والصفات ليست باعراض (قوله هذا رد اجمالي) يعني أنه نقض اجمالي للدليل الذي أوردوه على امتناع بقاء الاعراض وتقريره ان دليلكم بجميع مقدماته فاسد لانه يستلزم المحال أعني مخالفة الضرورة (قوله لان أصحابنا جعلوا الخ) نقل عنه محصله انه لما كان بقاء الاجسام ضروريا مع جواز عدم بقائها عند العقل كان الحكم ببقاء الاعراض أيضاً ضروريا مع جواز عدم بقائها اذ احتمال عدم البقاء موجود في الاعراض والاجسام ولا تفرقة بينهما حتى يجعل أحدهما باقياً بالضرورة عند العقل والآخر غير باق ومن ادعي التفرقة فليبين انتهي كلامه أقول يمكن بيان التفرقة بان عدم بقاء الاجسام أبعد عند العقل بل محال لانه يستلزم سقوط التكليف والقصاص والجزاء بخلاف عدم بقاء الاعراض اذ لا بعد في تجددها فلذا جعل الاصحاب الحكم ببقاء الاجسام ضروريا يحكم بهديهة العقل دون الحكم ببقاء الاعراض بل جعلوه من أحكام الحس والحس لا يميز بين الامثال كما التميز كما في المتن (قوله فيلزم أن يكون الخ) اى فلو كان الواجب جوهراً يلزم أن يكون ممكناً هف ويلزم أن يزيد وجوده الخاص على ماهيته لان وجودات الممكنات زائدة على ماهياتها عندهم مع أن وجوده الخاص عين ماهيته كما قالوا فلا يرد ما قيل ان الوجود المطلق زائد في الواجب أيضا وما هو عينه هو وجوده الخاص (قوله للقطع بتغاير المفهومات) فان الله علم للجزئي الحقيقي والواجب معناه ما يكون وجوده من ذاته والقديم مالا يكون مسبوقا بالعدم (قوله وأيضاً الخ) يرد أيضاً

(قوله بمعنى مايقابل الذات الخ) يعني بالذات الامر القائم بنفسه وذلك لان للفظ الذات ثلاثة معان على ماذكره قدس سره في حواشي شرح التلخيص الحقيقة والمستقل بالمفهومية والقائم بذاته والنافع هنا هو الاخير ثم القرينة على حمل المعني على مقابل الذات بالمعني المذكور لاعلى الامر والمفهوم الاعم من الموجود والمعدوم هو ماذكره سابقا بقوله فيلزم قيام المعنى بالمعنى ومعلوم ان المعنى الثاني عبارة عن العرض الذي هو معنى موجود فيكون المعني الاول كذلك لكن لايخفى على الزوق انه مع خفاء القرينة خلاف المتبادر فالحق ما دل عليه ظاهر كلام المحشي كذا ذكر بعض الفضلاء

أنا لا نسلم ان الاذن بالشئ اذن بمرادفه ولازمه لاحتمال أن يكون ذلك المرادف واللازم موهمين للنقص ولا يجوز الا كتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا لاحتمال عدم اطلاعنا على وجه ايهامه فالتوقف واجب احتياطاً لعظم الخطر في ذلك كما هو مذهب الشيخ الاشعري ومتابعيه اعلم انه لا كلام في جواز اطلاق أسماء الاعلام الموضوعة في اللغات له بل انما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى أنه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية أو سلبية جاز أن يطلق عليه تعالى اسم يدل على اتصافه تعالى بها سواء ورد بذلك اذن الشرع أولا وكذا الحال في الافعال وقال القاضي أبو بكر منا كل لفظ دل على معنى ثابت فيه جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن موهما بما لا يليق بذاته تعالى وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقف وذهب الشيخ ومتابعوه الى أنه لا بد من التوقيف وهو المختار وذلك الاحتياط احترازاً عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الا كتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاسناد الى اذن الشرع كذا في شرح المواقف (قوله ولا شك في جوازه الخ) وكذا في جواز اطلاق الجواد عليه مع عدم جواز اطلاق السخي الذي يرادفه وكذا يجوز اطلاق العالم عليه مع عدم جواز اطلاق العارف والفقيه والعاقل والفطن لان المعرفة قد يرادبها علم يسبقه غفلة والفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقية الجهل والعقل علم مانع من الاقدام على مالا ينبغي مأخوذ من العقال وانما يتصور فيمن يدعوه الداعي الى مالا ينبغي والفطانه سرعة الادراك فتكون مسبوقة بالجهل (قوله وقيل الطبيب الخ) أي قيل في بيان وجه النظر انا لا نسلم ان الاذن بالشئ اذن بمرادفه فان الطبيب لا يطلق عليه تعالى مع جواز اطلاق الشافي (قوله لكن يعتبر في التجزي الخ) على مايشعر به لفظ التجزي فان معناه قسمة الشئ الى أجزائه قال بعض الفضلاء ذلك معتبر في الانحلال اذ هو عبارة عن بطلان الصورة وزوالها بخلاف التبعض والتجزي فانه بمعنى مطلق الانقسام أنتهي كلامه ولا يخفي انه يلزم على هذا أن يكون ذلك معتبرا في التجزي والتبعض أيضاً على مافسرهما الشارح لاعتباره الانحلال فيهما حيث قال وباعتبار انحلاله اليها متبعضاً ومتجزيا (قوله لان معنى ماهو الخ) تعليل لقوله أي بمجانسة الاشياء يعني انما فسرنا الماهية بالمجانسة لان معنى ماهو سؤال عن الجنس فمعنى الماهية المنسوب الى ما أعني مايقع جوابا عنه وهو الجنس فيكون المعنى ولا يوصف بأن له جنسا ولا يقال انه مجانس لشئ من الاشياء (قوله صرح به السكاكي) يعني صرح السكاكي وغيره بأن ما للسؤال عن الجنس حيث قال في المفتاح واما ما للسؤال عن الجنس تقول ماعندك بمعني أى الاجناس عندك وجوابه انه انسان أو فرس أو طعام وكذلك تقول ما الكلمة وما الاسم وما الفعل وما الحرف وما الكلام (قوله وهذا هو المعنى الذي نفى عنه) أي وانما حمل كلمة ما على معنى أى جنس من الاجناس مع ان لها معان أخر أيضاً مثل السؤال عن الحقيقه المختصة بالشئ على ماذكره السيد الشريف في شرح للفتاح في بيان قوله تعالى وما رب العالمين فقال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين انه يحتمل أن يكون فرعون قد سئل بما عن خصوصية ذاته تعالى كأنه قال أي شئ على الاطلاق تفتيشاً عن حقيقته الخاصة ماهى وأجاب موسي عليه السلام بالوصف تنبيها على أن خصوصية

(قوله وكذا في جواز اطلاق الجواد الخ) هذا تتميم الكلام المحشي بذكر سند المنع الاول وفيه أن ترادف الجواد مع السخي وان كان مسلماً لكن ترادف العالم مع العاقل والعارف والفقيه والفطن غير مسلم لان في كل من الاخيرات زيادة معنى فهي خارجة عن محل النزاع ولذلك ترك الفاضل المحشي سند المنع الاول ثم نقل مثال الطبيب والشافي لصورة الترادف ورده (قوله قال بعض الفضلاء) هو قره كمال حيث قال قوله يعتبر في التجزي الانحلال سهو والصواب ان يقال يعتبر في الانحلال كون ماليه الانحلال مامنه التركيب بخلاف التبعض والتجزي وذلك لان انحلال الشئ عبارة عن بطلان تركيبه وعوده الى أجزائه الاصلية وان التجزي والتبعض عبارتان عن الانقسام مطلقاً اه وقال المولى خضربك قيل ان ذا الاجزاء باعتبار انحلاله الى أجزاء كان تركيبه منها يسمي متجزئا وباعتبار انحلاله الى أجزاء مطلقاً يسمي متبعضاً فهو أعم من المتجزئ لكنه بحسب المفهوم لا بحسب الصدق اه

تلك الحقيقة محجوبة عن عقول البشر والسؤال عن الوصف على ما ذكره في المفتاح حيث قال ويسئل بما عن الوصف تقول مازيد وجوابه الكريم ونحوه لانه المعنى الذي نفى عنه تعالى لاستلزامه التركيب المنافي للوجوب وأما السؤال عن الحقيقة المختصة والوصف فلا يتعلق غرضنا بنفي ذلك بل هو متصف عند المتكلمين وانما قال غرضنا لان الفلاسفة لهم غرض متعلق بذلك في الجملة حيث لا يوصف الواجب بالحقيقة عندهم والاوصاف المغايرتين لوجوده تعالى فان الواجب عندهم هو الوجود المجرد وفسر الفاضل الجلبي قوله مثل السؤال عن الحقيقة بالحقيقة النوعية ويخدشه انه ليس معنى مغايرا للاول بل هو داخل فيه لان المراد بالجنس الجنس اللغوي (قوله لكن يرد أن يقال الخ) يعني أنه يقال التقريب ليس بتام لان المعتبر في الماهية المفسرة بأى جنس من الاجناس هو الجنس اللغوي بمعنى الامر الشامل لا الجنس المنطقي أي المقول على مختلفين بالحقائق على ما يدل عليه ما نقل من المفتاح والجنس اللغوى أعم لشموله الحقيقة النوعية أيضاً فانهم يعدون البشر جنساً واذا كان المعتبر في المجانسة الجنس اللغوى الشامل للانواع الحقيقية فلا يلزم من اتصافه تعالى بالمجانسة اللغوية التركيب في ذاته لجواز أن يكون له تعالى حقيقة بسيطة ولا يكون له فصل مقوم فان قيل اذا كان له حقيقة نوعية بسيطة فلا بد من تعين يميزه عما يشاركه فيلزم التركيب في هويته لان مابه الاشتراك غير مابه الامتياز قلت يجوز أن يكون ذلك التعين أمراً عدمياً غير داخل في هويته تعالى فتأمل وأجاب بعض الفضلاء عن الاعتراض المذكور بأن المراد بالمجانسة المجانسة بالمعنى العرفي أى المشاركة في الجنس الاصطلاحي ولا شك أن ثبوت الجنس الاصطلاحي له تعالى يستلزم التركيب في ذاته تعالى لا بالمعني اللغوي وهو المشاركة في الجنس اللغوي حتى يرد ماذكر والقرينة قوله بوجب التمايز بفصول مقومة وأما قوله لان ماهو الخ فهو اشارة الى بيان المناسبة بين المعنى العرفي واللغوى لا ان هذا المعنى مراد ويؤيده أيضاً ماسيأتى من قوله ولا يماثله شئ فتأمل (قوله يعني أن البعد امتداد له الخ) يعني ان كلمة أو ليست للشك المنافي للتعريف بل لتقسيم المحدود فالحاصل ان البعد امتداد وله نوعان أحدهما القائم بالجسم التعليمي والثاني الامتداد المجرد عن المادة القائم بنفسه بحيث لو لم يشغله الجسم لكان خلاء وهذان النوعان عند من يقول بوجود الخلاء أي البعد المجرد الذى يشغله الجسم والخلاء وان كثر اطلاقه على المكان الخالي عن الشاغل لكن قد يطلق على هذا المعني أيضاً كما وقع في عبارة هداية الحكمة حيث قال المكان اما الخلاء أو السطح وأما عند القائلين بأنه هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوى النافين لوجود البعد المجرد فالبعد هو النوع الاول فقط أعنى الامتداد القائم بالجسم (قوله وهذا التعريف الخ) يعنى ان تعريف البعد بالامتداد القائم بالجسم أو بنفسه انما هو للبعد الموجود الذى أثبته الحكماء حيث قالوا بوجود المقدار اذ القيام انما يتصور فيه وأما تعريف البعد الموهوم الذى هو لاشئ محض كما هو مذهب المتكلمين النافين للمقدار فيعرف بالمقايسة عليه بأن يقال البعد امتداد موهوم مفروض فى الجسم أو في نفسه صالح لان يشغله الجسم وينطبق عليه بعده الموهوم (قوله وهذا مبنى على وجود الحيز) يعنى لزوم قدم الحيز انما هو عند من يقول بوجود الحيز كما هو مذهب الحكماء من أن القدم والحدوث انما يكونان من صفات الموجود وأما عند المتكلمين

(قوله تأمل) يمكن ان يكون وجهه ان المحذور هو التركيب في الهوية الخارجية وأما التركيب في الحقيقة النوعية فلا ضير فيه اذ لا يلزم الاحتياج في الخارج المنافى لوجوب الوجود والاحتياج في الذهن لا يستلزم الاحتياج في الخارج فلا حاجة الى التزام كون حقيقته النوعية بسيطة ويمكن ان يكون وجهه انه لا حاجة الى التزام كون التعين أمراً عدمياً اذ لو كان وجوديا غير داخل في هويته تعالى لا يلزم التركيب أيضاً فى هويته ويمكن ان يكون وجهه ان ما يحصل منه التعين وان أمكن ان يكون أمراً عدمياً لكن التعين هو نحو الوجود الخاص ولا شبهة في كونه وجوديا ويمكن ان يكون وجهه لا يلزم التركيب في الهوية الخارجية بدخول التعين فى الهوية الذهنية وان كان أمراً وجوديا ولا نسلم دخول التعين الا في الهوية الذهنية فلينظر

القائلين بأنه موهوم محض فلا يلزم من كونه في الازل قدمه فلا يتم استدلالهم على مذهبهم فلا يكون دليلا تحقيقاً ولو أريد بالقدم ههنا معنى الازل فاستحالة أزلية المعدوم ممنوع كيف وان الاعدام الازلية غير متناهية قال الفاضل المحشي ولعل الشارح أراد بقدم الحيز أزليته وهذا أيضاً محال في حقه تعالى اذ يلزم حينئذ ان يكون للمتحيز وضع معين أزلي يشار اليه بالاشارة الحسية وان كان أمراً وهمياً وان يكون الواجب محتاجاً الى ذلك الامر الوهمي في الازل وكل ذلك محال عليه تعالى أو أراد بقدم الحيز قدم المتحيز وهو محال عند المتكلمين اذ يلزم حينئذ تتالى الاكوان الغير المتناهية في الازمنة الماضية الغير المتناهية ويبطله برهان التطبيق انتهى كلامه ويرد عليه انا لا نسلم لزوم الوضع الذى يشار اليه بالاشارة الحسية وان الاحتياج الى الامر الوهمي ينافي وجوبه الذاتي لجواز ان يكون مقتضي ذاته كسائر الصفات وعلى تقدير التسليم فلا حاجة الى التطويل بل يكفى ان يقال انه تعالى ليس بمتحيز والا لزم احتياجه الي الحيز وهو ينافي الوجوب وأنا لا نسلم انه يلزم تتالى الاكوان الغير المتناهية لجواز ان يكون له تعالى كون واحد فى ذلك الحيز مستمر من الازل الى الابد وانما يلزم لو كان كونه تعالى من قبيل الاعراض الحادثة التي لا تبقى زمانين (قوله والاكوان من الموجودات العينية الخ) بنى على ما مرّ من أن المتكلمين وان أنكروا الاعراض النسبية باسرها الا أنهم قالوا بوجود الاكوان الاربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق (قوله هذا الترديد الخ) دفع لما يتوهم من أن الترديد المذكور قبيح اذ لا يتصور زيادة الشيء على حيزه أو نقصانه فى جميع المذاهب كما يشهد به الرجوع الى معناه وحاصل الدفع ان هذا الترديد لاظهار بطلانه على جميع التقادير المحتملة عند العقل سواء ذهب اليه أحد أولا وقيل انه ترديد بالنسبة الى المعنى اللغوي للتحيز اذ هم يطلقون على الزايد والناقص يقال زيد فى المسجد وعلى الكرسي (قوله ثم ان هذا الدليل) أي هذا الدليل على وجه قرره الشارح مبنى على تناهي الابعاد وانما قلنا ذلك اذ لو قرر بأنه اما أن ينقص عن الحيز فيكون متناهياً أو يساويه أو يزيد عليه فيكون متجزيا لا يكون مبنياً عليه كما لا يخفى قيل ان الدليل المذكور مبنى أيضاً على انه تعالى ليس جزء لا يتجزى لانه يتركب عنه غيره ولانه أحقر الاشياء وأخسها والا فيجوز أن يكون ناقصاً من الحيز ولا يكون متناهياً اذ التناهي من خواص المقدار والجوهر الفرد لا مقدار له (قوله وجه ضعفه الخ) حاصله منع الملازمة يعني لا نسلم انه لو اتصف أجزاؤه بصفات الكمال يلزم تعدد الواجب فان الاتصاف بالعلم والقدرة وأخواتهما لا يستلزم الاتصاف بوجود الوجود حتى يلزم ماذكره بعض الافاضل بين وجه ضعفه بمنع الملازمة الثانية يعني لا نسلم انه لو لم يتصف أجزاؤه بجميع صفات الكمال يلزم نقص الواجب وحدوثه وانما يلزم لو لم يتصف المجموع أيضاً وفيه ان

(قوله وان يكون الواجب محتاجا الى ذلك الامر الخ) وذلك لتوقف تحيزه المفروض على الحيز فيلزم ان يكون في صفة التحيز محتاجا الى الغير وهو ينافي الوجوب قال مولانا خالد أقول الحيز اذا كان أمراً وهمياً على ما هو مذهب المتكلمين يكون التحيز الذي يحصل بسبب حصول الجسم في الحيز أيضاً أمراً وهمياً اعتباريا فالاحتياج الى الحيز ليس احتياج الواجب بل هو احتياج الامر الاعتباري الذي هو التحيز الى الحيز ولا خفاء فى أنه لا يلزم من ذلك احتياج الواجب ونظير ذلك أن اعتبار الترزيق له تعالى يحتاج الى مرزوق مع انه لا يلزم منه احتياجه تعالى (قوله لجواز ان يكون مقتضى ذاته الخ) قال المولى خالد انظر هل يتعقل ان يكون الامر الوهمي مقتضى الذات لا أظنك في مرية من ذلك اذ الامر الوهمي يكفيه الاعتبار والتوهم وأيضاً قد سبق ان الايجاب في غير الصفات نقص فلو كان الامر الوهمي مقتضى الذات لزم ايجاب غير الصفات فالاولى في رد هذا الكلام ما ذكرناه آنفاً اه يعني الكلام الذي في القولة السابقة (قوله أو يساويه أو يزيد عليه فيكون متجزئاً الخ) هذا الكلام يدل على أنه حين المساواة يكون متجزئاً سواء كان في ذلك الوقت متناهياً أو غير متناه وهو كذلك اما وقت عدم التناهي فظاهر وأما وقت التناهي فلان الحيز كما مر هو الفراغ المتوهم وهو متجزئ البتة فيلزم تجزؤ المساوى له فعلى تقدير التناهي من شقي المساواة يلزم كونه متجزئا وهو الذى ذكره المولى المحشي وكونه متناهياً وهو الذى ذكره الشارح رحمهما الله فلو قال المولى المحشي أو يساويه فيكون متجزئا أو متناهياً ومتجزئاً أو يزيد عليه فيكون متجزئاً لكان أولى كما لا يخفى

نقص الجزء يستلزم حدوثه وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل انتهى كلامه أقول كون عدم الاتصاف ببعض الصفات نقصانا بالنسبة الى الجزء ممنوع لابد له من دليل وعلى تقدير التسليم فثبوت ان نقص الجزء يستلزم حدوثه موقوف على ما اشتهر من أن النقصان من سمات الحدوث وان وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد كل نقصان لكن لم يقم دليل عليه يعتد به (قوله ويرد عليه الخ) اثبات الملازمة الممنوعة يعني أن المراد بصفات الكمال جميعها على أن تكون الاضافة للاستغراق ولا شك أن الاتصاف بجميع صفات الكمال يستلزم تعدد الواجب لان من جملة تلك الصفات وجوب الوجود بل هو أصل بالنسبة اليها فان قيل على هذا لاتكون الشرطية الثانية صحيحة أعني قوله لو لم يتصف بصفات الكمال يلزم النقص والحدوث لان رفع الايجاب الكلي يستلزم السلب الجزئي ولا يلزم من انتفاء بعض صفات الكمال الحدوث لجواز أن يكون متصفاً بالوجوب قلت فحينئذ يلزم تعدد الواجب وقد عرفت بطلانه وقال بعض الفضلاء هذا مبنى على ماقيل انه اذا لم يكن متصفاً بجميع صفات الكمال لايكون واجباً لان الوجوب معدن كل كمال ومبعد كل نقصان فيكون حادثا لانه حينئذ يكون ممكناً وكل ممكن حادث وقد عرفت مافيه آنفاً (قوله وأيضاً صفة الكمال الخ) توجيه آخر لاثبات الملازمة يعني أن صفات الكمال العلم التام والقدرة التامة ونحوها لامطلق العلم والقدرة مثلا وهي لاتوجد الا في الواجب (قوله يريد ان هذا التصريح الخ) يعني ان مقصود الشارح من قوله وقد صرح ان تصريح صاحب البداية في كتابه ان قرئ بصيغة المعلوم أو تصريح القوم ان قرئ على صيغة المجهول بأن المماثلة انما تثبت بالاشتراك من جميع الوجوه تناقض قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه فانه يدل على أن الاشتراك بين الشيئين في بعض الوجوه كاف في تماثلهما ووجه التوفيق ان المراد بالاشتراك من جميع الوجوه فيما به المماثلة هذا ويمكن أن يكون معنى قوله فلا يماثل بوجه من الوجوه المبالغة في نفي المماثلة يعني انه ليس لاثبات المماثلة وجه أصلا فيكون قوله وقد صرح بيانا وتأييداً لقوله لا يماثل والمعنى فلا يكون لاثبات المماثلة وجه أصلا والحال انه صرح بأنه انما يثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف (قوله يرد عليه انه يجوز الخ) يعني أن الظاهر ان المراد بالشئ الموجود على ماهو المتعارف بينهم فحينئذ يرد عليه انا لانسلم انه لو خرج عن علمه شئ يلزم النقص والافتقار لجواز أن يكون بعض الاشياء مما يستحيل تعلق العلم به لعدم كونه قابلا له كذات الواجب مثلا عند من يقول بأنه لايعلم ذاته لان العلم يستدعي المغايرة بين العالم والمعلوم كما أن القدرة لاتتعلق بالممتنعات لعدم كونها قابلة لها ولا يلزم النقص والافتقار وبما حررنا اندفع ماقاله الفاضل الجلبي يرد عليه أن المراد شمول العلم بالنسبة الى جميع الموجودات فان الشئ عندنا الموجود ولما ثبت عندنا قدرة الواجب وان جميع الموجودات صادرة بطريق الاختيار والايجاد بالاختيار يستدعي العلم السابق بالضرورة فلا نقض بالمادة التى أوردها المحشي لان كل مايوجد يجب تعلق علمه به لان تعلق القدرة انما يستدعي العلم السابق بالامور الموجودة التى تتعلق بها القدرة أعني الممكنات دون الواجب هذا ولو حمل الشئ في عبارة المتن على مايصح أن يعلم ويخبر عنه أو الممكن لم يرد ماذكر كما لايخفى لكن لايحصل الرد على الدهرية القائلين بعدم تعلق علم الله تعالى بذاته لانه غير داخل في الممكن .وليس مما يصح

(قوله أقول كون عدم الاتصاف الخ) قال بعض أرباب التحقيق فيه نظر أما في الاول فلان كون عدم اتصاف الاجزاء بصفات الكمال على تقدير التركيب نقصاً مما لا يشك فيه اذ الظاهر ان الكل في مثله عين الاجزاء بل الظاهر ان الصفة القائمة بالمجموع من حيث هو صفة للجزء والكل مما كالحياة والعلم فليس فيه تجرد الجزء عن الحياة والعلم فكيف يكون المركب حياً وعالماً ولا توجد تلك الصفة في أجزائه وأما في الثاني فلان الجزء اذا كان ناقصاً كان حادثاواذا كان حادثا كان الكل حادثا أما الثاني فظاهر وأما الاول فلان المقدمة المشهورة من ان الوجوب معدن كل كمال مبرهن عليها في الكتب عند جميع العقلاء بل يكاد ان يلتحق بالاوليات لان النقص يقتضي وجود الحالة المنتظرة وهذا لا يتصور في وجوب الوجود والا لزم قلب الحقائق لان الانتظار شأن الامكان وقد قالت الفلاسفة كل ما يمكن لواجب الوجود بالامكان العام يجب وجوده له والا لكان له حالة منتظرة وقد أقرت به جميع أرباب الآراء فالحق ان النقص يقتضي الحدوث لامحالة

(قوله ان أريد ما يصح ان يعلم) أقول في جوابه ان المراد بالشئ في القضية الاولى أعني قوله ولا يخرج عن علمه شئ ما يصح
ان يعلم ويخبر عنه وبالشئ في القضية الثانية أعني قوله ولا يخرج عن قدرته شئ الموجود أو الممكن فلا تكون العبارة في أداء
المقصود بالنسبة الى علم الله تعالى قاصرة ولا بالنسبة الى قدرته متجاوزة عن الحد فان قيل كيف يجوز ان يراد بلفظ الشئ هذان
المعنيان قلنا قال المولى حفيد السعد في مجموعته المشهورة اذا حذف لفظ بقرينة ذكره مرة يجوز ان
يخالف القدر المذكور بحسب المعنى مثلا اذا قيل زيد ضارب وعمرو أي وعمرو ضارب وأريد بضارب في كل مبتدأ معنى آخر جاز والدليل عليه ان صاحب الكشاف قال بان قوله وكثير من الناس عطف على ما قبله بتقدير ويسجد بقرينة قوله ويسجد له من في السموات ومن في الارض وجعل السجود في المعطوف عليه بمعنى الانقياد وفي المعطوف بمعنى وضع الجبهة وتبعه السعد في الآية المذكورة وفي قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم لكنه خالفه صاحب المغني وشرط اتحاد المحذوف والملفوظ بحسب المعنى وبني عليه امتناع قولنا ليت زيداً قائم وعمراً لان الخبر المذكور متمنى
والمحذوف ليس كذلك بل هو خبر المبتدأ فخذ ما صفا ودع ما كدر اه من تقريرات بعض الافاضل (قوله وأما الجزئيات الغير المتغيرة
الخ) قال المولى خالد مادية كانت كالاجرام الفلكية أو مجردة كالعقول ومخالفة مشهور المذهب مع ما حققه الدواني من مذهبهم أنها
هي في الجزئيات المادية الغير المتغيرة كالافلاك في ادراكه تعالى اياها على المشهور من مذهبهم من حيث الجزئية وعلى ما حققه
من حيث الكلية وهذا هو الحق لما مر من ان المادي لا يدرك الا بالآلات الجسمانية وأما الجزئيات المتغيرة فعلى المشهور والتحقيق
ادراكها من حيث الكلية لا من حيث الجزئية اه

يصح تعلق العلم به عندهم ومما يجب أن يعلم أن عبارة المتن قاصرة عن أداء المقصود بالنسبة الى العلم
ان حمل الشئ على الموجود أو الممكن لان دائرة العلم أوسع مما ذكر لشموله الممتنع ويستلزم أن
تكون الممتنعات متعلق القدرة أيضاً أن أريد مايصح ان يعلم (قوله لا يعلم الجزئيات) يعني أنه تعالى
لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة أو لا كالاجرام الفلكية الثابتة على أشكالها من حيث
أنها جزئيات مانعة من فرض الاشتراك بين كثيرين لان ادراكها على الوجه المذكور لا يمكن الا
بالآلات الجسمانية والله تعالى منزه عن ذلك بل يعلمها من حيث هي كليات غير مانعة من الشركة
على ماهو شأن كل مايحصل بطريق التعقل وهذا كما يعلم المنجم بأن في ساعة كذا خسوفا فانه قد
يعلم الخسوف الجزئي لا على الوجه الجزئي لان ما علم لا يمنع العقل بمجرد تصوره عن حمله على
خسوفات متعددة وان كان في الخارج لا يصدق الا على ذلك الخسوف بل لابد في ذلك من المشاهدة
والاحساس وهو انما يحصل ذلك بعد الخسوف وهذا التعقل مستمر قبل وقوعه وبعده فحاصل
مذهب الفلاسفة ان الله تعالى يعلم الاشياء كلها بطريق التعقل لا بطريق التخيل والاحساس
لفقدان الآلة فلا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لكن لما كان علمه
تعالى بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم مانعاً عن وقوع الشركة ولا يلزم من ذلك أن لا يكون
بعض الاشياء معلوما له تعالى عن ذلك بل ما ندركه على وجه الاحساس والتخيل يدركه تعالى
على وجه التعقل فالاختلاف في طريق الادراك لا في المدرك هذا ما أفاده العلامة الدواني في تصانيفه
واليه أشار المحقق الطوسي في شرح الاشارات والمشهور من مذهبهم انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة من
حيث أنها جزئيات بل على الوجه الكلي وأما الجزئيات الغير المتغيرة فيعلمها من حيث أنها جزئيات
ووجهه بعض الافاضل بأن معناه انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة بخصوصية تغيرها بحسب الازمنة بأنها
واقعة الآن أو غداً أو أمس فانه لو كان عالماً كذلك فاما أن يتغير العلم بتغير المعلوم فيلزم تغير
ذاته تعالى من صفة الى صفة وان لم يتغير يلزم الجهل بل يعلمها بحيث لا مدخل للزمان بحسب
الاوصاف الثلاثة وهذا العلم يكون مستمراً لا يتغير أصلا كالعلم بالكليات وتوضيحه أنه تعالى لما لم
يكن مكانياً كان نسبته الى جميع الامكنة على السواء فليس بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط
كذلك لما لم يكن زمانياً كان نسبته الى جميع الازمنة على السواء فليس بالقياس اليه بعضها ماضياً
وبعضها حاضراً وبعضها مستقبلا وكذا الامور الواقعة في الزمان فالموجودات من الازل الى الابد
معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي دائماً حاضرة عنده في أوقاتها بلا

(قوله من تغير العلم الخ) هذا ممنوع عند المتكلمين قال فى الطوالع أنا لا نسلم انه عند تغير المعلوم يلزم الجهل وأنما يلزم ذلك لو لزم من تغير التعلق والاضافة تغير العلم وهو ممنوع فانه عند تغير المعلوم يتغير التعلق والاضافة دون نفس العلم الذى هو صفة حقيقية فلا يلزم الجهل ولا التغير في صفاته بل التغير فى اضافة الصفة وتعلقها ولا استحالة فى ذلك اه (قوله

وفي الثاني الخ) هذا أيضاً ممنوع عند المتكلمين قال قدس سره في شرح المواقف وادراك المشكل انما يحتاج الى الالة الجسمانية اذا كان العلم حصول الصورة وأما اذا كان اضافة محضة أو صفة حقيقية ذات اضافة فلا حاجة اليها اه (قوله لازمة لذاته الخ) ولذا حكموا بقدم بعض الممكنات لكن الحق ان المشيئة اللازمة لذاته انما هى المشيئة المتعلقة فى الازل بوجود المقدورات فيما لا يزال حتى يكون منفرداً بالقدم الزماني فانه من خواص الالوهية كذا ذكره بعض الفضلاء (قوله ولا ينافي كذبهما الخ)وذلك لان مدار صدق الشرطية على صدق التلازم بين الطرفين لا على صدق النسبة التى فى كل واحد منهما (قوله عبارة عن علمه تعالى الخ) ينافيه ماسبق من قوله فى الحاشية السابقة

تغير أصلا فعلى هذا يكون قولهم انه لا يعلم الجزئيات راجعاً الى أن علمه تعالى ليس زمانياً هذا لكن قال الامام ان اللائق بأصولهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة أو لا لما يلزم في الاول من تغير العلم وفي الثاني من الافتقار الى الالة الجسمانية وبالجملة ليس مرادهم مايتوهم البعض من أن علمه تعالى محيط بطبائع الجزئيات وأحكامها دون خصوصياتها وأحوالها هذا خلاصة الكلام الملتقط من فوائد علماء الكلام (قوله المنافي للايجاب هو القدرة الخ) يعنى أن للقدرة معنيين أحدهما صحة الفعل والترك أى يصح منه الايجاد وتركه وليس شئ منهما لازما لذاته بحيث يستحيل الانفكاك عنه تعالى والى هذا ذهب المليون وهو مناف للايجاب وثانيهما ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذى هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية زعما منهم ان تركه نقص فيستحيل انفكاكه عنه فقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان فى حقه تعالى اذ صدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها ولا ينافي كذبهما وهذا المعنى لا ينافي الايجاب فان دوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار بالنسبة الى ذاته كما أن العاقل مادام عاقلا يغمض عينيه كلما قرب ابرة من عينيه لقصد الغمز فيها من غير تخلف مع انه يفعله باختياره وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه عالما بضرر الترك لا ينافي الاختيار فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته (قوله فمتفق عليه بين الفريقين) قد يقال كون القدرة بهذا المعنى متفقا عليه محل بحث لأن مشيئة الله تعالى عندهم عبارة عن علمه تعالى بالاشياء على النظام الا كمل على ماصرح به فى شرح المواقف فى بحث ارادة الواجب تعالى فمعنى قولهم ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان علم فعل وان لم يعلم لم يفعل ولما كان العلم لازما لذاته تعالى كان طرف الفعل لازما لذاته وهذا معنى أن مقدم الشرطية الاولى لازم له وعند المتكلمين عبارة عن القصد فمعنى أن شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان قصد فعل وان لم يقصد لم يفعل * ولما لم يكن تعلق القصد لازما لذاته لم يكن شئ من الطرفين لازما لذاته وهذا معنى عدم لزوم الشرطية الاولى فلا يكون الاتفاق بين الفريقين الا فى اللفظ (قوله هذا انما يدل على زيادة الى آخره) يعنى ان مدلول المشتق ليس الا المفهوم الحدثى الذى هو من جملة النسب والاعتبارات كالعالمية والقادرية مثلا وصدق المشتق انما يدل على زيادة ذلك المفهوم الحدثى ولا كلام فى زيادته على ذات الواجب انما الكلام والنزاع في زيادة حقيقة ذلك المفهوم ومايصدق هو عليه على ذاته بمعنى أنه كما ان في حقنا انكشاف الاشياء ليس بمجرد ذواتنا بل يحتاج الى صفة زائدة هي العلم فهل في حق الواجب كذلك أم ذاته تعالى كاف في ذلك الانكشاف ويترتب على ذاته البحث مايترتب على صفة العلم فينا وكذا الحال فى سائر الصفات ولاشك ان ثبوت المشتق لا يدل على ذلك فنشأ هذا الوجه عدم الفرق بين مفهوم الشئ وحقيقته

لازمة لذاته كلزوم العلم فتأمل (قوله فلا يكون الاتفاق الخ) فيه نظر ظاهر اذ لو كان كذلك لكان المشية مجازا على قول الحكماء اذ لم توضع للعلم بل المشية عند الفريقين مستعملة في معناها الحقيقي الذى هو القصد لكن ذلك القصد عند الحكماء يتحقق في ضمن العلم لا فى ضمن شئ آخر وراءه بخلافه عند المتكلمين فالاتفاق من حيث اللفظ والمعنى جميعاً اه كانبوى (قوله

(قوله ان أراد اقتضاء ثبوت الخ) يعني ان أراد بأن ثبوت المشتق للشئ يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له انه يقتضي ثبوت المأخذ في نفسه في الخارج حتى يثبت كون الصفات موجودة فلا نسلم ذلك فان اتصاف ذاته تعالى بالواجب والموجود لايقتضي وجود الوجوب والوجود اللذين هما مأخذهما في الخارج لانهما أمران اعتباريان علي ماحقق وان أراد أنه يقتضي ثبوت المأخذ لموصوفه بمعنى ان صدق المشتق على الشيء يقتضي أن يكون ذلك الشيء متصفا بمأخذ الاشتقاق فمسلم لكن لايتم غرضهم من اثبات وجود الصفات لجواز أن يكون ذلك المأخذ من الامور الاعتبارية ويجوز اتصاف الشئ بالامور الاعتبارية في الخارج أجاب عنه بعض الفضلاء بأن المراد هو الثاني والمقصود منه ان المعنى الذي دل على زيادة تلك الالفاظ قائم بذاته لا كما زعمه المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره وأما ثبوته في نفسه فلكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية كالسواد والبياض ولما علم ثبوت مأخذ هذه الاوصاف لموصوفه وان الواجب ليس عالما وقادرا بذاته مثل كون الضوء مضيئا بذاته بحكم المقدمة السابقة علم بالضرورة ثبوته في نفسه فكما ان اتصاف الجسم بالسواد يدل على ثبوت السواد في الخارج اذ الوجود الرابطي في الامور العينية فرع الوجود النفسي فكذا الحال فيما نحن فيه انتهى وفيه أن كون هذه الاوصاف من الامور العينية غير مسلم عند الخصم قيل ان الترديد المذكور في كلام المحشي قبيح اذ كلام الشارح نص في الثاني لا يحتمل الاول أصلا وفيه أنه انما يتم لو كان الضمير المجرور في له متعين الرجوع الى الشيء لكنه يحتمل أن يكون راجعا اليه وأن يكون راجعا الى المشتق فيحتمل كلام الشارح كلا الاحتمالين كما لايخفى (قوله وقد فرعوا الخ) تأييد لان غرضهم من ذلك اثبات كون الصفات موجودة (قوله لعل مرادهم الخ) يعني لعل مراد المعتزلة من قولهم عالم لا علم له أنه ليس العلم صفة حقيقية له بل اضافة وتعلق مخصوص بين العالم والمعلوم بها تميز الاشياء وتنكشف عنده لا نفي العلم مطلقا حتى يكون بمنزلة قولنا أسود لاسواد له فحينئذ يكون راجعا الى ماذهب اليه جمهور المتكلمين من انه تعلق مخصوص بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما (قوله قلت يأباه قولهم الخ) يعني يأبى عن أن يكون المراد ماذكر اثباتهم العالمية لذاته تعالى فانها ليست صفة حقيقية أيضا عندهم بل اضافة مخصوصة بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما على ما قال في المواقف من أن العالمية عندهم نفس تعلق الذات بالمعلومات فلو أثبتوا العلم بمعنى الاضافة لذاته تعالى لكان معنى العالمية الاتصاف بهذه الاضافة لانفس الاضافة فمسلم أنهم ينفون العلم رأساً ويجعلونه نفس الذات ويثبتون لذاته تعلقا بالمعلومات يسمونه العالمية واعلم أن المراد بالعالمية ههنا على ما نقلناه عن المواقف وصرح به المحشي فيما بعد حيث قال وهو اضافة التميز والانكشاف التي يسميها المعتزلة عالمية هو التعلق بين العالم والمعلوم ولم ينكره أحد اذ لو أنكره لزم عنه انكار كونه تعالى عالماً وأما العالمية التي هي حال فقد اثبتها أبو هاشم من المعتزلة والقاضي الباقلاني من الاشاعرة وقالا أنها صفة لذات الواجب ليست موجودة ولا معدومة قائمه بوجود لها تعلق بالمعلومات وهي ليست بمرادة

(قوله وأما ثبوته الخ) جواب عما قال يلزم المحذور السابق حينئذ من انه لايتم غرضهم من أثبات وجود الصفات (قوله فلكون الاوصاف المذكورة من الامور العينيه كالسواد والبياض الخ) لوسلم هذه المقدمة كانت كافية في اثبات المطلوب فتدبر (قوله ولما علم ثبوت مأخذ هذه الاوصاف لموصوفه الخ) أى لموصوف ذلك المأخذ وهذا العلم حاصل مما ذكره الشارح (قوله بحكم المقدمة السابقة الخ) القائلة واما ثبوته في نفسه فكون الاوصاف الخ قوله يدل على ثبوت السواد في الخارج الخ لقائل أن يمنع هذه الدلالة مستنداً بأنه لو لم يعلم قبل الاتصاف ثبوت السواد في الخارج لايدل الاتصاف المذكور عليه أصلا (قوله فرع الوجود النفسي)أى للطرفين وفيه أنه اذا قيد الوجود الرابطي بتي الامور العينية فلاحاجة للاستناد في الوجود النفسي للطرفين الى حديث الفرعية فتأمل (قوله الاتصاف بهذه الاضافة) أي اتصافه تعالى بالتعلق الخاص الذى يجعله جمهور المتكلمين علماً ويحكمون عليه بكونه علماً والاضافة في قوله لانفس الاضافة عبارة عن تعلق الذات بالمعلومات قال فيها للعهد قال المولى خالد ولا يخفي ان ماذكره المولى المحشي في توجيه كلام المحشي الخيالى لا يكاد يفهم منه فهو ألغاز في ذلك المعنى ماليس بمرضي عند الذوق السليم واليه أشار رحمه الله في آخر الحاشية بقوله تأمل فخذ ماصفا ودع ما كدر والصافي عندي هو ماسينقله عن الغير بقوله وقيل في توجيهه الخ اه

(قوله متصف بالاضافة التي هي الانكشاف والتميز) أشار الى أن اضافة الاضافة في عبارة المحشي الخيالي بيانية ثم معنى اتصافه تعالى بالتميز والانكشاف هو انه متصف بكون الاشياء متميزة منكشفة عنده فلا يرد أن الانكشاف والتميز من صفات المعلومات فكيف يتصف به الواجب تعالى وذلك لان صفته هو التميز والانكشاف المقيد بعنده فتدبر (قوله اذ يجوز صدق المفهومات المتغايرة الخ) قال بعض أفاضل المحققين فعلى هذا لو قيل الصفات مثل العلم والقدرة لاهو مفهوما ولا غيره ذاتا بل عينه ذاتا لوافق العبارة المنقولة عن المشايخ أيضاً وان حمل كثير من المتأخرين الغيرية الواقعة في كلامهم على الغيرية الانفكاكية فافهم فانه دقيق لا يقال كيف يصح صدق القدرة المغايرة لذات الواجب عليه والصدق لا يصح بدون الاتحاد لانا نقول ذات الواجب من حيث التأثير نفس القدرة ومن حيث الانكشاف نفس العلم ومن حيث الترجيح لاحد الطرفين نفس الارادة فهي متغايرة ومغايرة لذات الواجب مفهوما ومتحدة ذاتا وهذا بعينه معنى الحمل والصدق (قوله بخلاف ما يصدق عليه العلم في شأننا) اذ العلم في شأننا يحمل ويصدق على علمنا لا على ذاتنا فيقال علمنا علم ولا يقال ذاتنا علم بخلاف مايحمل ويصدق عليه علم الواجب فانه نفس ذاته فيقال القديمة ذات الواجب من حيث الانكشاف علم (قوله مقولا بالتشكيك) لان وجوده في بعض افراده أقوى منه في البعض الآخر لكونه قائماً بذاته ومعلوم ان القائم بذاته أقوى من القائم بغيره (قوله فعلم الجواب من لزوم الخ) صواب العبارة فعلم الجواب عن (بالعين المهملة والنون) لزوم بطلان التوحيد لتعدد الصفات القديمة أيضاً أي كما علم الجواب عن لزوم بطلان التوحيد لتعدد الذات والصفات

هينا اذ هي ليست اضافة بل ذات اضافة ولم يثبتها أحد سواهما وبما ذكرنا ظهر فساد ماقال الفاضل المحشي هنا فانه مبني على عدم الفرق بين المعنيين فالنظر فيه وقيل في توجيهه ان اثبات العالمية يأبى عما ذكر لان العالمية أيضاً ليست صفة حقيقية له فلو كان المراد من قولهم لاعلم له نفي كون العلم صفة حقيقية له فالعالمية أيضاً كذلك فلا وجه لتخصيص العلم بالمنفي بهذا المعنى دون العالمية اذ هما متساوية الاقدام في ذلك تأمل فخذ ما صفا ودع ما كدر (قوله وكذا قولهم عالم بالذات) يعني يأبى ما ذكر قولهم عالم بالذات وهو ظاهر وقولهم علمه عين ذاته وعالميته زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية التي هي تعلق مخصوص زائدة على ذاته اذ لو كان المراد انه ليس أمراً حقيقياً زائداً على ذاته تعالى في الخارج والعالمية أيضاً كذلك فلا وجه لجعلها زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية التي هي تعلق مخصوص زائدة فعلم أنهم ينفون العلم مطلقا ويجعلون العالمية معللة بذاته تعالى (قوله فيه تأمل الخ) اي في دلالة صدور الافعال المتقنة على وجود صفة العلم التي هي مبدأ الانكشاف والتميز تأمل اذ الصدور على وجه الاتقان انما يدل على أن فاعلها متصف بالاضافة التي هي التميز والانكشاف وهي التي يسميها المعتزلة عالمية وأما اتصاف فاعلها بصفة أخرى التي هي مبدأ لتلك الاضافة فلا ولذا قال صاحب المواقف أنه لا حجة على ثبوت أمر سوى الاضافة التي بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما قال المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية اعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير أحد الطرفين وقد سمعت عن بعض الاصفياء انه قال عندي ان زيادة الصفات وعدمها وأمثالها مما لايدرك الا بالكشف ومن أسندها الى غير الكشف فانما يري له ماكان غالباً على اعتقاده بحسب النظر الفكري ولا أرى بأساً في اعتقاد احد طرفي النفي والاثبات في هذه المسئلة (قوله لهم أن يقولوا) أي للقائلين بعينية الصفات أن يقولوا اتحاد المفهومين كمفهوم العلم والقدرة مثلا محال وهو ليس بلازم اذ لانقول بأن كونه قادراً عين كونه عالما بل نقول ان مايصدق عليه القدرة أعني ذات الواجب تعالى يصدق عليه العلم فاللازم اتحاد الذاتين وليس بمحال اذ يجوز صدق المفهومات المتغايرة على ذات واحدة (قوله لهم أن يقولوا) يعني لهم أن يقولوا ان ماصدق عليه العلم وكذا سائر الصفات في شأنه تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته تعالى بخلاف مايصدق عليه العلم في شأننا فانه غير قائم بذاتنا لكونه مغايرا لذواتنا ويجوز أن يكون للعلم أفراد بعضها قائم بذاته وبعضها بغيره بأن يكون مقولا بالتشكيك (قوله قد اقتصر على الاول)أي بيان نفي المغايرة بين الذات والصفات حيث قال لاهو ولا غيره ولم يقل ولا هي متغايرة (قوله لكن أشار الخ) يعني أشار المصنف بنفي تعدد الذات والصفات القديمة بنفي التغاير بينهما الى ان التعدد فرع التغاير واذا كان التعدد فرع التغاير فعلم الجواب من لزوم بطلان التوحيد بتعدد الصفات

القديمة أيضا اذ ليست مغايرة بعضها مع بعض كما أنها ليست مغايرة للذات والفاضل المحشي قال اشار الخ أي اشار بقوله فلا يلزم تكثر القدماء وهو خبط اذ ليس في كلام المصنف قوله فلا يلزم تكثر القدماء وحمله على قول الشارح مما لامعنى له (قوله ولان الغرض الاصلي) عطف على قوله لان الجواب التام أي انما قال اشار لان المقصود الاصلي بيان حكم الصفات لاالجواب اذ لامدخل لقوله لاهو في الجواب بل هو يتم بنفي المغايرة (قوله ولك ان تحمل كلام المصنف الخ) يعني ان الشارح حمل كلام المصنف على أنه لايلزم التعدد مطلقاً ولا تكثر القدماء فورد عليه الاعتراض الذي ذكره بقوله لقائل أن يمنع توقف التعدد على التغاير ولك أن تحمل كلام المصنف على انه لايلزم قدم غير الله تعالى وان كان يلزم التعدد ولا محذور في ذلك لعدم منافاته للتوحيد لان المنافي له تعدد القدماء المتغايرة وهو ليس بلازم فيكون عين ماذكره الشارح بقوله فالاولى أن يقال المستحيل الخ ولا يرد السؤال الذي ذكره بقوله ولقائل أن يمنع لان ذلك السؤال انما يرد على تقدير نفي التعدد مطلقاً نقل عنه وهذا الحمل موافق لما قاله بعض المحققين ان القديم أعم من الواجب لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة كما قاله الشارح في هذا المقام جوابا عن المعتزلة فافهم (قوله وانما حمل الشارح الخ) أي انما حمل الشارح كلام المصنف على نفي التعدد دون نفي قدم الغير لان المشهور بين القوم هو نفي التعدد مطلقاً وفي قول الشارح والاولى دون أن يقول والصواب اشارة الى ماذكره المحشي (قوله وان لزوم الكفر المعلوم كفر أيضاً) يعني كما ان التزام الكفر كفر كذلك لزوم الكفر المعلوم كفر لان لزوم الشئ مع العلم به التزام (قوله ولذا قال في المواقف الخ) فان تقييده بقوله ولا يعلم به يدل بالمفهوم المخالف على أنه ان علم به يكفر (قوله ولا شك ان لزوم الذاتية للانتقال من أجلى البديهيات) هذا انما يتم أن لو قالوا بالانتقال بالمعنى الحقيقي وأما لو قالوا بالاشراق والتعلق على مانقل عن بعض النصارى فلا فالعمدة في تكفيرهم ماذكره بقوله على أن قوله تعالى * وما من اله الا اله واحد * يعني أنهم انما كفروا لاثبات الآلهة الثلاثة لا لانهم أثبتوا القدماء الثلاثة ومعنى اثباتهم الآلهة الثلاثة انهم سووا الثلاثة في الرتبة واستحقاق العبادة على ما صرح به الشارح في بحث حذف المسند من شرح التلخيص لا أنهم يثبتون وجوب وجود لكل من الثلاثة كيف وقد صرح في الهيات المواقف انه لامخالف في مسئلة توحيد واجب الوجود الا الثنوية دون الوثنية أي النصارى فما ذكره المحشي كانوا يقولون بآلهة وذوات ثلاثة محل بحث اذ الاشتراك في الالوهية بمعنى استحقاق العبادة لايدل على كونها ذوات مع انه لاحاجة اليه اذ القول بتعدد المعبود كاف في تكفيرهم فالصواب ترك قوله وذوات نقل عنه قال الامام الرازى فسر المتكلمون قول النصارى ثالث ثلاثة بأنهم يقولون باقنوم الأب وهو الذات وأقنوم الابن وهو العلم وأقنوم الروح وهو الحياة وهذا الجواب مبني على هذا التفسير انتهى كلامه يعني الجواب المذكور بقوله وجوابه الخ مبني على هذا التفسير وأما لو فسر قول النصارى ان الله ثالث ثلاثة بأن الله ثالث الآلهة الثلاثة الله والمسيح ومريم ويشهد له قوله تعالى أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي الهين من دون الله * فوجه تكفيرهم ظاهر لاسترة عليه لقولهم بذوات ثلاثة (قوله وأيضاً ترتب الخ) يعني ان ترتب الحكم على المشتق يدل على أن مأخذ اشتقاقه علة لذلك الحكم كما في

حيث صرح بنفي المغايرة بينهما (قوله وحمله على كلام الشارح مما لامعنى له) لان الكلام مسوق مع المصنف لانه هو الذى نسب اليه الاشارة الى الجواب والاقتصار على الاول (قوله الاالثنوية لاالوثنية) قال في المواقف فان الوثنية لايقولون بوجود الهين واجبي الوجود ولا يصفون الاوثان بصفة الالهية وان أطلقوا عليها اسم الآلهة بل اتخذوها على أنها تماثيل الانبياء أو الزهاد أو الملائكة أو الكواكب واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توصلا بها الى ماهو آلة حقيقة وأما الثنوية فانهم قالوا نجد في العالم خيراً أو شراً وان الواحد لا يكون خيراً وشريراً بالضرورة فلكل منهما فاعل على حدته والمانوية والديصانية من الثنوية قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة والمجوس منهم قالوا فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان اه

(قوله لانهم محكوم عليهم بالكفر) قال العلامة القبرسي لقائل ان يقول لم لايجوز ان يكون حكم الله عليهم بالكفر تغليظاً وتشديداً لا تحقيقاً وكيف يدل هذا الدليل على كفرهم على تقدير القول بالعينية والاشراق والتعلق مع ان الصوفية قائلون بعينية الصفات والاشعرى بعينية الوجود للواجب على ان الصوفية يقولون أيضاً بعينية الخليفة للمستخلف فنقول اما عينية الخليفة للمستخلف ففي العلم دون استحقاق العبادة وقول الاشعرى بعينية الوجود تنزيهاً عن التركب وقول الصوفية بعينية الصفات لبيان كمال الوحدة وأما قول النصارى بالاقانيم الثلاثة فلبيان استحقاقها للعبادة يدل على ذلك استمدادهم منهم في كل أمورهم على جهة الاصالة دون الوساطة وحصر لنظرهم عليهم عند حاجاتهم اه (قوله والاولى أن يقال الخ) فيه انه يؤدى الى القول بالايجاب وقد عد النصارى من المتكلمين القائلين بالاختيار فتأمل (قوله لامعنى لانتقاله) لقائل ان يقول لعلهم يعنون به الاشراق والتعلق والفيض والبروز والظهور تدبر (قوله أى ذو وضع) أى قابل للاشارة الحسية ولو بالتبع وانظر ما معنى هنا التفسير هنا فانهم أنما يأتون بهذا الوصف فى تعريف النقطة احترازاً عن دخول المجردات في تعريفها لا في تعريف الكم المتصل ولا في تعريف الحد المشترك فتدبر (قوله لا انفصال بهذا المعنى في الواحد) أى بمعنى عدم حد مشترك بين أجزائه اذ ليس له أجزاء فضلا عن عدم الحد المشترك لا يقال السلب كما يصدق بوجود الاجزاء مع عدم الحد المشترك بينها يصدق بعدم الاجزاء أيضاً لانا نقول العدد من الكم والكم أخذ فيه اقتضاء القسمة فالسلب ليس هناك صادقاً الا في التقدير الاول (قوله لانه من الامور الاعتبارية الخ) فان قيل كيف يتصور كون الواحد الاصل للاعداد أمراً اعتباريا وكون الاعداد الفرع له أموراً خارجية قلنا لنا ان نمنع تلك الفرعية ونقول بتركب الاعداد من الاعداد التي تحتها ولنا ان نسلمها ونقول انه ربما يكون مع الاجتماع مالا يكون مع الانفراد على ما هو المشهور فتأمل

قوله تعالى * والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما * فان ترتب حكم القطع على السارق والسارقة يدل على أن علة القطع السرقة فكذلك فيما نحن فيه ترتب الحكم بالكفر على ما قالوا ان الله ثالث ثلاثه يدل على أن علة كفرهم هو القول بأنه ثالث ثلاثة فان كان علة الحكم منحصراً في التزامه تعين التزام الكفر منهم لانهم محكوم عليهم بالكفر (قوله وعبارة الشارح تشير الى الاول) أى ان لزوم الكفر المعلوم كفر حيث قال لكن لزمهم ذلك (قوله وبالاقنوم الخ) الاقنوم الاصل قال الجوهرى أحسبها أنها رومية وقيل انها يونانية وكانهم سموا الامور الثلاثة أصولا لانها صفات منوط بها نظام العالم ووجوده أو لانها أصول الالوهية (قوله وقد يوجه بأنه ميل الخ) قال في شرح المقاصد واقتصارهم على العلم والحياة دون القدرة والسمع والبصر وغيرها جهالة أخرى وكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحياة والسمع والبصر الى العلم انتهى ووجه رجوع القدرة الى الحياة ان الحياة عبارة عن صحة العلم والقدرة لكن تخصيص الرجوع بالقدرة دون العلم جهالة أخرى والاولى أن يقال كأنه ميل منهم الى نفي ماسوى العلم والحياة (قوله لكن لايلائمه قولهم بالقدماء الخ) وكذا لايلائمه انتقال أقنوم العلم الى عيسى لانه اذا كان عين الذات لامعنى لانتقاله (قوله اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فأربعة) أعني الذات والوجود والعلم والحياة وان نظر الى اتحادها في الخارج فواحد وهو الذات يمكن أن يقال قولهم بالقدماء الثلاثة باعتبار قطع النظر عن الاتحاد لكن ذات الواجب عندهم نفس الوجود ولذا عبر في بعض الكتب عن أقنوم الاب بالذات قال القاضى في تفسيره ويريدون بالاب الذات وبالابن العلم وبروح القدس الحياة (قوله العدد هو الكم المنفصل الخ) الكم هو العرض الذى يمكن لذاته أن يفرض فيه شيء غير شيء فان كان بين أجزائه حد مشترك أى ذو وضع يكون بداية لاحدهما ونهاية للآخر كالنقطة بين الخطين والخط بين السطحين والسطح بين الجسمين فهو متصل وان لم يكن بين أجزائه حد فهو منفصل وهو العدد مثلا اذا قسمت العشرة الى ستة وأربعة كان انتهاء الستة من العشرة الى السادس وابتداء الاربعة من السابع لامن السادس ولا شك انه لاانفصال بهذا المعنى في الواحد فلا يكون عددا داخلا فيه بل ليس كما أن الوحدة تقتضي اللاقسمة ولهذا قالوا انه من قبيل الكيف على انه يمكن منع كونه عرضاً لانه من الامور الاعتبارية عند المحققين (قوله ولذا فسروه) أي ولاجل ان الواحد ليس بكم منفصل والعدد

والعدد هو الكم المنفصل فسروا العدد بما هو نصف مجموع حاشيتيه أي جانبيه أحدهما جانب فوقه والآخر جانب تحته فالواحد ليس بعدد اذ ليس له جانب تحته والاثنان عدد لانه نصف الاربعة التي هي مجموع جانبيه أعني الواحد والثلاثة وقس على ذلك (قوله فكلام الشارح الخ) أي جعله الواحد من مراتب العدد اما مبني على هذا المذهب أو مبني على التغليب يعني أطلق اسم المراتب التي هي مراتب ما بعد الواحد على ما يشمله تغليباً للاكثر على الاقل (قوله يرد عليه) أي يرد على جعل الشارح بعض المراتب جزءاً من البعض انهم اتفقوا على أن جميع مراتب الاعداد أنواع متخالفة بالماهية مركبة من وحدات مبلغها تلك المرتبة مثلا العشرة عشر وحدات لا خمستان ولا ستة وأربعة ولا سبعة وثلاثة الى غير ذلك لامكان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحد من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة وربما يستدل بأن تركب العشرة من الاثنين والثمانية ليس بأولى من تركبها من الثلاثة والسبعة فان تركبت عن بعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تركبت عن الكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقومها فيستغني عما عداها أجاب بعض الفضلاء بأن المراد بالجزء ما هو في حكم الجزء في عدم الانفكاك لكنه عبر عنه بالجزء مبالغة وترويجاً أو هو من قبيل أجزاء الكلام على متفاهم العرف (قوله وقد يجاب أيضا بأن القديم الخ) يعني منع الملازمة أي لا نسلم لزوم تعدد القدماء لان القديم أزلي قائم بنفسه غير محتاج الى شيء والصفات غير قائمة بذواتها لاحتياجها الى الذات فلا تكون قديمة وان كانت أزلية والمراد بالازلي ما لا ابتداء لوجوده دون المعنى الاعم أعني ما لا ابتداء له أصلا (قوله ولو سلم) منع لبطلان اللازم أي ولو سلم أن القديم ما لا ابتداء لوجوده سواء كان قائماً بنفسه أو لا فلا نسلم استحالته فان المستحيل تعدد القدماء بالقدم الذاتي وهو عدم احتياج الى الغير لاستلزامه تعدد الواجب بالذات وهو مناف للتوحيد دون القدماء المطلقة الشاملة للقدم الذاتي والزماني المفسر بما لا يكون مسبوقا بالعدم لعدم استلزامه تعدد الواجب لذاته (قوله ولا يخفى أنه لا يوافق مذهب المتكلمين) لان القول بالقدم الذاتي والزماني من مخترعات الفلاسفة المتفرع على كونه تعالى موجبا بالذات (قوله قد سبق ما فيه) أي قد سبق في الشرح أن القول بامكان الصفات ينافي قولهم ان كل ممكن حادث بمعنى أنه مسبوق بالعدم ولا يخفى عليك ان القول بمخالفة هذه الكلية أهون من القول بعدم امكانها لانه يستلزم تعدد الواجب لذاته بخلاف انتقاض تلك الكلية ولذا خصصه المحققون بأن كل ممكن مسبوق بالقصد والاختيار فهو حادث وفي عبارة الشارح أشعار بذلك حيث قال ولا استحالة في قدم الممكن الخ (قوله بقدم المشيئة)

(قوله انهم اتفقوا الخ) فيه ان الخلاف مشهور في ان الاعداد هل هي مركبة من الاعداد التي تحتها أو من الا حاد ويمكن الجواب بانه لم يعتبر ذلك الخلاف لقوة براهين ان العدد مؤلف من الوحدات (قوله الى غير ذلك) من ثمانية واثنين وتسعة وواحد (قوله فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة) فلا يكون شئ من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها اذ لو كان شئ منها داخلا فيها لما أمكن تصور حقيقتها دونه (قوله أو هو من قبيل الخ) وأجاب أيضاً المحشي المدقق بأنه يمكن ان يقال ليس معنى قوله مع ان البعض جزء من البعض أي بعض كان بل البعض الخاص الذي هو الواحد فتأمل (قوله والمراد بالازلي) في قولنا وان كانت أزلية واحتاج الى بيان هذا المراد لئلا يتوهم ان المراد بكون الصفات أزلية أنها من قبيل الاعدام الازلية أعني انها غير موجودة بل معدومة لا ابتداء لعدمها أفاده عبد الرسول (قوله دون المعنى الاعم) أي الشامل للقائم بنفسه والقائم بغيره (قوله أعني ما لا ابتداء له أصلا) أي سواء كان قائماً بنفسه أو بغيره (قوله لعدم استلزامه) أي لعدم استلزام تعدد القدماء بالقدم الزماني فقط اذ القديم الزماني أعم مطلقاً من القديم الذاتي اذ ما لا يكون مسبوقا بالعدم الذي هو مفهوم القديم الزماني أعم من ان يكون محتاجا الى شئ كالصفات وكالعقول على رأي الحكماء أو لم يكن محتاجا الى شئ أصلا كالقديم الذاتي الذي هو الواجب تعالى شأنه (قوله موجباً بالذات) أي في أفعاله وصدور الموجودات عنه والا فهو سبحانه موجب في صفاته على الرأي الاظهر (قوله اشعار بذلك) أي بتخصيص القول المذكور حيث أخرج عن حكم الحدوث الممكن الواجب لذات الواجب أي الغير المسبوق بالقصد والاختيار فيفهم منه ان الممكن المحكوم عليه بالحدوث الممكن المسبوق بالقصد والاختيار لا مطلق الممكن لكن لا يتم هذا التخصيص عند من يجوّز ان يسبق القصد والاختيار على الممكن سبقاً ذاتياً فقط فعنده لا بد من زيادة في التخصيص على هذا القدر

الذي اعترض به المعتزلة على الاشاعرة بل تشمل كل ما ورد على القول بالصفات فليتدبر (قوله اشارة الى ان امكان الانفكاك أعم) فعلى هذا معنى تصور وجود أحدهما مع عدم الآخر وجود أحدهما في نفسه مع عدم الآخر في نفسه أو وجود أحدهما في حيز مع عدم الآخر فيه ولا يخفى ما فيه من البعد عن الفهم فالاظهر أن يفسر التفسير المذكور الى أن الغيرين موجودان جاز انفكاكهما في حيز أو عدم كما ذكره بعضهم لان تفسيرهم بعيد عن ارادة التعميم (قوله على ما مر) في مبحث حدوث الاعراض وفيه اشارة الى أن ذلك غير تام على ما مر أيضاً من أنه يجوز أن يكون وجود القديم متوقفاً على عدم أمر مالع فيحدث ذلك الامر المانع من وجود ذلك القديم فينتفي وينعدم ذلك القديم فهذا جواب آخر عن النقض المذكور ولانه حينئذ يمكن الانفكاك بين الجسمين القديمين بحسب الوجود (قوله لعدم تحققهما) أي عدم تحقق مادتهما أعني الجسمين القديمين والالهين المفروضين

قالوا ان المشيئة صفة واحدة أزلية يتناول جميع ما شاءالله تعالى لها من حيث انها تحدث والارادة حادثة متعددة بتعدد المراد كذا في شرح المقاصد (قوله وفسروه بالقدرة على التكلم) قالوا التكلم المنتظم من الحروف المسموعة حادث ومع حدوثه قائم بذات الله تعالى وانه قول الله لا كلامه تعالى وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث غير محدث وفرقوا بينهما بأن كل ماله ابتداء ان كان قائماً بذاته فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مبايناً للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة كذا في شرح المقاصد (قوله فالتفريع المذكور الخ) أي المذكور بقوله ولصعوبة هذا المقام ذهب الكرامية الى نفي قدم الصفات غير ظاهر اذ لو كان ذهابهم الى نفي القدم لصعوبة المقام لوجب نفي قدم الصفات مطلقاً لان الصعوبة في اثبات البعض أيضاً باق فعلم ان نفيهم قدمها ليس لصعوبة هذا المقام بل لامر آخر وللفاضل المحشي والجلبي في تصحيح التفريع كلام لا ترضي بسماعه الآذان الكريمة (قوله قالوا الخ) أي بينوا صحة التفسير المذكور بأنه مأخوذ من العرف واللغة لانك اذا قلت مافي الدار غير زيد فقد صدقت اذا لم يكن فيها شخص آخر مع انه ذو يد وقدرة فلو كان الجزء غير الكل والصفة غير الموصوف لكنت كاذبا وحاصل الجواب ان المراد بالغير في قولنا غير زيد غيره من افراد الانسان والا لزم أن لا يغاير زيد ثوبه وأمتعة الدار وهو باطل قطعا (قوله سواء كان بحسب الوجود الخ) اشارة الى بيان وجه تفسير الشارح قوله بحيث يتصور وجود أحدهما الخ بقوله أى يمكن الانفكاك بينهما يعني انما فسره به اشارة الى أن امكان الانفكاك أعم من أن يكون بحسب الوجود بأن يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر أو بحسب الحيز بأن يتحيز أحدهما في حيز لم يتحيز الآخر فيه لا مايوهمه قوله يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر من اختصاص امكان الانفكاك بحسب الوجود (قوله فلا يرد النقض الخ) لانه وان لم يمكن الانفكاك بينهما بحسب الوجود لكونهما قديمين والعدم ينافي القدم على مامر لكنه يمكن الانفكاك بينهما بحسب الحيز ضرورة انهما لو وجدا لكانا متحيزين بحيزين قال بعض الفضلاء هذا النقض انما يرد لو أريد بالامكان الامكان الوقوعي دون الذاتي اذ العدم ينافي الامكان الوقوعي لا الذاتي انتهي كلامه أقول لو أريد بالامكان الامكان الذاتي لزم أن يكون الصفات غير الذات لانه يمكن أن يتصور وجود الذات مع عدمها بالامكان الذاتي لكونها ممكنة على ماهو الحق ولو أريد بالامكان امكان الانفكاك من الجانبين لزم المغايرة بين الصفات بعضها مع بعض لامكان وجود بعضها بدون بعض آخر بحسب الذات مع قطع النظر عن العلة (قوله لكن يرد الالهان المفروضان) وكذا المجرد ان المفروضان كالعقول والنفوس التين أثبتهما الفلاسفة لانه لا يمكن الانفكاك بينهما في الوجود لكونهما قديمين ولا في الحيز لعدم تحيزهما (قوله فليتأمل) وجه التأمل ان المراد بالانفكاك الانفكاك بحسب الوجود والنقضان المذكوران مندفعان لعدم تحققهما ومادة النقض يجب أن تكون متحققة لان الناقض مدع لابد له من اثبات مادة النقض ولا يكفيه مجرد فرض الاله وما قاله الفاضل المحشي من أن النقض انما يرد بالممكن لا بالممتنع ولا شك ان تعدد الاله ممتنع فلا يرد النقض بالالهين المفروضين بخلاف

(قوله على تقدير تسليم كفاية إمكان مادة النقض) وعدم اشتراط تحققها وفي هذا اشارة الى أن ذلك التسليم أيضاً مختل لاتفاق العلماء على اشتراط تحقق مادة النقض ولا يكفي مجرد امكانها (قوله ليتم البيان) أى بيان عـدم المغايرة بينهما اذ عدم المغايرة يتوقف على انتفاء كلا الانفكاكين اذ بثبوت واحد منهما تثبت المغايرة (قوله غير كاف) أى في انتفاء الغيرية (قوله والنقض المذكور غير وارد) أي وقد علمت ان النقض المذكور غـير وارد لمـا ذكره المولى المحشي من أن مادة النقض يجب أن تكون متحققة (قوله كالوجود) أى كالوجود في الواجب فانه عـين الواجب على مـذهب الحكماء وطائفة من محقق المتكلمين كما صرح به العلامة الدواني أو كالوجـود في الواجب والممكن فانه نفس الموجود واجب كان أو ممكناً على مذهب بعضهم على مافصل في حكمة العين والمواقف وان ذهب بعض آخر الي أن الوجود غير الموجود فيهما وتبعه جمهور المتكلمين (قوله وبما ذكرنا) أى من قول صاحب المواقف نقلا عن الآمدي من ان من الصفات ماهو غير وهو كل صـفة أمكن مفارقتها عن الموصـوف (قوله والمشية وغيرها) فلو كانت الصفة الحـدثة مغـايرة للموصوف لـكان هـذا القـول كذبا مـع انه صادق بلا شـبهة (قوله وكذا لا يرد الاشكال) فيـه نظر لان الحيز من خواص الاجسام كما يدل عليـه تعريفه بفراغ يشغله الجسم فلا ينفك العرض عن المحل في الحيز بأن يكون حيز كل مغاير الحيز الآخر كالجسمين القـديمين فالحق أن مراد الخيالي مجرد دفع النقض بالعالم مع الصانع لا تصحيح التعريف من كل وجه والا فيرد عليه الجزء مع الـكل أيضاً بناء على أن الجزء ينفك عن الـكل في الوجود فيما لو كانا جسمين بناء على أن حيز الجسم لا يمكن أن ينقص عنه ولا أن يزيد عليه كما سبق عن الخيالي فحيز الجزء غير حيز الـكل الا أن يقال حيز الجزء جزء من حيز الـكل فلا يكونان غيرين أفاده الكلنبوي ويؤيده

بخلاف الجسمين القديمين فانهما ممكنان نظرا الي ذاتيهما فليس بشيء لانه على تقـدير تسليم كفاية إمكان مادة النقض لافرق في الالهين والجسمين القديمين في أن وجود كل منهما ممتنع بالنظر الي الدليل عند المتكلمين وممكن بالنظر الي ذاتيهما مع قطع النظر عما سواهما كما لايخفي (قوله لمـا كان عدم الانفكاك الخ) أى ان الشارح لمـا كان بصدد بيان ان الصفات لاتغاير الذات وجب عليه بيان عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز كما بين عـدم الانفكاك بحسب الوجود ليتم البيان الا أنه تركه لان عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز كان ظاهرا ضرورة عدم كونهما متحيزين (قوله والا فمجرد الخ) أى وان لم يكن عدم التعرض لكونه ظاهراً فمجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود غير كاف لاتقاضه بالجسمين القديمين على ما عرفت وقد عرفت أيضاً أن مجرد عـدم الانفكاك بحسب الوجود كاف والنقض المذكور غير وارد ولذا اكتفي الشارح به (قوله فانهم قالوا بمغايرة الخ) قال الآمدي ذهب الشيخ الاشعري وعامة الاصحاب الى أن الصفات منها ماهي عين الموصوف كالوجود ومنها ماهى غيره وهي كل صفة أمكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقاً ورازقا ومنها مايقال لاعين ولا غير وهي مايمتنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالي بناء على أن المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه من الوجوه وعلى هذا فتلك الصفات النفسانية لمـا امتنع انفكاك بعضهـا عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى أو غيرها كذا في شرح المواقف وبما ذكرنا ظهر لك ان ماقال الفاضـل المحشي الظاهر انهـم لم يقولوا بمغايرة الصفات الحـدثة لموصوفها كلام لا يعبأ به (قوله وبهذا يظهر الخ) أي ومن عـدم قولهم بعدم مغايرة الصفات المحدثة ظهر أن اسـتدلالهم السابق أعني أنه يقال في اللغة والعرف مافي الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة ليس بصحيح لانه يدل على أن الصفة المحـدثة أيضاً لا تغاير الموصوف اذ قد اتصف زيد بالصفات المحدثة من القدرة والعلم والحياة والمشيئة وغيرها مع صدق ذلك الـكلام (قوله قد عرفت أن المراد الخ) يعني قد عرفت في الحاشية السابقة أن تفسير الشارح قوله يمكن أن يقدر ويتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر بقوله أي يمكن الانفكاك للاشـارة الى تعميم الانفكاك لا كما يفهـم من تخصيصه بالانفكاك في الوجود فنقول المراد امكان الانفكاك من الجانبين ولا نقض بالعالم مع الصانع لانه يجوز أن ينفك الصانع عن العالم في الوجود اذ يمكن وجوده مع عدم العالم وينفك العالم عن الصـانع في الحيز فان العالم متحيز في حيزه وليس الصانع متحيزاً فيه لاسـتحالة التحيز على ذاته تعـالى وكذا لا يرد الاشكال بالعرض مع المحل اذ

ان المحل كما ينفك عن العرض في الوجود فكذا ينفك عنه في الحيز فتخصيص أحدهما بالذكر مما لاوجه له نهذا يدل على أن مراد المحشي الخيالي مجرد دفع الاشكال بالعالم مع الصانع وأيضاً كون الحيز للعرض محله غير صحيح ويدل على هذا أمران الاول أنهم فسروا الحيز بالفراغ الموهوم وليس المحل فراغا . الثاني انهم قالوا انَ العرض تابع فى التحيز لمحله فهذا مشعر بأن حيز العرض حيز محله الا أنه لاحدهما بالذات وللثاني بالعرض (قوله مع عدم جواز الخ) بناء على أن

ينفك المحل عن العرض فيالوجود بأن ينعدمالعرض مع بقاء المحل وينفك العرض عن المحل في الحيز فان حيز العرض هو المحل وحيز المحل مكانه فما قاله الفاضل الجلبي ان النقض بالعرض مع المحل باق ليس بشئ منشؤه قلةالتدبر * قال بعض الفضلاء رد هذا الجواب بأن هذا لايستقيم على ماهو المقرر المحقق عندهم من أن كلمة أو في التعريف للتقسيم دون الترديد وحاصله أن المراد بأو أن قسما من المحدود حداه هذا وقسما آخر حده هذا فالمعنى حينئذ أن قسما من المتغايرين حده مايمكن الانفكاك بينهما من الجانبين فى الوجود وقسما منهما مايمكن الانفكاك من الجانبين في الحيز فيرد الاشكال على ما ارتضاه أقول هذا انما يرد أن لوكان التعميم مستفاداً من كلمة أو وليس كذلك كيف وهو غير مذكور فى تعريف الشارح بل هو مستفاد من ذكر لفظ الانفكاك في التعريف غير مقيد بقيد في الوجود أو في الحيز حيث قال أي يمكن الانفكاك بينهما فالمعنى الغير ان مايمكن الانفكاك بينهما أى فرد كان من الانفكاك- نعم لايتم الجواب الذى ذكره المحشي اذا أخذ كلمة أو في التعريف كما قال بعضهم الغيران ما يمكن الانفكاك بينهما في الوجود أو فى الحيز اذ لايمكن التعميم حينئذ لان كلمة أو للتقسيم لا للترديد تأمل (قوله نعم يرد الاشكال الخ) أى يرد الاشكال بالعالم مع الصانع لو أريد الانفكاك من الجانبين على من قال الغيران مايمكن انفكاكهما فى عدم أو في حيز لعدم امكان انفكاك الصانع عن العالم فى العدم لاستحالة عدمه تعالى ولا فى الحيز أيضا لامتناع تحيزه وان كان يمكن انفكاك العالم في العدم والحيز جميعاً (قوله ان قلت لعلهم أرادوا الخ) يعنى لعل مرادهم بجواز الانفكاك جواز أن لا يكون أحدهما قائما بالآخر أو قائماً بمحله وأن لايكون متقوما وحاصلا به فلا يكون الصفات مغايرة للذات لامتناع أن لاتكون الصفات قائمة بذاته تعالى ولا الصفات بعضها مع بعض لعدم جواز أن لايكون بعضها قائما بمحل البعض الآخر ولا الجزء بالنسبة الى الكل لامتناع ان لا يكون الكل متقوما به ولا ينتقض بالعالم مع الصانع لان العالم غير قائم بالصانع ولا بمحله ولا متقوم به لامتناع أن يكون الصانع محلا للعالم أو محلا لمحله أو جزأ لشئ وكذا لايرد النقض بالعرض بالنسبة الى المحل لانه يجوز أن لايقوم العرض بالمحل بأن ينعدم مع بقاء محله فيكونان غيرين (قوله قلت مثله الخ) حاصله ان لفظ امكان الانفكاك لايدل على المعنى المذكور وهل هذا الا تفسير وتخصيص مأخوذ من خارج لاخراج مواد النقض فعلى هذا يجوز تخصيص كل تعريف أعم وتعميم كل تعريف أخص لاجل تحصيل المساواة وهو فاسد كما لايخفى (قوله على انه يرد الخ) أى مع كونه مما لايلتفت اليه غير صحيح في نفسه لانه يرد عليه التشخص فانه على تقدير أن يكون موجوداً غير محله مع عدم جواز أنلا يكونمحله متقوما به وكذا الاعراض

محله الشخصي الذي هو زيد مثلا وزيد لكونه عبارة عن الحيوان الناطق مع التشخص متقوم بالتشخص لانه جزؤه أقول ان كان التشخص جزأ من محله فعلى تقدير صحته يلزم أن لا يكون غيره عندهم فلا يصح قوله غير محله والا فلا يكون محله متقوما به فالحق ماقيل بعد وما أورده عليه مدفوع بأنه انما جعله مقابلا للاعراض اللازمة لانهم ذكروه مقابلا لها لا لكونه مقابلا لها في الواقع الا أن يقال التقوم بمعنى التحصل فكون المحل متقوما بالتشخص بمعنى كونه متحصلا موجوداً به وهذا المعنى يوجب كونه موقوفا عليه فيالوجود جزءاً كان أو خارجا لازما فلا يصح ان يسلب التقوم بالتشخص بهذا المعنى عن المحل نعم التقوم به ظاهر في الجزئية وكاف فيما سبق له من اخراج الجزء والكل من الغيرين وبماقررنا ظهر ان التشخص عرض لازم مقوم والاعراض اللازمة المتفرعة اللازمة على الوجود اعراض لازمة متأخرة والتشخص والوجود متلازمان في المشهور متحدان فى تحقيق الجلال الدواني وتابعيه أفاده الكنبوي وفي قوله جزءا كان أو خارجا اشارة الى المذهبين المشهورين في التشخص مذهب المتأخرين الذاهبين الى ان التشخص أمر زائد على الماهية النوعية نسبة الى النوع نسبة الفصل الى الجنس فيكون ذات زيد عندهم مركباً من الجنس

والفصل والتشخص ومذهب القدماء الذاهبين الى انه ليس في الشخص أمر سوى مافي الحقيقة النوعية فحقيقة الشخص هي حقيقة النوع بعينه (قوله انما هو في الصفات اللازمة) الظاهر ان الشيخ لاينكر كون الصفة الغير المفارقة المثل لازمة بحسب بادئ الرأي كسواد الحبشي وان لم تكن لازمة بحسب الحقيقة ونفس الامر فالمراد بالصفة اللازمة مثل هذه الصفة فلا حاجة الى التكلف الذي ذكره للاضراب (قوله وان كان الدليل) هو ما ذكره المحشي الخيالي في صدر المبحث بقوله قالوا يقال في العرف واللغة مافي الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة (قوله يقتضيه) يمكن ان يكون مراد بعض الفضلا بان هذا هو المشهور من مذهب الشيخ هذا الاقتضا (قوله لما تقرر عنده من تجدد الاعراض) قد عرفت ان الظاهر كون الشيخ لاينكر لزوم الصفة المتجددة المثل بحسب بادئ الرأي وان كانت محدثة (قوله اذ يتحقق) علة لقوله مخالف وقوله حينئذ أي حين تجدد الاعراض (قوله ومن جانب الصفة بحسب الحيز) لما مر عن المولى المحشي ان حيز الموصوف مكانه وحيز الصفة الموصوف وقد عرفت ما عليه فتذكر (قوله ان انفكاك الصفات اللازمة بل القديمة عن الذات الخ) الانسب بكون الكلام في وجود الموصوف بدون الصفة وعدم وجوده بدونها كما أفصح به كلام الشارح والمحشي الخيالي ان يقول ان انفكاك الذات عن الصفة اللازمة بل القديمة ممكن بالقياس الى نفس الذات وان منع الخ لكن المراد ما ذكره ما ذكرناه (قوله أعني الامكان الوقوعي) لقائل ان يقول لو كان المراد ذلك فاي حاجة الى ادراج لفظ الامكان في تعريف المتغايرين بل فيه ضرر توهم غير المراد (قوله لزم ان لا يكون الذات مغايراً للعرض اللازم) لعدم وقوع الانفكاك بينهما للزوم ذلك العرض وهو المعتبر في المتغايرين على تقدير عدم الكفاية بمجرد الامكان الذاتي ولقائل ان يقول لانسلم استحالة هذا اللازم اذ كما لاتعد الصفة غير الموصوف فكذا لايعد العرض غير الموضوع بناء على عدم الانفكاك بل الظاهر أن مرادهم بالصفة في قولهم الصفة لا تغاير الموصوف المعنى القائم

اللازمة على تقدير وجودها لا يجوز أن لا تكون قائمة بمحلها مع كونها مغايرة له بالاتفاق وانما قلنا على تقدير وجودها لان الاعراض اللازمة غير موجودة عند الشيخ الاشعري ضرورة ان العرض لايبقى زمانين وقيل في توجيه قوله على انه يرد عليه التشخص ان التشخص لايجوز أن لا يكون قائماً بمحله مع انه غير محله بالاتفاق وفيه انه حينئذ داخل في الاعراض اللازمة فلا وجه لافراده بالذكر هنا لكن يرد على كلام المحشي ان مادة النقض لابد أن تكون موجودة وعلى تقدير وجودها لهم ان يقولوا ان التشخص والاعراض اللازمة لا تكون مغايرة للمتشخص ولمحلها (قوله يرد عليه أنهم صرحوا بأن الكلام الخ) يعني انه لايجوز وجود الذات بدون الصفة لانهم صرحوا بأن الكلام بعدم المغايرة انما هو في الصفات اللازمة على ماصرح به فيما سبق من نقل الآمدى بل القديمة على ماذكره الشارح وهذا الاضراب انما هو باعتبار كون القديمة أخص من اللازمة من حيث المفهوم والا فمن حيث الصدق متلازمان ضرورة انه لازم سوي صفات الواجب بناء على تجدد الاعراض ولا يوجد الذات بدونها لانها للزومها وقدمها يمتنع انفكاكها عن الذات قال بعض الفضلاء ان المراد بالصفات الصفات المحدثة ولعل هذا على ماهو المشهور من مذهب الشيخ من أن كل صفة لا تغاير الموصوف كالجزء مع الكل انتهى كلامه فيه ان الشارح قد صرح في صدر الدرس بأن الكلام في الصفات القديمة حيث قال بخلاف الصفات المحدثة فالمناسب أن يورد الاعتراض موافقاً لما قرره أولا على أن ما ذكره من عدم مغايرة الصفات المحدثة لم ينقل عن الشيخ الاشعري وان كان الدليل يقتضيه كيف وهو مخالف لما تقرر عنده من تجدد الاعراض اذ يتحقق حينئذ الانفكاك من جانب الموصوف بحسب الوجود ومن جانب الصفات بحسب الحيز (قوله ومرادهم الخ) جواب سؤال تقريره أن انفكاك الصفات اللازمة بل القديمة عن الذات ممكن بالقياس الى ذاتها وان منع لزومها وقدمها عن الانفكاك والامتناع بالغير لا ينافي الامكان الذاتي وحاصل الدفع ان المراد بامكان الانفكاك جواز انفكاك أحدهما عن الآخر بلا مانع عن وقوع ذلك الانفكاك أعني الامكان الوقوعي وهو ههنا منتف لان اللزوم والقدم مانع عن وقوعه فلا يكفي مجرد الامكان بحسب الذات نقل عنه أقول ان لم يكن مجرد الامكان كافياً في التغاير لزم ان لا يكون الذات مغايراً للعرض اللازم وأقول في جوابه ان المراد بالانفكاك كما عرفت أعم سواء كان بحسب الوجود أو بحسب الحيز فافهم انتهى كلامه يعني أن العرض اللازم مغاير للمحل لتحقق الانفكاك بينهما من جانب واحد في الحيز

بغيره وهو يشمل جميع الأعراض وتخصيص الصفة بمثل العلم والعرض بمثل سواد الحبشي تخصيص بلا مخصص فتأمل (قوله لان حيز المحل مغاير لحيز العرض) لان حيز المحل الفراغ المتوهم المشغول بالمحل وحيز العرض مثل سواد الحبشي مثلا فراغ متوهم يشغله سواده بتبعية الوضع الذى قام به السواد فحيز هذا العرض هو حيز المواضع التي قام بها السواد وحيز الموضوع الذى هو الحبشي مجموع الفراغ الذى انطبق الحبشي عليه هذا ولكن لايخفى على البصير ان هذا التغاير بين حيز المحل وحيز العرض انما هوفي الاعراض الغير السارية في المحل كما مثلنا به بخلاف نحو بياض الثلج وسواد الحبز فان حيز العرض بعينه هو حيز المحل فيلزم بناء على ما ذكره ان لا يكون مثل هذا العرض مع محله متغايرين والى مثل هذا أشار المحشي الخيالي بالامر بالفهم أفاده عبد الرسول (قوله وهما لايكونان الا موجودين) لان الغيرية من الصفات الثبوتية المقتضية لوجود الموضوع على ما صرحوا به (قوله على ما اعترف به السائل) بقوله والحاصل أن وصف الاضافة معتبر وامتناع الانفكاك حينئذ ظاهر ومن هذا علم أن المراد بالسائل هو السائل بلا يقال المراد امكان الخ المقصود به الجواب عن النظر السابق المورد بقوله وفيه نظر بعد قوله كذا ذكره المشايخ ثم قوله على ما اعتبره السائل تبرع من المولى المحشي والا فلك أن تقول في بيان كون تصور العالم بالنظر الى ذاته غير مفيد في كونه مغايرا للصانع لان لنا اعتباره بوصف الاضافة ولا شبهة في غيريته حينئذ أيضا مع انه حينئذ لا يتصور بدون الصانع

لان حيز المحل مغاير لحيز العرض كما لايخفى (قوله لان الكليين الخ) بيان للقرينة الدالة على ان المراد العرض والمحل الجزئيين يعنى ان الكلام في الغيرين وهما لا يكونان الا موجودين فهذا قرينة على ان المراد العرض والمحل الجزئيين لان الكليين غير موجودين في الخارج (قوله وعدم تصور هذا العرض الخ) لان العرض الجزئي من جملة مشخصاته المحل الخاص فلا يمكن تصوره من حيث كونه جزئيا بدون محله (قوله وبه يظهر الخ) أى باعتبار ان وصف الافاضة يستلزم ان لا يكون بين العلة والمعلول تغاير يظهر خلل ما ذكره خلل ما ذكره بقوله والعالم قد يتصور الخ لان تصور العالم بدون الصانع من حيث كونه معلولا له محال لانه يستلزم تصور أحد المتضايفين بدون الآخر وتصوره بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن وصف الاضافة غير مفيد في كونه مغايراً للصانع لان وصف الاضافة معتبر على ما اعترف به السائل أقول الجواب عن النقض بالعالم مع الصانع على تقدير ارادة صحة الانفكاك من الجانبين قد تم بقوله المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولا يخفي انه على ذلك التقدير لا يرد النقض بالجزء مع الكل والصفة مع الذات بل هو على تقدير ارادة الانفكاك من أحد الجانبين فاعتبار وصف الاضافة انما هو جواب على تقدير اختيار الشق الثاني الا أن عبارة الشارح حيث عبر عن الجواب الثاني بقوله بخلاف الجزء مع الكل ناقصة عن أداء المقصود وموهمة بانه من تتمة الجواب السابق يدل على ماقلنا قول الشارح فى الجواب ولو اعتبر وصف الاضافة حيث فصله عما قبله فان ما قبله رد للجواب الاول وقوله ولو اعتبر الخ رد للجواب الثاني المشار اليه بقوله بخلاف الجزء مع الكل وبما ذكرنا علمت انه لا يظهر من اعتبار وصف الاضافة خلل في قول الشارح والعالم قد يتصور موجود ثم يطلب الخ لانه جواب مستقل لا دخل لاعتبار الاضافة فيه تأمل قال الفاضل المحشي أنت خبير بأن وصف الاضافة فى صورة العالم بالنسبة الي

(قوله انما هو جواب) أى عن النقض بالجزء مع الكل والصفة مع الموصوف (قوله عن الجواب الثاني) أي عن الجواب عن النقض الذى كان على تقدير اختيار الشق الثاني أعنى مكان الانفكاك من أحد الجانبين (قوله على ما قلنا) من أن قوله بخلاف الجزء والكل الخ ليس من تتمة الجواب السابق بل هو جواب عن النقض على تقدير اختيار الشق الثاني (قوله حيث فصله عما قبله) ولم يقل وانه لو اعتبر حتى يكون عطفاً على أنه لا يستقيم فيكون من متممات كلمة مع في قوله مع انه لا يستقيم بل جعله جملة مستقلة معطوفة على قوله قوله قد صرحوا الخ في حيز قوله لانا نقول (قوله تأمل) وجهه ان ما ذكره المولي المحشي في تحرير كلام الشارح وان كان بعيداً عن الفهم لكنه حسن من جهة المعنى ولكن أنت تعلم انه ليس دافعاً لما ذكره المحشي الخيالي لان قول الشارح والعالم قد يتصور موجوداً الخ وان كان جوابا لادخل لاعتبار وصف الاضافة فيه لكن للمعترض ان يقول لايخلو اما ان تريد بالعالم العالم من حيث المصنوعية فتصوره بدون الصانع محال أو تريده

من حيث النظر الى ذاته فنقول قد اعترفت أيها المجيب في الجواب الثاني المشار اليه بقوله بخلاف الجزء مع الكل بان وصف الاضافة معتبر فلم تعتبره في الجواب الثاني ولا تعتبره في العالم وهل هذا الا تخصيص بلا مخصص على انك قد عرفت ان هذا محض تبرع والا فنقول كون تصور العالم من حيث ذاته منفكا عن تصور الصانع غير مفيد في كونه مغايراً له لان العالم من حيث وصف المعلولية أيضاً غير للصانع مع انه لا يتصور حينئذ منفكا عن تصور الصانع هذا (قوله يرد عليه الخ) قال الفاضل الكلنبوى منشأ هذا الايراد لام العاقبة في قوله ليفيد اذ الظاهر منها ان تكون الافادة مترتبة على التغاير المذكور لكن يجوز ان يكون الترتب عليه بواسطة انضمام أمر آخر ولذا أجيب عنه بما ذكره المحشي بقوله أجيب عنه الخ وقد يورد عليه أيضاً بأن شرط الافادة التغاير الذهني لا تغاير المفهومين اذ قد يكون التغاير

الى الصانع كان فرضياً وتقديريا قبل اقامة البرهان فكان الكلام ههنا مبنيا على أن تصور العالم موجوداً مع قطع النظر عن اعتبار وصف العلية والمعلولية فان العلية والمعلولية غير ظاهر بخلاف وصف الاضافة في صورة الكل والجزء والعلية والمعلولية ونحو ذلك فان وصف الاضافة محقق لا فرضي فكان ابطال الشارح هناك مبنياً على اعتبار وصف الاضافة بالفعل لا على قطع النظر عنه فلا اشكال انتهى كلامه أقول كثيراً ما يصدق بوجود الكل ثم يطلب بالبرهان وجود الجزء لخفاء كونه جزأ فوصف الاضافة فيه أيضاً فرضي قبل اقامة البرهان فالفرق المذكور غير بين (قوله لكن يرد عليه ان مجرد التغاير الخ) أجيب عنه بأن ماهو المفهوم من عبارة الشارح ان التغاير بحسب المفهوم شرط لافادة الحمل فانه لا يفيد بدونه لا انه كاف فيه ويمكن أن يقال معنى التغاير في المفهوم ان يكون مفهوم المحمول أمراً زائدا على ما يفهم من الموضوع فالنقض بالمثال المذكور غير وارد لكون مفهوم المحمول جزأ من مفهوم الموضوع تأمل واعلم ان تفسير الحمل بالاتحاد في الهوية والتغاير في المفهوم لا يصح في العدميات فقيل شرط الحمل الاتحاد ذاتا بمعني ان ما صدق عليه ذات واحدة والتحقيق ما ذكره في حواشي شرح التجريد بأن الحمل في الذاتيات هو الاتحاد وفي العرضيات هو الاتصاف كذا قيل (قوله بدل ان النافية وانه تصحيف فضل) وقع في عامة نسخ الحواشي بدل ان النافيه فعلى هذا قوله فضل بالضاد المعجمة ومعناه حينئذ أنه تصحيف فاضل أي زائد لافائدة فيه ويؤيده مانقل عنه من تمثيل ان النافية حيث قال كما في قوله تعالى ان كل نفس لما عليها حافظ لان لما بمعني الاستثناء لدخوله على الاسم تم كلامه وفي بعض النسخ بدل ان النافية باللام المتصلة مع النون وقوله فصل بالصاد المهملة فمعناه أنه تصحيف وتغيير بسبب فصل لامها عن النون وفي بعض النسخ تصحيف مخل (قوله اذ لا يمكن عطف الخ) مثل أن يقال انه معطوف على قوله لصار بحسب المعنى اذ مآله لو كان الواحد غيرها يلزم أن يكون الواحد غير نفسه وان يكون العشرة بدونه أو معطوف على ضمير كان على ماوقع في بعض نسخ الشرح بدل لفظ صار فيكون المعنى لكان كون العشرة بدونه وكل ذلك تعسف وتكلف نقل عنه أي بتقدير أن يقال لزم أن

الذهني مع عدم التغاير بين المفهومين ويفيد الحمل كما في قولنا الانسان بشر اذ فهم من الانسان الحيوان الناطق وفهم من البشر الضاحك أي تصور المفهوم الواحد بمرآتين مختلفتين أقول المفهوم الواحد باعتبار تصوره بوجه غيره باعتبار تصوره بوجه آخر والمراد من التغاير ههنا أعم من التغاير الذاتي والاعتباري فلا يرد ذلك وما يقال الناطق جزء الحيوان الناطق والجزء والكل ليسا بمتغايرين عند المتكلمين فلا يرد ما أورده الخيالي ليس بشئ لان المغايرة في تعريف الحمل لاهل المعقول هي المغايرة بالمعنى اللغوى الشائع الشامل للمفهومين الوجوديين والعدميين والمختلفين لا بالمعني المصطلح عند المتكلمين والاثم يصدق على حمل أصلا لان المحمول كلي البتة والكلي ليس بموجود ولو سلم فلا يصدق على حمل المحمولات العدمية وأمثالها تأمل اه وقوله لام العاقبة هي ما تفيد ترتب مدخولها على الفعل في نفس الامر سواء كان باعثاً عليه أولاً وأما لام الغرض فما كان مدخولها باعثاً عليه سواء ترتب عليه في نفس الامر أولا (قوله ويؤيده ما نقل الخ) قال الفاضل الكلنبوي لكن يرد عليه انه لا اعتبار للاعجام فلا وجه للحكم بكونها مفتوحة مصدرية لا بكونها مكسورة نافية مع جواز دخول النافية على كل من الفعل والاسم كما ذكره صاحب المغني فالحق ان النسخة الصحيحة ان النافية وإن النافية تصحيف فاسد أيضاً ولا اعتبار للحاشية المنقولة عنها اه

(قوله وعلى تقدير لن النافية يكون معطوفا الخ) فيه انه عطف الجملة على المفرد وهو انما يجوز بتأويل المفرد بجملة أو تأويل الجملة بمفرد كما ذكروا في قوله تعالى « فالق الاصباح وجعل الليل سكناً » فهو أيضاً يحتاج الى تمحل والفرق تحكم وكذا الكلام على نسخة ان النافية وما قيل ان الجملة على هذه النسخة حالية فاسد اذ يجب تجريد الحالية عن أدوات الاستقبال كالسين وسوف وكذا لن والحق ان الجملة على التقديرين معطوفة على قوله من العشرة أعني خبر لان فلا اشكال أفاده الكنبوي (قوله وينتقض أيضاً الخ) لا يقال هذا الدليل في الاصل مجروح كما أشار اليه الشارح بقوله ولا يخفى ما فيه فلا يكون انتقاضه بوجه آخر دليلا على التصحيف

هنا لانا نقول لعله أراد انه لا بد من حمل كلام العاقل على الوجه الصحيح

يكون العشرة بدونه وعلى هذا يكون معطوفا على قوله لصار وعلى تقدير أن النافية يكون معطوفا على قوله لانه من العشرة وحينئذ لا يرد النقض باللازم لانه لا يصدق عليه انه من الملزوم انتهى يعني انه وان صدق على اللازم أنه لا يكون بدون الملزوم لكن لا يصدق عليه انه بعض من الملزوم فلا يرد النقض به على الدليل (قوله وينتقض أيضاً الخ) أي مع كونه محتاجا الى التكلف ينتقض باللازم فان اللازم غير الملزوم عند المعتزلة مع جريان الدليل المذكور فيه بأن يقال لو كان اللازم غير الملزوم لزم أن يكون الملزوم بدونه وانه محال فيلزم أن لا يكون اللازم غيرا ويمكن أن يقرر بالنقض التفصيلي بأن يقال لا نسلم انه لو كان الواحد غير العشرة يلزم أن تكون العشرة بدونه فان اللازم غير الملزوم عندهم مع انه لا يكون الملزوم بدونه (قوله لا يقتضي النفسية) أي العينية حتى يلزم من مغايرة الشيء له مغايرته لنفسه ولا يخفى عليك ان لزوم مغايرة الواحد لنفسه غير موقوف على ان كونه جزأ من العشرة وعدم تحققها بدونه يستلزم النفسية فلو كان مغايراً لها يلزم مغايرته لنفسه بل يتم بمجرد بيان ان ليس العشرة مغايرة له سواء كانت نفسه أو لا اذ يكفي أن يقال انه من العشرة وهي لا تكون بدونه فلا تكون العشرة مغايرة له فلو كان الواحد مغايراً لها يلزم مغايرته لنفسه لان المغاير للشيء مغاير لما ليس غيره اذ لو كان عينه يلزم اتصافه بالغيرية واللاغيرية بالنسبة الى شيء واحد فالصواب أن يقال في توجيه النظر اذ كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي عدم المغايرة بينهما (قوله وبالجملة مغايرة الخ) فلا يلزم من مغايرة الواحد للعشرة ومغايرة يد زيد له مغايرتهما لنفسهما (قوله فان للعلم تعلقات الخ) حاصله ان تعلقات علمه تعالى على نوعين تعلقات في الازل من غير أن يكون قيداً بالزمان شاملة لجميع ما يمكن تعلق العلم به من الازليات والمتجددات لكن تعلقاته الازلية بالمتجددات باعتبار انها ستجدد من غير أن يكون مقيداً بالزمان بل على وجه كلي كما يتعلق بالامور الكلية الغير المتجددة على ما مر تحقيقه وهذه التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل ضرورة عدم تناهي متعلقاتها أعني جميع ما يمكن أن يعلم من الامور الكلية الازلية والمتجددة لشموله الممكن والممتنع والواجب وتعلقات فيما لا يزال مختصة بالمتجددات باعتبار انها متجددات في زمان الحال والاستقبال وهذه تعلقات حادثة متناهية بالفعل ضرورة حدوث متعلقاتها وتناهيها

مهما أمكن ثم انه لم يقل ويبقى دليل الصيرورة بمجرد قوله لانه من العشرة مع ان الدليل مجموع الحكمين كما يشير اليه المحشي الخيالي لان عدم اقتضاء النفسية مشترك بين الصورتين فتأمل (قوله ويمكن أن يقرر بالنقض الخ) لعل مراده منه جواب عما أورد على الخيالي بأن هذا النقض انما يرد لو كان المعطوف دليلا مستقلا والمعطوف عليه دليلا آخر وأما لو كانا دليلا واحداً فلا يجري في عدم مغايرة اللازم اه وذلك لان منع لزوم اللازم الثاني موجه قطعاً (قوله فلا تكون العشرة مغايراً له الخ) لا يخفى انه لو ثبت هذا فلا حاجة الى قوله فلو كان الواحد الخ لان المغايرة بين الشيئين من مقولة الاضافة ولا يتصور وجود أحد المتضايفين بدون الآخر (قوله لان المغاير للشيء الخ) سواء مثلا عمرو المغاير لزيد مغاير ليد زيد الذي هو غير مغاير لزيد اذ لو كان عمرو عين يد زيد يلزم اتصاف عمرو بالغيرية واللاغيرية بالنسبة الى زيد لانه حينئذ باعتبار كونه عين يد زيد لا يكون غير زيد مع انه غيره باعتبار نفسه فيلزم أن يكون عمرو متصفاً بالغيرية واللاغيرية لزيد وهو باطل لكن تفرع قوله فلا تكون العشرة مغايرة له ممنوع كما أشار اليه بقوله فالصواب الخ وجميع ذلك مدفوع بحمل النفسية في كلام الخيالي على عدم المغايرة بقرينة ان الكلام فيه وبقرينة قوله وبالجملة الخ اذ يجب المطابقة بين الاجمال والتفصيل أفاده الكنبوي (قوله باعتبار انها متجددات في زمان الحال أو الاستقبال) يعني ان التقيد بالزمان معتبر في هذا النوع من التعلق والاولى أن يزيد قوله في زمان

الماضي أيضاً لان هذا الكلام بيان النوع الثاني مما وقع في كلام المحشي الخيالي وهو قد ذكر الماضي بقوله قبل وأيضاً الاولى تبديل متجددة بموجودة لانه الواقع في كلامه والقول في دفع الاول بأن هذا بيان للتعلق اللايزالي وهو لايشمل الماضي ليس بشيء (قوله فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل الدار الآن) لا كلام في انه بهذا العلم اذ لايتغير علمه تعالى انما الكلام في ان هذا التعلق أعني التعلق بعد دخول زيد غير التعلق الاول ولا شبهة في غيريته اذ الاول تعلق العلم بالدخول الغير الموجود المقدر الوجود والثاني تعلق العلم بالدخول الموجود (قوله وبما قررنا) في النوع الاول من نوعي تعلقات

سواء كانت مجتمعة أو متعاقبة في الوجود لان كل ما هو موجود متناه ولا يلزم من تغير المتجددات بحسب تجدد الازمان وتبدلها تبدل ذات الواجب من صفة الى صفة على ما زعمت الفلاسفة لان ذلك لا يوجب تغيراً في صفة العلم بل في تعلقاتها التي هي أمور اعتبارية واضافية ولا فساد فيه وهذا ما عليه الجمهور وذهب بعض المحققين الى ان علمه تعالى بالمتجددات بأنها وجدت والعلم بأنها ستوجد واحد فلاحاجة الى اثبات تعلقات حادثة لعلمه تعالى بالمتجددات باعتبار وجودها فان من علم ان زيدا سيدخل الدار غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل الدار الآن اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له وانما يحتاج أحدنا الى علم آخر متجدد فيعلم انه دخل الان بطريان الغفلة عن الاول والبارى تعالى يمتنع الغفلة عليه فيكون علمه بأنه وجد عين علمه بأنه سيوجد وأما قال متناهية بالفعل لان تلك التعلقات غير متناهية بالقوة بمعني انها لا تنتهى الى حد لايتصور فوقه تعلق آخر لان متعلقاته أيضاً غير متناهية بهذا المعنى على مامر في تحقيق ان مقدورات الله تعالى غير متناهية وبما قررنا اندفع ما قاله الفاضل المحشى من أن المتجددات سواء أخذت باعتبار انها ستتجدد أو باعتبار انها وجدت الآن أوقبل متناهية ببرهان التطبيق فيكون تعلقات العلم بذلك أيضاً متناهية سواء كانت التعلقات أزلية أو متجددة اذ ليس معنى قوله للعلم تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والمتجددات ان للعلم تعلقات غير متناهية بالنسبة الى كل واحد من الازليات والمتجددات حتى يرد ماذكر بل معناه أن تعلقاته غير متناهية بالنسبة الى مجموع الازليات والمتجددات ولا شك ان مجموع الازليات والمتجددات غير متناهية كما لايخفى (قوله بجعلها ممكن الوجود الخ) يعنى ان القدرة صفة تجعل المقدرات ممكن الوجود أي الصدور من الفاعل بمعنى انها صفة بها يمكن التأثير والايجاد من الفاعل لابمعنى انها تجعل المقدورات ممكنة الوجود في نفسها لان الامكان بمعني استواء الطرفين بالنسبة الى ذاته أمر ذاتي للممكن تعلل القدرة به يقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك ليس بمقدور لانه ممتنع أو واجب فلا يصح أن يكون أثرا للقدرة ومحصول الكلام ان المتكلمين افترقوا فرقتين منهم من أثبت التكوين صفة مغايرة للقدرة والارادة ومنهم المصنف ومنهم من نفاه فمن أثبت التكوين قال ان القدرة صفة من شأنها صحة التأثير والايجاد عن الفاعل والتكوين صفة من شأنها الايجاد بالفعل بمعنى أن الممكن الذي تعلقت القدرة به في الازل وصح صدوره عنه اذا ترجح بتعلق الارادة أحد جانبيه تعلق التكوين بايجاده فوجد فعلى هذا تعلقات

علمه تعالى وهوالتعلق الازلي حيث قال ضرورة عدم تناهي متعلقاتها أعني جميع ما يمكن أن يعلم من الامورالازلية والمتجددة الخ (قوله اذ ليس الخ) علة لقوله اندفع (قوله ولاشك ان مجموع الازليات الخ) قال المحقق عبدالرسول أي باعتبار عدم تناهي الازليات اه ولعل الاوجه في دفع الاشكال ان المتجددات وان كان الموجود منها متناهياً بالفعل وغير متناه بالقوة لكن تلك التعلقات لما كانت واقعة في الازل وهي متعلقة بغير المتناهي ولو بالقوة كانت غير متناهية بالفعل فتدبر فانه دقيق (قوله بمعنى انها صفة بها يمكن التأثير والايجاد من الفاعل) يعنى أن الامكان راجع الى القيد أعني من الفاعل على ما هو المتعارف من ان محط الفائدة في الكلام هو القيد وان المراد بامكان الصدور من الفاعل ماهو ملزومه أو لازمه لان الاستلزام ههنا من الطرفين أعني امكان تأثير الفاعل وايجاده بقرينة ان القدرة صفة الفاعل وامكان الصدور من الفاعل صفة المقدور فلا يصح تفسير القدرة بامكان الصدور من الفاعل (قوله تعلل القدرة به) أي بالامكان بمعنى استواء الطرفين وبداهة تغاير العلة والمعلول تمنع جعل أحدهما تفسيراً للآخر وكذا يعلل عدم القدرة بعدم الامكان واليه أشار بقوله وذلك ليس بمقدور لانه ممتنع أو واجب (قوله تعلق التكوين بايجاده) ان كان تعلق الارادة بجانب وجوده وترجحت صحة الصدور به فعلى هذا تكون الارادة مرجحة

لصحة الصدور يريد ذلك بكون التكوين موجباً للايجاد دون تخلف بخلاف ما يأتي من مذهب نافي التكوين (قوله ولا حاجة في حدوث الممكنات الى أمر آخر) لعله أراد به التعلق الثاني الحادث الذى تثبته الفرقة الثانية وعلي هذا فالمعنى اذا كان الايجاد يحصل بامرين هما تعلق القدرة فى الازل وتعلق الارادة فيما لايزال لاحاجة الى اعتبار أمر آخر هو تعلق آخر حادث وقت الحدوث فتأمل (قوله بمعنى انه يصح ان يقال ان القوة صفة له تعالى) يعني ان المراد بالاطلاق الانتساب بنحو قولنا القوة صفة له تعالى أو من صفاته القوة أو القوة ثابتة له تعالى أو ثبت له أو قوة لله لابمعنى صحة اطلاق ما يشتق منها أعني القوي أو ماهو في حكمه كذا القوة عليه تعالى كما لايلزم من كون الاستواء صفة له تعالى اطلاق المستوي أو ذى الاستواء عليه تعالى مالم يرد به الشرع هذا ما أراده المولى المحشي وأنت تعلم انه لم يستعمل الاطلاق بمعنى الانتساب فيما رأينا من كلامهم ولو استعمل فلندرته يكاد الا يفهم منه المراد فلا يصح استعماله بهذا المعنى فالمقصود ان الاطلاق بالمعنى المتعارف والمنبه على الاطلاق المشتق من القوة عليه تعالى ليس مجرد كونها صفة له تعالى بل كونها صفة أزلية قائمة بذاته تعالى لاهو ولاغيره اذ القوة من جملة صفات الصفات الازلية المشار اليها بقوله وهي أى صفاته الازلية الخ ولاشبهة فى ان كل ماهو من الصفات الازلية يصح اطلاق المشتق منه عليه تعالى كما لايخفى وقول المحشى الخيالي القوى العزيز شاهد صدق علي ان المراد بالاطلاق اطلاق مايشتق عليه تعالى وهما بالجر صفتان لله تعالى ومفعول الاطلاق محذوف أى المشتق وما في حكمه كذى القوة المتين وبهذا اندفع ماقاله الفاضل المحشي من غير حاجة الى ما ارتكبه المولى المحشى أفاده المحقق عبد الرسول (قوله ان كون المأخذ صفة لله تعالى لايدل الخ) قد عرفت ان الدال والمنبه على ذلك ليس مجرد كون المأخذ صفة له بل الدال هو كونه من الصفات الازلية القائمة بذاته المتصفة بلا هو ولا غيره وبهذا يندفع ماقاله لكن العجب ان المحشين قاطبة سلموا ان المحشي الخيالي قال ان كون المأخذ صفة له تعالى هو الدال على صحة اطلاق المشتق فأجاب كل بما أدى اليه فكره لكن لايخفى على البصير انه ماقال ذلك بل قال فذكرها للتنبيه الخ يعني انها لكونها بمعنى القدرة كان المناسب عدم ذكرها لئلا يؤدى الى التكرار لكن ذكرها لنكتة هى التنبيه على ان الشرع اذن باطلاق المشتق منها عليه تعالى كما صرح به اقتباسا من الآية بقوله على الله القوى العزيز أفاده المحقق السابق هذا ولايخفى ان ذلك كله على تسليم أنها بمعنى القدرة التي هى من صفات التأثير لكن لمتفكر ان يقول أنها بمعنى آخر وهو شدة الوجود وتأكده كما صرح به علماء الميزان فانهم قالوا ان الوجود يقع على

القدرة كلها قديمة غير متناهية بالفعل لان الممكنات التي يصح صدورها من الواجب غير متناهية والنافون للتكوين قالوا ان القدرة صفة من شأنها الايجاد وأما صحة الصدور فهو أمر لازم لامكانها الذاتي لانه اذا كان الطرفان متساويين صلح كون كل منهما أثرا للفاعل فلا يحتاج بصحة الصدور الى مخصص أنما المحتاج إليه صدور احدهما بعينه من الفاعل الى المخصص وهو الارادة فلا حاجة الى اثبات التكوين ثم هؤلاء افترقوا فرقتين فقال بعضهم ان القدرة متعلقة في الازل بايجاد المقدورات لكن الارادة اذا تعلقت وجد المقدور فيما لايزال فالقدرة وتعلقاتها كلها قديمة عندهم ولا حاجة فى حدوث الممكنات الى أمر آخر فعندهم تكون مقدرات الله تعالى غير متناهية بالفعل ضرورة ان ما يوجد فيما لايزال غير متناه بالقوة وقال بعضهم انها متعلقة فيما لايزال بايجاد المقدورات بمعنى ان الارادة اذا رجحت أحد طرفي الممكن تعلقت القدرة بايجاده فوجد فعلى هذا تعلقات القدرة حادثة بحسب تجدد المقدورات فعندهم مقدوراته تعالى متناهية بالفعل ضرورة تناهي الموجودات غير متناهية بالقوة اذ لا تنتهى الى حد لايتصور فوقه تعلق القدرة هذا محصول كلام المحشي والاولى أن يقول على مذهبنا في التكوين ان للقدرة تعلقين أحدهما أزلي بها يصح صدور الممكنات عن الفاعل وتلك التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل لعدم تناهى الممكنات والتعلق الثاني حادث بها يوجد المقدورات وهى التعلقات الحادثة بعد تعلق الارادة بترجيح أحد جانبيه وهذه التعلقات متناهية بالفعل غير متناهية بالقوة كما هو متعلقاتها (قوله فذكرها للتنبيه على الترادف) قيل الاولى حينئذ ذكرها متصلا بالقدرة (قوله أو على صحة الاطلاق الخ) يعنى ان ذكر القوة للتنبيه على انه يصح اطلاقها على الله تعالى بمعنى انه يصح أن يقال ان القوة صفة له تعالى لابمعنى انه يصح اطلاق القوي المشتق منه عليه تعالى فلا يرد ماقاله الفاضل المحشي ان كون المأخذ صفة لله تعالى لايدل على صحة اطلاق المشتق على الله فان الاطلاق موقوف على الاذن الشرعي ألا

يرى

الموجودات بالتشكيك كالبياض على افراده وذكروا لذلك وجوها منها انه أي الوجود في الواجب أول وأولى وأقوى فعلى هـذا تكون صفة كمال ذاتي كالحياة وان كان الفيض والجود من لوازمهما في حقه تعالى (قوله ليس بلازم على قاعدة الاشعري) قال بعض المحققين واعلم ان الشيخ الاشعري لما اختار ان ادراك الحواس علم بمتعلقاتها لم يلزم من كونه تعالى سميعاً بصيراً ان يوجد له صفتان زائدتان على العلم ينكشف بهما المسموعات والمبصرات وجمهور الاشاعرة خالفوه في ذلك فلزمهم ان يجعلوهما صفتين زائدتين على العلم اهـ ومنه يظهر ان الضمير في قوله الآتي وانما أثبت عائد الى ذلك الجمهور لا الى الشيخ (قوله وانما أثبت) أي جمهور الاشاعرة وهذا الكلام ابداء لوجه مخالفة جمهور الاشاعرة للشيخ الاشعري في جعلهم السمع والبصر صفتين زائدتين على العلم (قوله مملوان به) أي بكل واحد من السمع والبصر وكذا الضميران الآتيان أعني ضمير به وضمير تأويله راجعان الى كل منهما (قوله أي فلاسفة الاسلام الخ) فالاضافة في غيرهم في عبارة المحشي الخيالي للعهد (قوله فهو باعتبار هذين التعلقين الخ) أي فالعلم باعتبار التعلق بالمسموعات والمبصرات بعد حدوثهما يسمى بالسمع والبصر لكن يرد عليهم ان السمع والبصر من الصفات الازلية وثبوتهما بدون ثبوت متعلقهما للمسموعات والمبصرات غير متصور فاما ان يستلزم أزليتهما أزلية المسموعات والمبصرات أو يستلزم حدوث هذين المعلومين حدوث السمع والبصر فالصواب ان يفسر التعلق الآخر بالتعلق الازلي بالوجود اللايزالي للمسموعات والمبصرات فليتدبر (قوله قال السيد السند الخ) غرضه من هذا النقل دفع الاعتراض الذي ذكره المحشي الخيالي بقوله ومن تمسك به الخ وحاصله ان اثبات السمع والبصر زائدين على العلم اضطراري لورود النقل والشرع بهما والتأويل خلاف الظاهر فلذا أثبتوهما مغايرين للعلم ولا ضرورة في اثبات الثلاثة الاخر لعدم ورود الشرع بها فليكن الادراك الذوقي والشمي واللمسي داخلة في العلم غير مغايرة له فافترقا فلا يلزم من اثباتهما مغايرين للعلم دون تلك الصفات ترجيح بلا مرجح والخلاصة ان الدليل على ثبوتهما مغايرين للعلم ليس مجرد ما ذكر

يرى ان الاستواء والوجه واليد والقدم صفة له تعالى مع عدم صحة اطلاق المستوى وغير ذلك عليه تعالى عندنا (قوله وهما صفتان غير العلم) أي هما صفتان زائدتان على الذات تنكشف بهما المسموعات والمبصرات كما ينكشف لنا باحدي هاتين الصفتين من غير أن يكون على سبيل الانطباع له ووصول الهواء ومغايرتان للعلم فانا اذا علمنا علماً تاماً جلياً بشيء ثم أبصرناه أو سمعناه نجد بالبديهة فرقا بين الحالتين ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية مشتملة على أمر زائد مع العلم فيهما فذلك الزائد هو الابصار (قوله عند الاشاعرة) والجمهور من المعتزلة والكرامية قال في شرح المقاصد الا أن ذلك ليس بلازم على قاعدة الاشعري في الاحساس من انه علم بالمحسوس لجواز أن يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علماً بالمسموعات والبصر علماً بالمبصرات انتهى كلامه وانما أثبت صفتين زائدتين لان القرآن والاحاديث مملوآن به مع انه يمكن اتصافه تعالى به فلا حاجة الي التأويل (قوله وأولهما غيرهم) أي فلاسفة الاسلام والكعبي وأبو الحسين البصري بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث تعلقه على وجه يكون سبباً للانكشاف التام الذي يكون لنا بعد استعمالنا تينك الحاستين وحاصل كلامهم ان للعلم بالنسبة الى المسموعات والمبصرات تعلقين تعلق أزلي بهما ينكشفان انكشافا تاما شبيهاً بالانكشاف التعقلي الذي يكون لنا بعد استعمال العاقلة وتعلق آخر حادث يحصل بعد حدوثهما بها ينكشفان انكشافا جلياً شبيهاً بالانكشاف التخيلي الذي يكون لنا بعد استعمالنا الحاستين المذكورتين فهو باعتبار هذين التعلقين يسمى بالسمع والبصر (قوله فحينئذ لا يرد ان العلم الخ) لان للعلم به تعلقاً ثانيا يحدث بحدوثهما (قوله ومن تمسك به الخ) أي ومن تمسك باثبات الصفتين المغايرتين للعلم يلزمه أن يقول بالذوق والشم واللمس في ذاته تعالى ضرورة ان العلم بالمذوقات والمشمومات والملموسات يكون قبل وجودها والذوق والشم واللمس انما يكون بعد وجودها فتكون هذه الصفات مغايرة للعلم في ذاته تعالى فلا تنحصر الصفات عنده في السبع قال السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف وانما لم يوصف بالشم والذوق واللمس لعدم ورود النقل بها قال بعض المحققين والاولى أن يقال لما ورد النقل بهما آمنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما (قوله عند من لا يقول بالتكوين الخ) نقل عنه وأيضاً لا يصح على مذهب من لا يقول بالتكوين مطلقاً بل على الآخرين منهم كما مر آنفاً (قوله اعترض عليه الخ) حاصله ان الارادة التي من شأنها التخصيص عند التعلق أن تساوى نسبتها الي التعلقين أعني تعلق

بل ورود النقل بهما جزء من دليل اثباتهما مغايرين فاذكر سابقاً وان كان جاريا في تلك الصفات لكن ليس ورود النقل جاريا فيها (قوله يلزم الترجيح بلا مرجح) ان أراد به وقوع وجود الممكن بلا علة فظاهر المنع وان أراد به ترجيح الفاعل بلا مرجح فسلم لكنه ليس بمحال من الفاعل المختار عند المتكلمين فالحق انه لا دليل ينفيه ههنا نعم الترجيح كالترجح محال عند الحكماء ولو من الفاعل المختار لكن

الكلام في الكتب الكلامية مبني على مذهب المتكلمين أفاده الكنبوي (قوله

الفعل والترك يحتاج الى مخصص آخر والا يلزم الترجيح بلا مرجح وينقل الكلام الى ذلك المخصص فيلزم التسلسل أو الدور وان لم يتساو بل من شأنها التعلق بجانب واحد لذاته يلزم الايجاب ونفي الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك الذي أثبته الشيخ الاشعري ضرورة ان احد الطرفين لازم الارادة والارادة لازم الذات فيكون احد الطرفين لازم الذات وان كان المعنى الثاني ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل متحققاً لايقال لم لا يجوز أن يكون للارادة نوع خصوصية بأحد التعلقين ولا تنتهي تلك الخصوصية الي حد الوجوب فلا يلزم الايجاب ولا التسلسل لانا نقول أن الخصوصية مالم تنته الي حد الوجوب لا يكون مخصصاً للوقوع لانه اذا صار الوقوع بسبب تلك الخصوصية أولى بلا وجوب وكان كافياً في وقوعه فلنفرض وقوعه بها في وقت والعدم في وقت آخر فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوقوع لمرجح يلزم الترجيح بلا مرجح وان كان لمرجح لاتكون تلك الخصوصية كافية بل نقول اذا لم تكن الاولوية واصلة الى حد الوجوب يلزم ترجيح المرجوح لانه مع وجود تلك الاولوية لاحد الطرفين يجوز وقوع الطرف الآخر لعدم انتهائها الي حد الوجوب فاذا فرض وقوع الطرف الآخر مع وجود الاولوية لاحد الطرفين يلزم ترجيح المرجوح ولذا قالوا في تعريف الارادة صفة توجب تخصيص أحد المقدورين ولم يقولوا صفة ترجح أحد المقدورين وقالوا ان المعلول مالم يجب وجوده عن العلة لم يوجد (قوله لايقال الارادة صفة الخ) جواب عن الاعتراض وحاصله انا نختار الشق الاول ولا نسلم لزوم الاحتياج الى مخصص آخر فان الارادة صفة من شأنها ومقتضى ذاتها انها اذا تعلقت يصح صدور الفعل وتركه عن الفاعل من غير احتياج الى مخصص آخر فيجوز تخصيصه للمساوي بل للمرجوح (قوله لانا نقول الكلام في وجود تلك الصفة الخ) يعني لا نسلم وجود الصفة التي من شأنها صحة الفعل والترك من غير مخصص بل هو ممتنع لاستلزامه المحال الذي هو ترجيح أحد المتساويين بلا مرجح وقد أجيب عنه بان اللازم هو ترجيح أحد المتساويين أي ايجاده من غير مرجح أي من غير سبب وداع الي ايجاده وهو ليس بمحال بل هو واقع فان الهارب من السبع اذا كان له طريقان متساويان فانه يختار أحدهما من غير داع وباعث عليه وكذا العطشان اذا كان عنده قدحا ماء متساويان من جميع الوجوه والجائع اذا كان عنده رغيفان متساويان من جميع الوجوه وانما المحال هو ترجح أحد المتساويين أي وقوع أحدهما من غير مرجح أي موقع وموجد وهو غير لازم من كون الارادة مرجحة كما لايخفي وأنت خبير بأن هذا الجواب لايجدي نفعاً لانه حينئذ يجوز ان يكون مخصص أحد المقدورين بالوقوع في وقت معين هي القدرة واستواء نسبتها الى الطرفين والاوقات انما يستلزم الترجيح بلا مرجح لا الترجح بلا مرجح

ولذا) أي لان الخصوصية مالم تنته الى حد الوجوب بل لمجرد الاولوية للوقوع يلزم اما خلاف المفروض أو الترجيح بلا مرجح أو ترجيح المرجوح أخذوا في تعريف المخصص الايجاب دون الاولوية وقالوا في صفة المعلول مقيساً الى علته المعلول مالم يجب وجوده عن العلة لم يوجد دون قولهم ما لم يكن أولى لم يوجد (قوله وهو ليس بمحال) سر ذلك هو ماذكرناه من أن المرجح هو صرف الفاعل وتوجيه باختياره ارادته اليه لكن لما كان أمراً خفياً زهلوا عنه وقالوا ترجيح الفاعل أحد المتساويين بلا مرجح ليس بمحال ظنا منهم أنه لا مرجح وليس كذلك أفاده عبد الرسول (قوله هي القدرة) أي فلا احتياج الى اثبات صفة الارادة وفيه ان التأثير غير الترجيح ولا بد لوجود الممكن من كلا الامرين ففعل التأثير مستنده القدرة وفعل الترجيح يقتضي منشأ آخر هو الارادة فان قيل ليكن كلاهما مستندين الى القدرة قلنا اذا جاز ذلك فلم لايحصرون صفات الله في صفة واحدة تكون هي منشأ لا ثار جميع الصفات من الكشاف وترجيح وتأثير ونحوها مع انه أليق بكمال التوحيد والحاصل ان كون القدرة هي المرجحة مع بداهة كونها هي مسند التأثير غير معقول فالترجيح له منشأ آخر (قوله يستلزم الترجح بلا مرجح) أي ومحالية اللازم تدل على

بحالية الملزوم هذا ولكن قد عرفت ان الترجيح ههنا ليس بلا مرجح بل معه وهو توجيه الواردة وصرفها الى المراد أفاده المحقق عبد الرسول (قوله وفيه تأمل) يمكن أن يكون اشارة الى أن تلك التعلقات وان لم تكن موجودة في الخارج لكنها موجودة في نفس الأمر والا فكيف يكون للامر الاعتباري المحض دخل في وجود الامر الموجود في الخارج أعني الممكن ولا شبهة في أن برهان التطبيق كما يجري في الامور الموجودة في الخارج يجري في الامور النفس الامرية (قوله

اذ المرجح الموجد هو الذات وهو موجود والفرق بأن كون القدرة مرجحة يستلزم الترجيح بلا مرجح دون الارادة مشكل على انا نقول قد صرح السيد الشريف في شرح المواقف في بحث الامكان ان الترجيح بلا مرجح مستلزم الترجح بلا مرجح هذا ولا مخلص عن هذا الايراد الا بأن يقال ان تعلق الارادة بترجيح أحد الطرفين محتاج الى تعلق آخر مخصص له وهكذا الى ما لا نهاية له والتعلقات أمور اعتبارية لا يجرى فيها برهان التطبيق فالتسلسل فيها ليس بمحال وفيه تأمل (قوله تحقيقه) أى تحقيق ان العلم غير الصفة التى ترجح أحد المقدورين بالوقوع انه لو كان عينها فلا يخلو اما ان يكون مرجح أحد الطرفين العلم بنفس حقيقة المقدور أو العلم بوقوعه ووجوده في الخارج وكلاهما لا يصير مخصصاً أما الاول فلانه عام شامل للواقع وغيره فانه تعالى يعلم الممكن والممتنع والواجب فلا يكون مخصصاً له وهو ظاهر وأما الثاني فلان العلم بوقوع الشئ فرع وتابع لكونه مما يقع في الحال أو في الاستقبال فان المعلوم هو الاصل والعلم صورة له وظل وحاك عنه سواء كان مقدما عليه وهو الفعلى أو مؤخراً عنه وهو الانفعالي والصورة والحكاية عن الشئ فرع ذلك الشئ حتى لو لم يكن ذلك الشئ بتلك الحيثية التى تعلق به العلم لا يكون علماً بل جهلا واذا كان العلم بوقوع الشئ فرع كون الشئ مما يقع فلا يكون عين الارادة التى كون الشئ مما يقع فرع وتابع له وبما حررنا لك اندفع ما قيل ان كون العلم تصوراً أو تصديقاً انما يتم في العلم الحصولي وعلم الله تعالى حضوري اذ ليس المراد بالتصور والتصديق ماهو قسمين للعلم الحصولي أعني الصورة الحاصلة بدون الحكم أو مع الحكم بل العلم بنفس حقيقة الشئ أو العلم بوقوعه سواء كان حصولياً أو حضوريا واندفع أيضاً ما قيل انا لا نسلم ان التصدق فرع الوقوع وانما يكون كذلك لو كان الزمان الماضي معتبراً في القضية المصدق بها اما اذا كانت القضية ممكنة عامة أو مطلقة عامة أو مقيدة بالزمان المستقبل فلا يكون التصديق بها فرع وقوعها لان التصديق على هذا التقدير وان لم يكن فرعا للوقوع بمعنى تأخره عنه فى الوجود لكنه فرع له بالمعنى الذى ذكرناه أعني كونه ظلا وحكاية عنها وهذا القدر كاف لعدم كونه مرجحاً لوقوعه كما لا يخفى على ذوي الافهام * بقي ههنا بحث وهو ما ذكره صاحب نقد المحصل ان هذا مخالف لما تقرر عندهم من ان ما علم الله تعالى وقوعه يجب ان يقع تأمل (قوله وبه يندفع قول الحكماء الخ) أي بما ذكرناه من ان العلم بالوقوع سواء كان متقدما عليه أو متأخراً عنه اندفع ما قال الحكماء ان العلم التابع لوجود الاشياء هو العلم الانفعالي الذي يكون مستفاداً من الوجود الخارجي كعلمنا بالسماء والارض دون العلم الفعلى الذى يكون الوجود الخارجى مستفاداً منه كما تصور أولا السرير ثم نحصله وعلمه تعالى من قبيل الفعلى اذ هو يعلم الاشياء كما هى قبل ان توجد فلا يكون تابعاً فيجوز

حتى لو لم يكن ذلك الشئ الخ) دليل على كون العلم صورة الشئ وحكايته وحاصله ان كون العلم فرع المعلوم يثبت بمقدمتين احداهما ان العلم صورة الشئ وحكايته والثانية أن صورة الشيء وحكايته فرع لذلك الشيء ولما كانت الاولى نظرية أثبتها بقوله حتى لو لم يكن الخ (قوله ليس المراد بالتصور والتصديق ما هو قسما العلم الحصولي الخ) قد ينافي هذا تقريره السابق بقوله فان المعلوم هو الاصل والعلم صورة له وظل وحكاية عنه اذ هو صريح في العلم الحصولي ويمكن أن يدفع بأن الفرق بين المعلوم والعلم في الحضوري بمجرد عندية المعلوم وعدم عنديته فمن حيث عنديته علم ومن حيث عدمها أعني من حيث نفس الشيء معلوم ومرادنا بالصورة والظل والحكاية فيما سبق هو هذه العندية

فليتأمل (قوله من أن ما علم الله وقوعه يجب أن يقع) ان أراد انه يجب أن يقع بترجيح العلم وقوعه فقد ظهر بطلانه بما ذكره المحشي الخيالي وحرره المولى المحشي من أن العلم المخصص اما تصور أو تصديق والتخصيص بكل باطل وان أراد انه يجب وقوعه وان كان بترجيح شيء آخر أعني الارادة فما ذكره المولى المحشي من عدم كون العلم مرجحاً للوقوع لا يخالف هذا المقرر عندهم ولهذا أشار بالتأمل

(قوله لانهم ان أرادوا به الخ لايبعد عن الحكماء انكار كون العلم مطلقاً ظلا وحكاية للمعلوم فان أصولهم الحكمية تقتضي بتخصيص ذلك بالعلم الحصولي الانتزاعي فقوله فهو باطل منظور فيه (قوله تأمل حتى ينكشف لك الخ) قال المحقق عبد الرسول وانكشاف حقيقة الحال هو أنه لا يجوز ان يترك ما فيه المصلحة ويفعل مالا مصلحة فيه لا لأنه يجب عليه رعاية المصلحة اذ لا وجوب عليه أصلا بل لان فعله لو كان خالياً

عن المصلحة لكان عبثاً وقد قالوا ان أفعال الله غير معللة بالاغراض لكنها

أن يكون مرجحاً لوقوع الاشياء في أوقاتها وأما قلنا انه يندفع لانهم ان أرادوا به انه ليس ظلا وحكاية عنه فهو باطل وان أرادوا انه ليس بتابع في الوجود الخارجي والتحقق لانه مقدم عليه فهو مسلم لكنه لا يصير بهذا القدر مرجحاً لوقوع المقدور كما لايخفى (قوله ثم يرد أن يقال الخ) يعني يرد أن يقال انه لا يلزم من عدم كون العلم بنفس المقدور أو العلم بوقوعه مرجحاً ان لا يكون العلم مطلقا مرجحا لجواز ان يكون المرجح هو العلم بالمصلحة وهو ليس فرعا لوقوع الفعل بأن يكون وقوع الفعل أصلا والعلم بما فيه من المصلحة ظلا وحكاية عنه وهو ظاهر وأجاب عنه بعض العلماء بأن العلم بالمصلحة انما يكون مرجحاً اذا كان مراعاة الاصلح واجبة عليه تعالى وليس كذلك كما بين في محله فيجوز ان يترك مافيه المصلحة ويفعل مالا مصلحة فيه فلا يكون مخصصاً تأمل حتى تنكشف لك حقيقة الحال وسريرة المقال (قوله ان قلت يلزم الخ) لا يخفي ان هذا انما يرد ان لو فسر قوله ولا مغلوب أي بأن لا يكون مضطرباً في أفعاله بل تكون أفعاله على نسق واحد اما لو فسر بعدم كونه مغلوب الطبيعة في أفعاله فلا لان الجماد مجبور الطبيعة في أفعاله غير مختار فيها فحينئذ يكون معنى كونه تعالى مريدا انه ليس له قاسر في أفعاله تعالى وليس بساه فيها ولا مغلوب الطبيعة فيها بل بفعله باختياره فحينئذ يكون راجعاً الى نفى كون الارادة صفة ثبوتية زائدة على ذاته تعالى ولذا قال الشارح في شرح المقاصد لاخفاء في ان هذا موافق للفلاسفة في نفي كون الواجب مريدا أي فاعلا على سبيل القصد والاختيار ثم أن قوله ان قلت يلزم منه أن كون الجماد مريداً تقريره ان هذه السلوب متحقق في الجماد فلو كان الاتصاف بمجرد هذه السلوب كافياً في كونه تعالى مريدا لزم أن يكون الجماد مريداً وحينئذ جواب المحشي موافق له وهو ان هذا تفسير ارادة الواجب يعني ان هذه السلوب انما تكون ارادة في الواجب لافي غيره فكون الجماد ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب لايستلزم كونه مريداً وقال بعض الفضلاء ان مقصود المعترض انه لو كفى مجرد ذلك في صحة اطلاق المريد على الواجب لصح اطلاقه على الجماد لتحقق مايوجب صحة الاطلاق فيه ولا يخفى ان جواب المحشي حينئذ غير تام أقول هذا التقرير فاسد لانا لا نسلم تحقيق ما يوجب صحة الاطلاق في الجماد لان الموجب لصحة الاطلاق كون الواجب غير مكره ولا ساه ولا مغلوب لا كون شيء من الاشياء كذلك على مايشعر بذلك قوله انه ليس بمكره ولا ساه ولامغلوب بايراد الضمير الراجع الي الواجب والحاصل انه ان أورد السؤال بأن الجماد أيضاً متصف بعدم الكره والسهو والمغلوبية فيلزم أن يكون مريداً يكون السؤال موجهاً ويجاب بما أجاب به المحشي وان أورد بأن التعريف صادق على الجماد فيلزم أن يكون مريداً فهو فاسد لعدم صدق التعريف عليه ضرورة أخذ الواجب في التعريف

مشتملة على حكم ومصالح البتة فعلى هذا للخصم ان يقول علمه بالمصلحة التي وجب اشتمال فعله عليها هو المرجح فلا حاجة الى اثبات صفة الارادة وأقول في دفعه لاشبهة لاحد في انه وإن علم مصلحة الفعل لايقع ذلك الفعل مالم يصرف ارادته اليه فالعلم بالمصلحة لا يكون مرجحاً بل المرجح هو توجيه ارادته اليه لا العلم بها الا ترى ان أحدنا وان جزم بمصلحة فعل لايصدر ذلك الفعل منه مالم يصرف ارادته الى ايجاده فظهر ان العلم بالمصلحة لايغني عن الارادة اه (قوله ليس له قاسر في أفعاله الخ) أي يكرهه عليها ولقائل ان يقول نفي الاكراه هو نفي عدم المغلوبية اذا كان المراد بعدم المغلوبية عدم مغلوبية الطبيعة في الافعال لاعدم الاضطراب ولو قيل المراد من عدم الاكراه عدم قاسر القوة الشاعرة أي العالمة ومن عدم المغلوبية عدم قاسر القوة الطبيعية الغير الشاعرة فهو مدفوع بان القوة الطبيعية الغير الشاعرة ليست بموجودة له تعالى حتى نحتاج الى نفي قاسرها على ان هذه لايثبت بها ارادة أصلا لا ان نعتها القاسر ولا اذا انتفى عنها اذ ليست ذات شعور فتفسير الارادة التي تستلزم شعور المريد بسلب قاسر القوة الطبيعية الغير الشاعرة مما لايظهر له وجه فالتفسير بعدم الاضطراب هو الصواب الذى لا يصح الحيدى عنه فتدبر

فتدبر فانه دقيق (قوله نعم يرد الخ) يعني يرد عليه ان الارادة اذا كانت عبارة عن السلوب المذكورة لا تكون مرجحة لتخصيص أحد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات لان نسبتها الى كل الاوقات والمقدورات على السواء كما لا يخفى (قوله وان أريد الخ) أي ان أريد ان الفعل يصدر عن الذات مع عدم كونه مكرهاً وساهياً ومغلوبا في ذلك فهو قول بأن الواجب موجب في أفعاله لكون الافعال حينئذ مقتضي ذاته من غير أن يكون بتوسط صفة بها يصح الفعل والترك قيل ان من فسر الارادة بالسلوب المذكورة أثبت المشيئة فلتكن هي المرجحة (قوله الملازمة غير مسلمة عندهم) لان تخلف المراد على الارادة جائز عندهم لانهم يقولون ان الله تعالى أراد إيمان الكافر وطاعة الفاسق لكنه لم يقع و بعضهم يسلمون الملازمة ويفرقون بين الارادة والمشيئة ويقولون تخلف المراد جائز دون ما يتعلق به المشيئة ولعلهم يخصصون المشيئة بمشيئة القسرية (قوله لكن الكلام على التحقيق) فان التحقيق ان كل ما أراده الله تعالى فهو كائن ومراد له وان لم يكن مرضياً ومأموراً به بل قد يكون منهياً عنه اجماعا من أهل الحق لقوله تعالى * ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعاً وقوله تعالى * ولو شاء لهداكم أجمعين * ولقوله عليه السلام ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن (قوله قيل عليه الخ) قائله مولانا زاده الشارح الاخير للعقائد وحاصله ان الدليل انما يدل على ان المعنى الذي يجده المخبر حين الاخبار مغاير للعلم بمعنى التصديق اليقيني لا لمطلق العلم الشامل للتصور والتصديق فان كل عاقل بصدد الاخبار يحصل في ذهنه صورة ما أخبر به بالضرورة وعلى تقدير التسليم ان هذا الدليل غير تام في شأنه تعالى اذ لا يمكن أن يقال انه تعالى أخبر عما لا يعلم لانه يستلزم الجهل والكذب وكلاهما محال على ذاته تعالى وقياس الغائب على الشاهد على ما قاله الامام الرازي من انه لما ثبت مغايرته للعلم في الشاهد فكذلك في الغائب اذ لا يختلف فيهما حقيقة الخبر بالاجماع غير مفيد في المطالب التي يطلب فيها اليقين وأجيب عنه بأن الذي يصلح أن يكون مدلولا للكلام الاخباري حساً هو العلم التصديقي دون العلم التصوري فلا حاجة الى بيان مغايرته له وان قياس الغائب على الشاهد يفيد الالزام على الخصم لقولهم به وقد يقال المقصود ههنا

(قوله فلتكن هي المرجحة) لكن يبقى الكلام في انه أي فائدة في تفسير الارادة بالسلوب المذكورة دون سلب اعانة الغير في أفعاله تعالى وسلب النسيان وسلب الذهول فيها وغير ذلك مما ليست أفعاله مصاحبة له بل أي فائدة في نفس اثباتها بالمعنى المذكور أعني السلوب المذكورة لان تلك السلوب مثل السلوب الاخر من كونه غير جسم وغير متحيز ونحو ذلك مما الحق متصف به وليس صفة من صفاته الحقيقية عبارة عنها بل يبقى الكلام أيضاً في وجه عد الارادة من الصفات الثبوتية الازلية دون الصفات السلبية الاعتبارية (قوله فهو قول بأن الواجب موجب الخ) انظر كيف تتفق نسبة القول بالايجاب الى الحكماء مع قولهم بانه تعالى غير مكره ولا ساه ولا مغلوب والحق ان هذا دليل واضح على ان للايجاب الذي يظن انهم يقولون به معنى آخر لم يفهمه المتكلمون فقالوا ما قالوا فهم انما يردون على ما فهموه لا على حقيقة ما قرره الحكماء أفاده بعض أكابر الفضلاء (قوله ولعلهم يخصصون المشيئة بمشيئة القسر) اذ يلزم قولهم تخلف المشاء عن المشيئة غير جائز ان المشيئة المتعلقة بإيمان الكافر ونحوه تقسر الكافر مثلا على الاعلان ونحوه وأشار الى ان ذلك لازم لقولهم لا صريحة بقوله ولعلهم (قوله لقوله تعالى الخ) مراد الله تعالى بهذه الآيات بيان نفاذ قدرته وغلبته على كافة المخلوقات وقاطبة الموجودات كلها في التصرف على ما يريد ويشاء بحيث لا يغلب عليه

شئ وانه راعي مقتضى الحكمة اظهاراً للمعدلة وقطعاً للمعذرة واعلم ان ما ذكره من الدلائل مبناه عدم الفرق بين الارادة والمشيئة اذ ليس في شئ منها الا عبارة المشيئة (قوله وعلى تقدير التسليم) لعل وجه التسليم انه اذا أخبر المخبر عن شئ مع علمه بخلافه على ما فرضه الشارح لحصول صورة ما أخبر به في ذهنه ليس حينئذ علماً اذ ليس بمطابق لما هو معلوم عنده والمطابقة شرط لمطلق العلم كما مر عن المحشي الخيالي في بحث العلم لحصول صورة ما أخبر به في الصورة المفروضة ليس علماً مطلقاً في تلك الصورة لا علم مع وجدان المخبر معنى في نفسه فهو الكلام النفسي المغاير للعلم فتأمل (قوله فكذلك في الغائب) قال الفاضل الكلنبوي أقول بمثل هذا القياس ثبت كون العلم والقدرة والارادة صفة حقيقية زائدة على ذاته تعالى عندنا فالمعتبر هناك معتبر هنا اه

(قوله مجرد تصور الكلام النفسي) ليس التصور ههنا بمعنى التعريف لان الدليل المذكور في الشرح يأباه بل بمعنى اثباته في الواقع بيان وجوده في الانسان بدليل قول الاخطل كما لا يخفى فالاولى أن يقال المدعى ههنا وجود مطلق الكلام النفسي لا وجوده له تعالى كما لا يخفى

افادة الكلنبوى (قوله دلالة الكلام الاخباري عليه) أي على الكلام

مجرد تصور الكلام النفسي بحيث يمتاز عن الكلام اللفظي والعلم والارادة واما اثباته للواجب تعالى فذلك بما نقل عن الانبياء عليهم السلام ولا يخفى ما في الكل أما الاول فلانه انما يتم اذا كان دلالة الكلام الاخبارى عليه دلالة وضعية أما اذا كان دلالة الاثر على المؤثر فلا وأما الثاني فلان الالزام غير مقصود ههنا بل المقصود اثبات المطلب الذى هو من جملة مهمات أمور الدين وأما الثالث فلان ما نقل عن الانبياء عليهم السلام بالتواتر انما يدل على ثبوت الكلام لا على كونه مغايراً لما في ذاته تعالى فلا بد من بيان المغاير وامكانه في ذاته تعالى حتى يحمل تواتر النقل بثبوته على ظاهره ولا يؤول (قوله واعلم أن هذا المقام من مجاز الافهام) نقل عنه يجوز بالجيم والحاء المهملة انتهى فعلى الاول من جزت الموضع أجوزه جوازاً سلكته وسرت فيه وعلى الثاني من حار الابل يحورها ويحيرها والحوار والحير السوق اللين (قوله المعنى الذى نجده) يعني ان المعنى الذى نجده في أنفسنا عند اخبارنا عن قيام زيد أعني النسبة الايجابية بينهما لا تتغير بتغير العبارات ومدلولاتها المتغيرة بتغيرها أعني المدلولات اللغوية التي يسمونها في الاصطلاح معاني أول وهو ظاهر فان العبارات تختلف بحسب الازمنة والامكنة والاقوام وبحسبها تختلف مدلولاتها من غير اختلاف وتغير في ذلك المعنى بل كما يدل على ذلك المعنى بالعبارة يدل عليه بالكتابة والاشارة أيضاً فعلم أنه غير الكلام اللفظى الذى هو العبارات وغير مدلولاتها التي تتغير بتغيرها فلا يرد أن يقال ان الكلام النفسي مدلولات الالفاظ والمدلولات حادثة لتغيرها بتغير العبارات فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى قال بعض الفضلاء وأنت خبير بأن ما ذكره انما يتم اذا ثبت كون المعنى المذكور كلاما نفسيا ولم يثبت بعد وأيضاً ان الكلام النفسي مدلول الكلام اللفظي عند أهل الحق وما ذكره من قوله فليس ذلك عين مدلول العبارة في توجه كلامهم بعيد عن مقصودهم بمراحل أقول المقصود ههنا هو مجرد بيان ان المعنى الذى يعبر عنه بالعبارة أو الكتابة أو الاشارة مغاير للعلم وأما انه كلام نفسي أم لا فهو مطلب آخر أثبته الشارح بقوله ويسمي هذا كلاما نفسياً كما أشار اليه الاخطل الخ وليس المراد بقولهم الكلام النفسي مدلول اللفظى انه مدلوله اللغوى الذى يتغير بتغير العبارات والاصطلاحات كيف وهو يستلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل المراد انه المعنى الذي هو غرض المتكلم من الكلام الذي لا يتغير بحسب تغير العبارات والاصطلاحات وهو الاصل بالنسبة الى الالفاظ المعبر عنه بالمعاني الثانية في الاصطلاح (قوله ثم ان الشاك الخ) بيان لمغايرته للعلم يعني ان الشاك يحصل له التصورات الثلاث ولا يجد ذلك المعنى أعني النسبة الايجابية عند عدم قصد الاخبار عنه فيكون مغايراً لتصور ما أخبر به ثم انه اذا قصد الاخبار عن ذلك المعنى يجد في نفسه تلك النسبة الايجابية التي يعبر عنها بزيد قائم أو ثبت له القيام أو اتصف بالقيام أو نحو ذلك مع عدم علمه بوقوع النسبة لكونه شاكا فيكون مغايراً للتصديق بما أخبر به أيضاً وفيه بحث من وجوه الاول انه يرد عليه بعض ما يرد على الاول من أن هذا

النفسي الذى نجده من أنفسنا (قوله أما اذا كانت الخ) يعني لو ثبت ان دلالة الكلام الاخبارى على الكلام النفسي عقلية كدلالة الاثر على المؤثر فلا يتم ذلك الاستدلال (قوله مجاز الافهام) الظاهر انه كناية عن الصعوبة على انه يحمل المجاز على انه محل جواز الافهام من غير نفوذ فيه كما هو حال جواز الماء على الحال الطبيعية الصلبة ويمكن أن يكون بمعنى محل الحيرة على أن يكون بالحاء والراء المهملتين أفاده الكلنبوى (قوله فان العبارات الخ) دليل على عدم تغير ذلك المعنى بتغير العبارات ومدلولاتها (قوله بل كما يدل على ذلك الخ) ترق من اختلاف العبارات بتبدل بعضها ببعض الى اختلافها بتبدلها بالكتابة أو الاشارة (قوله فلا يرد أن يقال الخ) وذلك لان الذى قصدناه بالكلام النفسي ليس متغيراً بتغير العبارات المتغيرة بتغيرها مدلولاتها (قوله وفيه بحث من وجوه الخ) قد يجاب عن الاول بأنه سبحانه الدليل وتعالى وان لم يصح كونه شاكا أو مخبرا عما لا يعلمه لكن يجوز أن يعامل معاملة الشاك والغير العالم على طريقة الاستعارة التمثيلية كما قيل في لعل لاقتضاء المقام ذلك فثبت مغايرة كلامه النفسي لعلمه * وقياس الغائب على الشاهد مفيد عدم اختلاف حقيقة الحكم

فيهما . وعن الثاني بأن الذي يصلح أن يكون مدلول الكلام الاخباري هو العلم التصديقي فلا حاجة بنا الى بيان مغايرة الكلام للعلم التصوري   وعن الثالث بأن الصورة قائمة بالمعني الاولى والمعني الاولى قائم بالمعني الثاني فيوجد هنالك ما ندعي من الكلام النفسي وان لم يوجد ماندعيه من الكلام النفسي المخصوص هكذا قرر بعضهم فليتأمل (قوله لان الامر تعبير الخ) لم يقل عبارة للتنصيص على أن الكلام في الامر اللغوي الذي هو صفة المتكلم لا في الامر الاصطلاحي الذي هو صيغة افعل فان كونها أمراً انما هو عند أهل الصرف والنحو والكلام في الامر اللغوي في قولهم أمر بكذا والامر اللغوي هو ايراد لفظ يدل على الطلب الباطني للفعل وهو المراد بالتعبير عن الحالة الذهنية التي هي الطلب الباطني الذي هو

الامر الباطني النفسي ولا طلب في الباطن في صورة الاعتذار المذكور اذ العاقل لا يطلب ما يضره نعم فيها طلب ظاهري فما ذكره الخيالي انما يفيد ان الامر الظاهري مغاير للارادة ولا يفيد ان الامر الباطني أيضاً مغاير لها مع ان الكلام في ان المعنى الذي نجده من أنفسنا مغاير للعلم والارادة فالظاهر ان مراده من هذا التحقيق تقوية الاعتراض الذي أورده لا الجواب عنه على مافهمه المحشي السيالكوتي اللهم الا أن يكون مبنياً على أن المراد من الحالة الذهنية التي يدور عليها حقيقة الامر الظاهري هي النسبة الايجابية المطلوبة بطريق الاستعلاء طلباً ظاهرياً لا مطلوباً طلباً باطنياً وتلك الحالة موجودة في صورة الاعتذار المذكور ولا يخفى ما فيه لأن تلك الحالة متأخرة عن الكلام اللفظي والكلام النفسي مقدم على اللفظي فليتأمل افاده الكلنبوي (قوله فلان ثبوته) أي الشريعة والتذكير باعتبار أن الشريعة شرع ولك أن تعتبر المرجع الشرعي اما لان الشريعة تستلزمه أو لانه المذكور في التلويح (قوله موقوف على ثبوت نبوته الخ) لكونه ملتقطا من درر كلامه المستخرجة من صدف فيه صلوات الله وسلامه عليه وآله (قوله موافقاً) حال من أمر خارق (قوله وأيضاً الرسول الخ) ماسبق كان مثبتاً لكونه تعالى موجوداً قادراً الخ بسبب ملاحظة اقتضاء المعجزة التي هي فعل الله تعالى ذلك . وهذا مثبت له باقتضاء الرسالة ذلك بعد ثبوتها بالمعجزة وتوقف هذا على المعجزة لا يفضي الى رجوع هذا الى الاول للفرق الظاهر بين المثبتين وان كان هذا موقوفا على السابق (قوله وبما ذكرنا) من تقييد الشريعة في أول هذه الحاشية بنبينا حيث قال يعني ان

الدليل غير تام في ذاته تعالى اذ لا يصح كونه تعالى شاكا ولا اخباره عما لا يعلم وقوعه وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد والثاني انه ان أريد بعدم علمه بوقوع النسبة عدم التصديق به فسلم لكنه لا يفيد المغايرة لمطلق العلم وان أريد عدم تصوره أيضاً فهو ممنوع والثالث وهو يرد على الاول أيضاً انا لا نسلم تحقق حقيقة الخبر في تلك الصورة بل ليس ههنا الا مجرد لفظ الخبر ولعل في قوله تدبر اشارة الى ما ذكرنا تأمل فانه من مطارح الازكياء (قوله والحق ان الامر عبارة عن الحالة الخ) أي والحق ان الامر مغاير للارادة لان الامر تعبير عن الحالة التي تحصل في ذهن الآمر عند قصد الامر أعني النسبة الايجابية التي بطريق الاستعلاء سواء أراد وقوع ما يتعلق به الامر أو لم يرد بل أراد عدم وقوعه وانكار هذا مكابرة (قوله قال في التلويح ثبوت الشرع الخ) يعني ان ثبوت شريعة نبينا عليه السلام موقوف على وجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى تصديق النبي عليه السلام بدلالة معجزاته اما توقفه على ما سوى الكلام فلان ثبوته موقوف على ثبوته عليه الصلاة والسلام وهو موقوف على ظهور أمر خارق يكون فعل الله لانه تصديق منه حال ادعائه النبوة موافقاً لدعواه ولا شك ان خرق العادة حين الادعاء موافقاً للدعوى موقوف على كونه تعالى قادراً مختاراً موجوداً عالما وأيضاً الرسول من أرسله الله تعالى لتبليغ الاحكام فلا بد ان يكون المرسل موجوداً قادراً على الارسال عالماً بمعناه مختاراً يختار لمن يشاء من عباده واما توقفه على الكلام فلان أكثر الاحكام التي جاء بها نبينا عليه السلام مأخوذ من الكتاب وهو أقوى الادلة الشرعية وأعلاها وثبوته موقوف على كونه تعالى متكلماً وبما ذكرنا ظهر ضعف ماقال بعض الفضلاء ولعل التحقيق عدم توقف الشرع على التصديق بكلام اذ يجوز ارسال الرسل بان يخلق فيهم علماً ضروريا برسالتهم وما يتعلق بها من الاحكام أو يخلق الاصوات الدالة عليها أو يصدقهم بان يخلق المعجزة في أيديهم من غير احتياجهم في شئ من ذلك الى اتصافه تعالى بالكلام لان الكلام في شريعة نبينا عليه السلام وتوقفه على التصديق بكلامه تعالى ظاهر كما لا يخفى (قوله فبين كلاميه تدافع ظاهر الخ) لان مافي التلويح يدل على ان الايمان بكلامه

ثبوت شريعة نبينا عليه الصلاة والسلام الخ ثم بيان التوقف على الكلام بقوله فلان أكثر الاحكام الخ (قوله لايتوقف على الشرع) لانه في التلويح أثبت توقف الشرع على الكلام فلو كان الكلام أيضاً موقوفاً على الشرع لزم الدور فايراد توقف الشرع على التصديق بكلامه في التلويح دال على أن الايمان بالكلام لايتوقف علي الشرع (قوله بل التوفيق بينهما جلى) قال المحقق عبد الرسول لو كان التوفيق جليا غير محتاج الى التمحل لكان الموفقون متفقين فى وجه التوفيق ونحن رأينا وجوه توفيقهم بالغة الى سبعة وهذا شاهد صدق على أن التوفيق محتاج الى التمحل وليس بجلي اه (قوله موقوف على ثبوت الاجماع الخ) لقائل أن يقول الاجماع من الشرع على مايقتضيه ما مر في صدر الكتاب فكيف لا يكون ثبوت الكلام موقوفا على ثبوت الشرع (قوله لان مبناه الخ) اذا اعترف بأن مبني الاجماع الحديث النبوي ولاشبهة فى كون الحديث من الشرع فكيف لا يكون ثبوت الكلام موقوفا على ثبوت الشرع ولا ينفع كون الاجماع موقوفا بواسطة المبنى المذكور على صدق النبي الموقوف على المعجزة لا على ثبوت الشرع لانه اذا ثبت توقفه على الحديثين المذكورين ثبت توقفه على ثبوت الشرع وان لم يتوقف صدق النبي الموقوف عليه لثبوت الحديثين على ثبوت الشرع بل على المعجزة (قوله فلا يلزم من ثبوت التكلم الخ) لا يلزم من ثبوت المأخذ في الشيء ثبوت أثر المأخذ فيه وحاصله أنه لا يلزم من قيامه بالشيء قيام أثره به أيضاً

تعالى لا يتوقف على الشرع وكلامه ههنا يدل على انه يتوقف على الشرع حيث أثبت كلامه تعالى باجماع الامة الذى هو موقوف على ثبوت الشرع واعلم انه لاحاجة في اثبات هذا التدافع الى نقل هذا الكلام من التلويح لان الشارح صرح في هذا الكتاب أيضاً بان ثبوت الشرع موقوف على الكتاب فلا يمكن اثبات الكلام به حيث قال فى بيان قوله الحي القادر العليم السميع البصير الشائي المريد وأيضاً قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه (قوله لابد في التوفيق من التمحل الخ) لاحاجة الى التمحل بل التوفيق بينهما جلى لان ماقال فى التلويح هو ان ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه تعالى وما قال ههنا ان ثبوت الكلام موقوف على ثبوت الاجماع وثبوت الاجماع غير موقوف على ثبوت الشرع حتي يلزم ما ذكر بل على صدق النبي عليه السلام لان مبناه قوله عليه السلام لاتجتمع أمتي على الضلالة وما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن وصدقه عليه السلام موقوف على ظهور أمر خارق على يده لاعلي ثبوت الشرع قال فى شرح المقاصد انه متكلم لتواتر النقل بذلك من الانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف على اخبار الله عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور انتهى كلامه قيل وجه التوفيق ان الموقوف عليه للشرع هو الكلام اللفظي والمثبت بالشرع الكلام النفسي وقال المحشي المدقق في وجه التوفيق ان اللازم مما في التلويح عدم توقف الايمان بكلامه تعالى على ثبوت الشرع واللازم مما ذكر ههنا توقفه علي نفس الشرع وفيه انه لامعنى لتوقفه على نفس الشرع الا توقفه على ثبوته في نفسه كما لايخفى (قوله وقيامه يستلزم الخ) دفع لما يقال ان مأخذ الاشتقاق التكلم لا الكلام وأما الكلام أثره كما ان النقوش الخطية أثر الكتابة فلا يلزم من ثبوت التكلم ثبوت الكلام ووجه الدفع ظاهر (قوله والمعتزلة الخ) أى يقولون بان ثبوت المشتق يقتضى ثبوت مأخذ الاشتقاق وان ثبوت المتكلم يقتضى ثبوت التكلم لذاته تعالى لكن قيام التكلم بذاته تعالى لا يستلزم قيام الكلام فان معنى التكلم ايجاد الكلام والقائم بذاته تعالى هو الايجاد والكلام عرض موجود في محل آخر فلا يلزم ثبوت الكلام النفسي فيه ان المعتزلة غير قائلين بقيام التكلم بمعنى خلق الكلام أيضاً بل اطلاق المتكلم والخالق عليه تعالى عندهم باعتبار معنى حاصل فى غيره قال في شرح مختصر العضدى

ووجه الدفع ان هذا أعني الكلام الذي هو أثر التكلم ليس من قبيل النقوش الخطية التى هى أثر الكتابة اذ لا شبهة ولا نزاع لاحد فى أن كون زيد متكلماً يستلزم قيام الكلام به فكذا كونه تعالى متكلما أيضاً كذلك والتفرقة تحكم (قوله باعتبار معنى حاصل في غيره) أى لا باعتبار معني حاصل في الذات التي أطلق عليه المشتق سواء كان باعتبار معنى حاصل في غيره أو باعتبار ماليس حاصلا في شيء ليشمل الخالق فانه أطلق عليه تعالى باعتبار الخلق الذي ليس قائماً بشيء اذ الخلق عبارة عن مجموع الجواهر والاعراض الذى يعد قائماً بنفسه لا بغيره وأما المتكلم فانه أطلق عليه تعالى باعتبار معنى وهو الايجاد الذى هو الأثر القائم بالمفعول الموجد لا به تعالى

وفي شرح المختصر قالوا ثبت ضارب وقاتل لغير من قام به الفعل لان القتل والضرب هو الأثر الحاصل في المفعول وهو المقتول والمضروب اه (قوله لما رأت الكرامية ان بعض الشر الخ) لعل المراد بالشر الاهون هنا هو مخالفة الدليل الدال على استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى وبالشر الاصعب هو مخالفة البداهة الفاضية بحدوث النظم المؤلف من الحروف والاصوات فالمخالفة الاولى لزمت الكرامية والثانية لزمت الحنابلة فالكرامية تحملوا مؤنة الشر الاهون والحنابلة تحملوا مؤنة الشر الاصعب (قوله وهو قوله كن الخ) فخلق هذا القول أو الارادة في ذاته تعالى مستند الى القدرة القديمة وأما خلق باقي المخلوقات فستند الى الارادة أو القول على اختلاف المذهبين (قوله ومن ثمة الخ) أي من أجل كون الكلام النفسي مدلول الكلام اللفظي المستلزم للتعدد ذهب الجمهور الى أزلية التعلقات (قوله ولا يلزم من تعدد الاثر الخ) ألا ترى ان الدخان والاشراق والاحراق كلها أثر مؤثر واحد هو النار (قوله لعدم الاحتياج فيه الخ) أقول فيه نظر لان صفة الكلام القديمة اما أن تكون من جنس المدلولات الوضعية للقرآن أو من جنس آخر وعلى الاول لا حاجة الى ذلك القول الغير الظاهر سواء كانت تعلقاتها أزلية أو حادثة وعلى الثاني يكون دلالة اللفظي عليها من قبيل دلالة الاثر على المؤثر سواء كانت تعلقاتها أزلية أو حادثة بل الحق ان هذا

العضدي في مسئلة لا يشتق اسم الفاعل لشئ باعتبار معني حاصل لغيره خلافا للمعتزلة قالوا أطلق الخالق عليه تعالى باعتبار الخلق الذي هو حاصل للمخلوق انتهى كلامه كيف وهم غير قائلين بالصفات والقيام والثبوت مع انهم يقولون بانه تعالى متكلم بمعنى انه موجد الكلام وحمل الموجد عليه تعالى لا يوجب قيام المأخذ به تعالى وأيضاً المختار عندهم ان كلامه هو الحروف والاصوات القائمة بذات القارى والحافظ التي يستحيل بقاؤها فايجاد تلك الحروف قائمة بذات الحافظ والقارى لان أفعال العباد مخلوقة لهم لا بذاته تأمل (قوله وهو عدول عن الظاهر واللغة) يعني ما قالة المعتزلة من ان معنى التكلم ايجاد الحروف خلاف الظاهر واللغة فان المتحرك من قام به الحركة لا من أوجده ولو في محل آخر بخلاف ما اذا سمعنا قائلا يقول أنا قائم نسميه متكلماً وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا أن موجده هو الله تعالى لا هو على ماهو رأى أهل الحق (قوله وأما الكرامية فقائلون بحدوثه) أي قائلون بان الكلام المركب من الحروف والاصوات حادث قائم بذاته تعالى وهم يسمونه قول الله وأما الكلام القديم عندهم فهو القدرة على التكلم علي ماس قال في شرح المقاصد لما رأت الكرامية ان بعض الشر اهون من بعض وان مخالفة الضرورة أشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف مع حدوثه قائم بذاته تعالى انتهى كلامه هذا هو المشهور لكن قال في المواقف في باب التنزيهات ان الكرامية انما يقولون بقيام الحادث الذي يحتاج البارى اليه في ايجاد الخلق وهو قوله كن أو الارادة على اختلاف بينهم (قوله هذا مذهب بعض الاشاعرة) وهو عبد الله بن سعيد القطان وجماعة من المتقدمين قالوا ان كلامه تعالى صفة واحدة لا تعدد فيه أصلا انما التعدد بحسب التعلقات الحادثة بحسب حدوث المتعلقات (قوله وذلك فيما لا يزال) قيل يرد عليه انه اذا كان الكلام النفسي مدلول الكلام اللفظي لزم ان يكون متعدداً كتعدد اللفظي ومن ثمة ذهب الجمهور الى أزلية التعلقات أقول هذا انما يلزم لو كان دلالة اللفظي عليه دلالة الموضوع على الموضوع له وليس كذلك عندهم بل هو دلالة الاثر على المؤثر ولا يلزم من تعدد الاثر تعدد المؤثر (قوله والجواب الحق) أي الجواب الحق المطابق لمذهب الجمهور ان عدم جواز وجود الكلام بدون التعلقات في الازل لا ينافي أن يكون ذلك صفة واحدة حقيقية غير متكثرة بحسب الذات فان التكثر بحسب التعلقات والاضافات لا يوجب التكثر بحسب الذات وانما كان هذا الجواب حقاً لعدم الاحتياج فيه الى القول بأن دلالة اللفظي عليه دلالة الاثر على المؤثر الذي هو خلاف الظاهر

الجواب انما كان حقاً لان حمل كلام المصنف على مذهب بعض الاشاعرة كما يقتضيه الجواب الذي ذكره الشارح دون مذهب الجمهور مع امكان حمله عليه مما لا وجه له لان مذهب ذلك البعض مرجوح بناء على ان القول بحدوث تعلقات صفة الكلام مخافة تكثرها في الازل مبني على توهم ان كثرة التعلقات في الازل توجب كثرة الصفة المتعلقة وذلك التوهم فاسد كما يدل عليه صفة العلم وعلى تقدير حمل كلام المصنف على مذهب أزلية التعلق كما هو مذهب الجمهور يحصل التطابق بين الصفات وأيضاً اذا حمل كلام المصنف على مذهب الحدوث فلا وجه لما أورده على المصنف فيما بعد من أن الامر والنهي بلا مأمور ولا

منهي في الازل سفه وعبث بخلاف ما اذا حمل على مذهب الجمهور افاده الفاضل الـكلنبوى (قوله بان يقال كيف تكون صفة الـكلام الخ) يه ان هذا غير مستفاد من كلام الشارح بل المستفاد منه اتحاد الامر والنهي مع صفة الـكلام ذاتاً فالاولى في تقرير الاعتراض المذكور على مذهب الجمهور القائلين بالتعلق الازلى أن يقال كيف تكون صفة الـكلام صفة واحدة مع انه منقسم في الازل الى هذه الانواع ولا وجود للعام الا في ضمن الخاص فهذا الاعتراض على مذهب الحدوث باعتبار قيد القدم في المدعي وعلى مذهب الجمهور باعتبار قيد الوحدة في المدعي فليتأمل أفاده الفاضل المتقدم (قوله والا فجعل الاقسام أنواعا) أي حقيقية لانها انواع اعتبارية على كلا المذهبين مذهب الجمهور ومذهب بعض الاشاعرة كما لايخفى (قوله عن كونه ذلك الشخص) يعنى تلك الصفة الشخصية (قوله ونظيره) في عدم خروجه بتلك الخصوصيه العارضة له عما هو عليه في نفسه أعنى كونه ذلك الشخص وخروجه بها عن اتصافه بما هو مقابل تلك الخصوصية (قوله والسر في ذلك) أى في عدم الخروج وعدم الصدق فمن قوله ان هذه اضافات الى قوله نعم سر الاول ومن قوله نعم الى قوله قال الفاضل سر الثاني (قوله قال الفاضل) أى باحثا في التنظير المذكور (قوله من الاعتبارات التي لاتكاد تنتهى) فيه غنه لمين الخصم الجواب اذ المعتبر في صدق الـكلى على افراده الافراد الموجودة في الخارج لا الافراد الاعتبارية الحاصلة بمجرد تغاير الاوصاف لشيء واحد فلا يلزم من الصدق على الاعتبارات كون الصادق كليا نعم لو اريد كونه كليا اعتباريا صح ولكن لايتم بهذا القدر نحسب بحث ذلك الباحث

(قوله واعترض على مذهب الحدوث الخ) نقل عنه في الحاشية هذا الاعتراض ليس بمختص بمذهب الحدوث فلا وجه للاختصاص وهو الذي ذكره الشارح مع جوابه فلا وجه لايراده اللهم الا أن يراد تلخيص السؤال والجواب وحينئذ يرد الاول انتهى كلامه يعني ان هذا الاعتراض وارد على مذهب الجمهور القائلين بأن تعلقات الـكلام أزلية بأن يقال كيف يكون صفة الـكلام في نفسها غير أمر ولا نهي ولا خبر ولا يمكن وجود العام الا في ضمن الخاص فلا وجه لتخصيصه بمذهب الحدوث وأجيب عنه بأنه أورد السؤال كما وقع فيما بينهم على ابن سعيد حيث جعل حدوث الاقسام فيما لايزال ولو جعل التعلق أزلياً يعرف منه ايراد السؤال عليه والجواب عنه بالمقايسة ومنشأ الاعتراض اشتباه النفسي بالـكلام اللفظي فان اللفظي لايخرج عن هذه الاقسام ولا يوجد بدونها فكذا النفسي والا فجعل الاقسام أنواعا لصفة شخصية مما لايقدم عليه أحد (قوله فان الامر من حيث هو أمر الخ) يعني ان الامر الذي هو الطلب بطريق الاستعلاء من هو حيث كذلك غير الخبر الذى هو الاعلام عن وقوع نسبة أو عدم وقوعها من حيث هو كذلك يدل على ذلك اختلاف لوازمهما فان الاول غير محتمل للصدق والـكذب بخلاف الثاني (قوله بخلاف الـكلام) دفع لما عسى أن يقال انه اذا كان الامر من حيث هو مغايرا للخبر يلزم أن يكون مغايرا للـكلام لانه عين الخبر على ماقلتم من أنه صفة واحدة شخصية لا تكثر فيه بحسب الذات بل بحسب التعلقات فيلزمكم أن لاتقولوا بانقسام الـكلام الى الانواع المذكورة في الازل كما لزم لمن جعله في الازل خبراً وحاصل الدفع انه لايلزم من مغايرته للخبر مغايرته للـكلام فان الامر من حيث هو كلام مخصوص يعني انه هو ذلك الصفة الشخصية لانه حصل له خصوصية باعتبار تعلقه بالمأمور به وهو لايخرجه عن كونه ذلك الشخص نعم يخرجه عن كونه متصفاً بحيثية أخرى من كونه خبراً أو نهياً أو استفهاما أو نداء ونظيره ان زيداً من حيث هو عالم يصدق عليه انه زيد ولا يخرج بهذا الاعتبار عن كونه زيدا ولا يصدق عليه بذلك الاعتبار انه زيد من حيثية أخرى كحيثية كونه كاتباً والسر في ذلك أن هذه اضافات عارضة له غير داخلة في هويته فلا يخرج بهذه الاعتبارات عن كونه ذلك الشخص نعم ان هذه التعلقات والاضافات متباينة فلا يصدق بعضها حين صدق البعض الآخر * قال الفاضل الجلبي يرد عليه ان هذا لو تم لدل على كلية مسمى لفظ زيد الا يرى انه يصدق على كثيرين مختلفين بالعدد كزيد من حيث هو كاتب ومن حيث هو عالم ومن حيث هو قائم الى غير ذلك من الاعتبارات التى لايكاد أن تنتهي ولا يخفي انه ليس بشيء لان الصدق المعتبر في مفهوم الـكلي القول على كثيرين مختلفين بالعدد أن يكون مقولا في جواب ماهو يعني انه لو سئل عنها بما هي يقع ذلك الـكلي جوابا

(قوله اذ مامن خبر الا ويستلزم الخ) هذا بيان لاستلزام الخبر لكل واحد من تلك الاقسام وأما بيان استلزام الامر لها فهو أن يقال الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده وطلب الاقبال عليه وأما استلزام الخبر فقد ذكره الشارح والنهي عن الشيء يستلزم الامر بضده وطلب الاقبال على الكف عنه واستلزامه للخبر مذكور في كلام الشارح أيضا واقتصر المولى المحشي

عنه لا أن يكون محمولا عليها ولا شك انه لو سئل أن زيداً الكاتب والقائم والنائم ماهم يقال في جوابه انه انسان لا انه زيد على ما بين في موضعه (قوله لا يوجب الاتحاد) والا لزم اتحاد بين كل أمرين بينهما ملازمة وذلك بديهي البطلان (قوله ولو سلم فجعل البعض الخ) أي ولو سلم ان الاستلزام يوجب الاتحاد فجعل الامر والنهي والاستفهام والنداء راجعاً الى الخبر ليس أولى من عكسه اذ لاشك في وجود وقوع الاستلزام بين الكل اذ مامن خبر الا ويستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهي عن العلم بخلافه وطلب الاقبال عليه كما لا يخفي وبهذا ظهر فساد ماقاله الفاضل الجلبي ان استلزام الاخبار للانشائية غير بين ولا مبين ولو ادعي مجرد الجواز والامكان فهو غير مفيد وقد يقال في وجه الترجيح كل طلب في الكلام اللفظي يحصل بتصرف في الكلام الخبرى فان قولنا اضرب حصل بالتصرف في تضرب على ما بين في الصرف فيكون الخبر أصلا في اللفظي فكذا في النفسي وأنت خبير بأن هذا ظن لا يفيد الجزم على ان الرجوع في اللفظي أيضاً غير متيقن (قوله اعترض عليه بأن فيه الخ) أى أن المتحقق في صورة تصور الرحل الابن وأمره بشيء هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن وأما نفس الطلب فلا شك في كونه سفهاً بل قيل هو محال لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال كذا في شرح المواقف وفيه انه انما يكون محالا اذا طلب منه أن يأتي بالفعل حال عدمه وأما اذا طلب أن يأتي به بعد وجوده فلا * قيل فالحق ان نفس الطلب من المعدوم وان كان المطلوب الاتيان حال الموجود محل أشكال اذ المعدوم ليس بشيء فهو غير فاهم للخطاب فلا بد للطلب وأن كان المقصود الاتيان حال الوجود من فهم الخطاب (قوله لا يقال يلزم منه لئن لا يأمرنا النبي عليه السلام الخ) يعني أن ماذكرت من أن في الصورة المذكورة العزم على الطلب يقتضي أن لا يأمرنا النبي عليه السلام بشيء ولا ينهانا بشيء بل عزم على الامر والنهي بالنسبة الينا وانه قطعي البطلان ضرورة أن خطاب النبي عليه السلام عام لكل مكلف يولد الى يوم القيامة ولذا وجب الامتثال واختصاص خطاباته بأهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق بعيد جدا (قوله لانا نقول فرق بين الامر الصريح) يعني ان خطاباته عليه السلام للحاضرين بالقصد والصراحة وللغائبين بالتبع والضمن والخطاب للمعدوم ضمناً وتبعاً ليس سفهاً (قوله فان القرآن الخ) يعنى أن اطلاق لفظ القرآن شائع على ذلك المؤلف عند أهل اللغة والقراء وعلماء أصول الفقه بخلاف كلام الله تعالى فانه وان كان كالقرآن مشتركا بين اللفظي والنفسي لكن المتبادر منه ولو في عرف أهل السنة والجماعة هو النفسي وقيل وجه سبق الذهن من القرآن الى هذا المؤلف ان القرآن يشعر بالقراآت المتعلقة باللفظ دون المعنى (قوله وأيضاً فيه تنبيه على الترادف) أى في ذكر الكلام بعد القرآن تنبيه على ترادفهما كما يقال الانسان البشر ضاحك ولا يخفي ان التنبيه انما يحصل لان قوله كلام الله عطف بيان لقوله والقرآن فانه حينئذ يكون متحداً معه في المفهوم وأورد لتوضيحه

على الاول لانه الذى يحصل به الرد على الفاضل الجلبي (قوله واختصاص خطاباته الخ) وقيل خطاباته بالنسبة الى جميع أمته لكن مبناه على تنزيل المعدوم منزلة الموجود تغليباله عليه وتلك طريقة معهودة فيما بينهم (قوله ان القرآن يشعر بالقراءة) انما قال يشعر لان للقرآن بحسب اللغة معنيين التلاوة والجمع والملائم لماذكره القائل احدهما فقط يقال قرأت الشيء قرآنا جمعته وقرأت الشيء قراءة وقرآنا تلوته كذا ذكره الفاضل الرومي في حواشي المطول وفي بعض الكتب وسمي القرآن قرآنا لانه يجمع السور ويضمها افادة عبد الرسول (قوله فانه حينئذ يكون متحدا معه في المفهوم) فيه ان المعتبر في عطف البيان مجرد حصول من اجتماعه مع المتبوع وأما اتحادهما مفهوما فليس شرط فبقي الاشكال في التنبيه على الترادف

وربما يقال التنبيه على الترادف مبني على ان من المعلوم كون القرآن هو مجرد اللفظ الدال على الكلام النفسي على ماهو الشائع في اطلاقه وان كلام الله هو مجرد مايدل عليه ذلك اللفظ على ماهو الشائع في اطلاقه أيضا فاذا جمعهما المصنف وحكم بتصادقهما على شيء واحد علم ان لهما معني اتحدا فيه فامان يحمل القرآن على المعني الشائع فيه كلام الله أو يحمل كلام الله على المعني الشائع فيه القرآن ولكنه يأبى

الحكم لشيوعه في اللفظ (قوله المشروطة وجود البعض) حق العبارة المشروط وجود البعض (قوله على ماهو رأى المعتزلة) متعلق باوجد والمراد برأيهم كون افعال العباد مخلوقة لهم (قوله فهي أوصاف له باعتبار الامور الدالة عليه) يريد ان تلك الاوصاف أوصاف حقيقية لغير الكلام النفسي لكن ذلك الغير له علاقة الدالية مع الكلام النفسي فاذا وصف الكلام النفسي بتلك الاوصاف فذلك الوصف وصف مجازي بلا حظ في الوصف المذكور العلاقة المذكورة والا لا يصح وصفه بها (قوله فلا معنى لايراد قوله أن للشيء الخ) فيه انه يدعو اليه التعميم الآتي بقوله الالفاظ المنطوقة المسموعة أو المخيلة أو الاشكال المنقوشة الان يريد اسقاط بعض ذلك التعميم ومن هذا علمت أيضا انه لا يصح بيان وصف الكلام اللفظي بوصف اللفظ المخيل ولا الاشكال اذ ليس شيء منهما كلاماً لفظيا ظاهراً وان امكن اندراج المخيل فيه ومنه يظهر ان حمل قول الشارح وتحقيقه على أنه جواب آخر غير ماذكره المصنف ليس بشيء لا ن ذكر المخيل والاشكال المنقوشة آب عن النفسي

لا بدل لان المقصود هو الحكم على القرآن بأنه غير مخلوق لا على كلام الله (قوله وقد ثبت الكلام النفسي الخ) دفع لما يقال انه اذا كان النقل مخالفاً للعقل يجب صرفه عن الظاهر وههنا كذلك فانه لو حمل المتكلم على من ثبت له الكلام يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى اذ لا معنى للكلام الا المركب من الاصوات والحروف المشروطة وجود البعض بانتفاء البعض الآخر وحاصل الدفع انه قد ثبت الكلام النفسي الذي ليس فيه شائبة الحدوث فلا حاجة لنا الى العدول عن الظاهر وحمل المتكلم على موجد الحروف والاصوات (قوله يريد به الصحة بحسب اللغة الخ) دفع لما يقال من أن اتصافه تعالى بالاعراض بمعنى الايجاد صحيح وانما لم يطلق عليه تعالى لايهامه معنى الاتصاف والقيام والتحيز وما يوهم الفساد اطلاقه موقوف على اذن الشرع عند المعتزلة بخلاف المتكلم اذ قد ورد به الشرع وحاصل الدفع ان المراد انه يصح وصف الباري تعالى بالمشتق من الاعراض المخلوقة له بحسب اللغة بأن يقال ان الله تعالى أسود وأبيض ومتحرك ومتجسم ومتحيز الى غير ذلك ولا شك انه غير صحيح بحسب اللغة ألا يرى انه لا يصح أن يقال لمن ألقى الحجر وأوجد الحركة فيه على ماهو رأي المعتزلة ان ذلك الشخص متحرك (قوله يرد عليه ان هذا الخ) يعني ان الظاهر المتبادر من قوله واذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به حقيقته الموجودة واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة ان القرآن يطلق بالاشتراك أو الحقيقة والمجاز على المعنيين النفسي واللفظي فاذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به النفسي واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به اللفظي أو المتخيل أو الاشكال ويرد عليه ان المقصود تحقيق جواب المصنف على مايدل عليه قوله وتحقيقه وهذا جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف لان حاصل جواب المصنف ان القرآن بمعنى الكلام النفسي يوصف بكونه مكتوبا ومقروءاً ومحفوظاً ومسموعا باعتبار وجوده في الكتابة والعبارة والذهن فهي أوصاف له باعتبار الامور الدالة عليه لا باعتبار حقيقته بل من قبيل الاوصاف التي جرت على غير ماهي له كما يقال زيد مكتوب ومقروء ومسموع ومحفوظ باعتبار وجوداته الاربعة وحاصل جواب الشارح ان الموصوف بهذه الاوصاف اللفظي الحادث دون النفسي القديم وانما قلنا ان الظاهر المتبادر من قوله واذا وصف الخ لانه يمكن توجيهه بحيث يكون تحقيقاً لجواب المصنف بأن يقال معنى قوله يراد به حقيقته الموجودة ان الملحوظ في هذه الصورة ذاته الموجودة في الخارج من غير ملاحظة أمر يدل عليه اذ هو من قبيل وصف الشيء بما هو حاله حقيقة بخلاف ما اذا وصف بما هو من لوازم المحدثات اذ لابد فيه من ملاحظة ماهو يدل عليه حتى يظهر صحة الوصف به لعلاقة الدالية والمدلولية فعلى هذا معنى قوله يراد به الالفاظ المنطوقة يراد به حقيقته من حيث يلاحظ معه الالفاظ المنطوقة أو المخيلة أو الاشكال المنقوشة فحينئذ يكون تحقيقاً لجواب المصنف كما لا يخفى قال الفاضل المحشي هذا انما يرد لو كان معنى قول الشارح وتحقيقه تحقيق جواب المصنف وليس كذلك بل هو جواب آخر لان جواب المصنف لما كان بعيد اخلاف الظاهر عدل الشارح عنه فقال وتحقيقه أي تحقيق الجواب انتهى ولا يخفى عليك انه لو كان مقصود الشارح ايراد جواب آخر عن شبهة المعتزلة فلا معنى لايراد قوله ان للشيء وجوداً في الاعيان الخ بل الواجب حينئذ أن يقول وتحقيقه ان القرآن يطلق على معنيين الكلام

النفسي واللفظي فحيث يوصف بما هو من لوازم القديم يراد به الخ ولله در من فسر قوله وتحقيقه أي تحقيق جواب المصنف لاتحقيق جواب آخر تأمل في هذا المقام فانه من مزالق الاقدام (قوله والتفصيل انه لما تمسكت الخ) يعني تفصيل الكلام في أن هذا جواب آخر لاتحقيق جواب المصنف ان المعتزلة لما تمسكوا بأن القرآن متصف بالاوصاف التى هى من سمات الحدوث فيكون حادثاً أجيب عنه تارة بأن وصفه بالاوصاف المذكورة ليس باعتبار حقيقته حتى يلزم حدوثه بل هو مجاز عقلي من قبيل وصف المدلول بصفة الدال كما يقال سمعت هذا المعني من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدى وهذا حاصل جواب المصنف وأجيب عنه تارة أخرى بأن الموصوف بهذه الاوصاف هو اللفظ وهو حادث عندنا وانما القديم هو النفسى وهو غير متصف بهذه الاوصاف والقرآن يطلق عليهما اما بالاشتراك أو بالحقيقة والمجاز هذا حاصل ماقرره الشارح بقوله فحيث يوصف الخ (قوله وقال بعضهم الخ) أى قال بعض من لم يجوز سماع الكلام النفسي في وجه تخصيص موسي عليه السلام بالكليم انه لما سمع كلامه تعالى من جميع الجهات على خلاف ماهو المعتاد خص به ولا يخفى ان هذا الوجه مندرج في عبارة الشارح فان معنى قوله فسمع موسي صوتا دالا على كلام الله تعالى بلا واسطه الملك والكتاب سواء كان من جانب واحد لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ماهو شأن سماعنا أو من جميع الجهات وكلاهما خرق للعادة وانما قلنا عند من لم يجوز سماع الكلام النفسى لان من جوز سماعه كالشيخ الاشعرى والامام الغزالى فهو يقول خص به لانه سمع كلامه الازلي بلا حرف ولا صوت كما يري ذاته في الآخرة بلا كم ولا كيف وهم يجوزون تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات (قوله قيل اعتبار العلاقة الخ) يعني ان قوله باعتبار دلالته عليه يدل على ان اطلاق كلام الله تعالى على اللفظي لعلاقة دلالته عليه واعتبار العلاقة يشعر بكونه منقولا لامشتركا لان المشترك هو الذي يكون معناه متعدداً ولم يتخلل بينهما النقل مع ان المدعى أن كلام الله اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم واللفظي الحادث ويلزم ايضاً أن يكون استعمال الكلام مجازاً في المنقول عنه أعنى الكلام النفسي بالنسبة الى الناقل لان اللفظ المنقول حقيقة في المنقول اليه مجاز فى المنقول عنه بالقياس الى الواضع الثاني الذى هو الناقل على مابين فى محله وهذا باطل لانه لو كان مجازاً في النفسي لصح نفيه عنه بأن يقال ليس المعنى القديم كلام الله تعالى وهو محال عندكم (قوله وجوابه الخ) يعنى ان النقل المعتبر فى المنقول هو هجر المعني الاول وتركه حتي لايفهم بلا قرينة واعتبار العلاقة لايقتضي أن يكون المعنى الاول مهجوراً فانه يجوز أن يكون اللفظ موضوعا بالاشتراك لمعنيين بينهما علاقة مع عدم النقل والهجر كالامكان للامكان العام والخاص وفيما نحن فيه كذلك فان اطلاق الكلام على النفسى شائع فيما بينهم فيكون مشتركا لامنقولا وانما قلنا النقل المعتبر في المنقول لان فى المجاز أيضاً نقلا لكن مع عدم هجر المعني الاول قال الفاضل الجلبي يرد عليه أنا لانسلم ان الهجر معتبر في النقل بل المعتبر فيه كما حققه الشارح في التهذيب هو اشتهار اللفظ فى المعني الثانى حيث قال ان تعدد معنى اللفظ فان وضع للكل فمشترك والا فان اشتهر فى الثاني فمنقول ينسب الى الناقل والا فحقيقة ومجاز انتهي كلامه أقول المراد من الاشتهار هو الاشتهار في المعنى الثاني بحيث يكون الاول

يخفى انهذا الوجه مندرج في عبارة الشارح) لايخفى أن ماذكره الشارح هو كون التسمية لاجل حصول سماع الدال بلا واسطة الكتاب والملك أعني لاجل هذا الخارق المخصوص ولاخفاء فى انه لايندرج فيه كون التسمية لاجل خارق آخر هو السماع من جميع الجهات ولا ينفع في الاندراج اطلاق عبارة الشارح بحيث يمكن ان يجعل شاملا له اذ التسمية لاجل أحد الخارقين المذكورين لاتندرج في التسمية لاجل الآخر فليتدبر (قوله وكلاهما خرق العادة) كل منهما من وجهين احدهما السماع بلا واسطة الملك والكتاب وهو مشترك بينهما والثاني المختص بالاول كونه بصوت غير مكتسب للعباد والمختص بالثاني كون السماع من جميع الجهات (قوله مع ان المدعي ان كلام الله اسم مشترك) كما صرح به الشارح آنفا بقوله قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك الخ (قوله عندكم)

معاشر المثبتين للكلام النفسي

(قوله قال في التلويح الخ) دليل على ان مجرد الاشتهار ليس كافيا فى النقل بل لابد من هجر الاول فيجب ان يكون مراد الشارح بالاشتهار الذى ذكره في التهذيب الاشتهار البالغ الى مرتبة هجر الاول (قوله قال ولو سلم الخ) أى ثم قال الفاضل الجلبي لوسلم ان الهجر معتبر في النقل فنقول هـذا أى اعتبار الهجر في النقل وان كان منافيا لكون كلام الله منقولا لعدم هجر المعنى الاول وشيوع استعماله في الكلام النفسي القديم لكن اعتبار الهجر المذكور فى النقل لاينافي كون كلام الله مجازا في اللفظى الحادث ومقصود السائل من لزوم المحال يتم بذلك كما يتم بكونه منقولا (قوله ولفظ الكلام على تقرير الشارح كذلك) أى تحقق وضعه للمعنى الثاني بواسطة ملاحظة المناسبة بين المعنيين مع عدم ترك الاول وهـذا لاخفاء في أنه مدلول تقرير الشارح ومقتضاه وبقي قوله نوع فى فرع الوضع ولا شبهة في أنه ليس مفهوما من تقرير الشارح فالكلام فيه ولذا خصه المولى المحشي بالاعتراض (بقوله أقول كون لفظ الخ) (قوله ان تعين الخ) خبر لقوله معنى قوله اذ الوضع مفسر بالتعين كما هو المشهور (قوله ولاشك انه) أى ذلك الوضع (قوله وضع شخصي) لا نوعي وذلك لملاحظة الموضوع بل موضوع له بشخصه لا بأمر كلي يشمل ذلك الموضوع وغيره كما هو حال الوضع النوعى (قوله والموضوع له) هذا بيان للواقع ههنا وإلا فالوضع الشخصي لا يتوقف على ذلك بل يكفى فيـه مجرد كون الموضوع معيناً (قوله والا لم يبق فرق بينه وبين الحقيقة) الملازمة بينة البطلان وكيف ووضع المشتقات نوعي مع كونها حقائق فالصواب أن يقول وإلا لزم أن يكون المجاز محصوراً من طرف الواضع ولا يجوز العدول عما عينه شخصاً وليس كذلك (قوله ان اقتضاء الخ) لفظ كونه مفعول الاقتضاء ومشهور خبر إن وافتراء خبر ادعاء وفيه ان الفاضل المحشى ما ادعي شهرة اقتضاء العلاقة المنقولية بل ادعي شهرة اقتضاء اعتبارها تلك المنقولية لكن لقائل أن يدفع هذا بان ما نقله الفاضل المحشي عن التلويح يدل على أن مقصوده من اعتبار العلاقة وجود العلاقة فآل الكلام الى الادعاء المذكور فليتأمل

مهجورا على مافسر شارحه به كيف ولو كان مطلق الاشتهار كافياً فى النقل لزم ان يكون اللفظ الذى اشتهر في المعنى المجازى منقولا قال في التلويح ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل فان كان لمناسبة فان هجر المعنى الاول فمنقول والا فهو فى الاول حقيقة وفي الثاني مجاز وأيضاً في شرح المطالع وان كان معنى اللفظ متعدداً فاما أن يتخلل بينهما نقل أولا فان تخلل فاما أن يكون ذلك لمناسبة فان هجر الوضع الاول يسمى منقولا شرعياً أو عرفياً أو اصطلاحياً على اختلاف الناقلين وان لم يهجر المعنى الاول يسمى بالنسبة الى المعنى الاول حقيقة والى الثاني مجازاً وكتب القوم مملوءة من هـذا البيان لاحاجة الى النقل والاتيان قال ولو سلم فنقول هـذا لاينافى الا كونه منقولا وبمجرد ذلك لايتم الجواب عن السؤال المذكور لان لزوم المحال لا يكون مخصوصاً بكونه منقولا بل مع كونه مجازاً في المعني الاول يلزم المحال أيضاً كما تقرر في السؤال ولا خفاء في أن الهجر عن المعنى الاصلى غير معتبر في المجاز بل عدم الهجر معتبر فيـه لايقال لفظ الوضع في قول الشارح ووضعه لذلك مشعر باعتبار الوضع في المعنى الثانى واعتبار الوضع ينافي كونه مجازاً اذ لاوضع في المجاز لانا نقول تحقق نوع وضع للمعنى الثانى بواسطة ملاحظة المناسبة بينه وبين المعني الاول مع عدم ترك الاول لاينفى كونه مجازاً بالنسبة الى المعنى الثاني وحقيقة بالنسبة الى المعنى الاول ولفظ الكلام على تقرير الشارح كذلك فيلزم المفسدة انتهى أقول كون لفظ الكلام كذلك على تقرير الشارح ممنوع اذ معنى قوله ووضعه لذلك باعتبار دلالته أن تعين لفظ الكلام لتلك الالفاظ لعلاقة الدالية والمدلولية ولا شك انه وضع شخصي لكون كل من الموضوع والموضوع له معيناً وهو غير متحقق في المجاز والا لم يبق فرق بينه وبين الحقيقة بل المتحقق فيه الوضع النوعى بمعنى ان الواضع وضع مثلا انه يجوز اطلاق لفظ الدال على المدلول والكل على الجزء واللازم على الملزوم اذا وجد القرائن يرشدك الى ذلك تتبع كتب المعاني والاصول قال الفاضل المحشى والحق ان اعتبار العلاقة يقتضي كونه منقولا لامشتركا على ماهو المشهور قال في التلويح لما تعذر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة أم لا اعتبروا الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثانى مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجود العلاقة انتهي كلامه أقول ادعاء ان اقتضاء العلاقة كونه منقولا مشهورا

العلاقة

(قوله وان الوضع الثاني الخ) لا يخفى ان اثبات عدم ترتب الوضعين يستلزم هذا الاثبات مع افادة زيادة هي عدم تأخر الاول من الوضعين عن الثاني الا ان هذا الكلام لما كان كلاما مع المعترض الحاكم بكونه منقولا والنقل لابد فيه من كلا الامرين أعني نفس الترتب بين الوضعين وخصوصية تأخر الثاني عن الاول تعرض المولى المحشي لهما (قوله اسم للفظ والمعنى الخ) يفهم من شرح المواقف ان مراد ذلك المحقق من المعنى ههنا ما فهمه الاصحاب من المعنى القديم المدلول عليه

افتراء محض ليس في الكتب المشهورة شائبة من ذلك وما نقل من التلويح انما يدل على ان وجود العلاقة معتبر في المنقول وعدم وجودها معتبر في المرتجل وأما ان وجودها يستلزم كونه منقولا فلا كيف ولو كان مجرد العلاقة كافياً في النقل لزم أن يكون اللفظ المستعمل في المعنى المجازي منقولا لتحقق العلاقة فيه كما لا يخفى تأمل في هذا المقام فانه قد خبط فيه أولوا الافهام (قوله وقد يجاب بأن اعتبار العلاقة الخ) أي قد يجاب عن الاعتراض المذكور أن تأخر الوضع الثاني معتبر في المنقول على ماهو مقتضى النقل ومجرد اعتبار العلاقة لايقتضي أن يكون الوضع الثاني متأخراً عن الوضع الاول حتى يكون لفظ الكلام مجازاً في اللفظي لجواز أن يعتبر الواضع العلاقة بين المعنيين ويضع لهما معاً لفظاً واحداً فيكون مشتركا لامنقولا كما لايخفى (قوله فيه ان اثبات عدم ترتب الوضع الخ) يعني في الجواب المذكور نظر لان المعترض لما كان مانعاً لثبوت الاشتراك الذي ادعاه الشارح بقوله ان كلام الله اسم مشترك الخ كان المجيب بقوله وقد يجاب مثبتاً للاشتراك فلا بد له من اثبات عدم ترتب الوضعين وان الوضع الثاني غير متأخر عن الوضع الاول لكن اثبات ذلك مشكل دونه خرط القتاد ولا ضرورة في التزامه لوجود الجواب الذي لاتكلف فيه وبما حررنا لك اندفع ماقال الفاضل المحشي ان المجيب مانع لعدم تحقق الاشتراك فيكفيه الجواز ولا حاجة الى التزام اثباته تأمل (قوله يرد عليه ان كلام الخ) يعني ان أراد بقوله اسم اللفظ والمعنى انه اسم لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم أن لا يكون ماقرأناه بل ما أنزل على النبي عليه السلام كلاما ضرورة انه ليس ذلك الشخص فان الاعراض تتشخص بتشخص المحل وانه باطل للقطع بأن ماقرؤه هو القرآن المنزل على النبي عليه السلام المتحدى به بأقصر سورة حتى يكفر منكر كونه كلامه تعالى وان أراد به انه اسم للنوع القائم بذاته أعني الالفاظ المخصوصة مع قطع النظر عن خصوصية المحل يلزم أن يكون اطلاقه على الشخص القائم بذاته تعالى من حيث خصوصيته وشخصيته مجازاً لكونه استعمال اللفظ في غير ماوضع له اذ لم يوضع اللفظ لذلك الشخص بخصوصه فيصح نفي كلام الله عن الشخص القائم بذاته حقيقة كما يصح أن يقال زيد ليس بأسد وهو ظاهر البطلان وانما قيد بخصوصه لان اطلاق العام على الخاص لابخصوصه بل باعتبار عمومه وكونه فرداً من أفراده حقيقة لانه استعمال اللفظ فيما وضع له على ما بين في شرح التلخيص وفيه بحث لانه ان أراد بصحة النفي نفي صدق النوع عليه فلزومه ممنوع اذ لايصح سلب النوع عن فرده وان أراد انه يصح نفي كون لفظ القرآن موضوعا بازائه بخصوصه فالملازمة مسلمة

بالنظم المؤلف عقلا بأن يوضع لفظ القرآن للقدر المشترك بين المعنى واللفظ القديمين القائمين بذاته تعالى أو لكل منهما وفيه انه بعدما صار اللفظ صفة قديمة له تعالى لاحاجة الى كون المعنى المذكور صفة قديمة له تعالى ولاالى الاستشهاد لكلام الاخطل ولا يمكن حمل المعنى على معاني القرآن ومدلولاته الوضعية لان تلك المعاني ان كانت معاني باعتبار وجودها الخارجي فاكثرها جواهر مثل السماء والارض وان كانت معاني باعتبار وجودها العلمي فهي صور علمية وعلى التقديرين فلا تكون صفة حقيقية قائمة بذاته ويفهم من كلام المحشي فيما بعد ان مراده معنى لفظ القرآن فيكون من عطف التفسير فتأمل أفاده الكلنبوي (قوله وان أراد به انه اسم للنوع الخ)

لعله أراد النوع الاعتباري بان يوضع لفظ القرآن بازاء ما يطلق عليه اللفظ القائم بذاته تعالى أو بذات الخلق مشابهاً له لا النوع الحقيقي المنطقي والا فيلزم المماثلة بين صفات الخالق والمخلوق ولا تصح المجانسة فضلا عن المماثلة كما لا يخفى لكن اذا انتفت المماثلة الحقيقية أعني الاتحاد في الحقيقة النوعية يلزم وقوع ذلك المحقق فيما هرب عنه من لزوم عدم كون ما بين الدفتين كلام الله حقيقة وان ادعى الاشتراك كما ادعى الشارح فلا وجه للعدول عنه فتأمل

(قوله لعدم حدوث النوع الخ) قال المحقق عبد الرسول لايخفى ان النوع لعدم وجوده الا في ضمن افراده لايتصف من حيث ذاته لا بالحدوث ولابالقدم لانهما من الصفات الثبوتية المقتضية لوجود الموصوف ولكن لا وجه لاختصاص

وبطلان اللازم ممنوع وان أراد انه موضوع بالوضع العام لكل واحد من الجزئيات الشخصية القائمة بذاته تعالى وذوات القراء يلزم أن يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة لحدوث الجزئيات القائمة بذوات القراء ضرورة وجودها فيها بعد مالم تكن وحدوث محالها أيضاً مع انه لايقول بحدوثه أصلا بل يقول ان كل واحد من اللفظ والمعنى الموضوع لفظ القرآن له قديم حيث قال القرآن اسم للفظ والمعنى وهو قديم أنما الحدوث للقراءة العارضة له ولا شك انه على هذا التقدير يلزم أن يكون اللفظ الذى وضع لفظ القرآن له حادثاً ضرورة ان الالفاظ القائمة بأذهان القراء حادثة سواء اعتبرت مع الترتيب أو بدونه نعم أنها مماثلة للالفاظ القديمة القائمة بذاته تعالى وبهذا ظهر فساد ماقال الفاضل المحشى من انه لا استحالة في وصف نوع كلام الله تعالى بالحدوث فان له افرادا متعددة بعضها قديم وهو الشخص القائم بذاته تعالى وبعضها حادث وهو الاشخاص القائمة بذوات المخلوقات فلا اشكال أصلا على ان هذه الاشخاص على هذا التقدير ليست افرادا له بل المعانى التى وضعت لكل واحد منها بالوضع العام (قوله ولا مخلص الا بأن يجعل الخ) أى لامخلص عن هذا الاعتراض الا بأن يجعل لفظ الكلام مشتركا بين الشخص القائم بذاته تعالى وبين النوع فحينئذ لا يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازاً ولا يكون كلامه تعالى متصفاً بالحدوث لعدم حدوث النوع ضرورة تحققه في ضمن الفرد القديم القائم بذاته تعالى أزلا وأبداً وأنما الحادث الجزئيات المشخصة بتشخصات الحال الحادثة نقل عنه بل لامخلص عنه الا بأن يجعل مشتركا بين ذلك النوع والفردين الخاصين والا لزم أن يكون النظم المؤلف المعجز المنزل على النبي عليه السلام كلام الله تعالى مجازاً وليس كذلك كما عرفت وفيه أنه بقي لزوم أن يكون اطلاق الكلام على مايقرؤه كل واحد منا بخصوصه مجازاً فيصح نفيه عنه وذلك باطل بالاجماع وأيضاً يلزم أن يوصف كلام الله تعالى بالحدوث حقيقة لحدوث النظم المنزل على النبي عليه السلام * قال بعض الفضلاء فالمخلص اختيار الشق الاول وما يقرؤه كل واحد منا كان بالذات هو مايقوم بذاته تعالى وان كان يغايره باعتبار تعلق قراءتنا به وفيه تأمل (قوله يشكل الفرق بقيام الخ) وكذلك يلزم أن لا يكون التحدى مع كلام الله تعالى ضرورة ان مدار البلاغة على أمور تقتضي ترتب الاجزاء من التقديم والتأخير وأجيب بأن غرضه ليس نفي الترتب مطلقاً بل الترتب الزماني الذى يقتضي وجود بعض الحروف عدم الآخر كيف وان الحروف بدون الهيئة والترتب الوضعي لاتكون كلمات ولا الكلمات كلاما ووجود الالفاظ المرتبة وضعاً وان كان مستحيلا في حقنا بطرق جري العادة لعدم مساعدة الالات لكنه ليس كذلك في حقه تعالى بل وجودها مجتمعة من لوازم ذاته تعالى وليس امتناع الاجتماع من مقتضيات ذواتها وفيه بحث اذ القول بالترتب الوضعي بين الحروف القائمة بذاته تعالى غير معقول لانه أنما يتصور في الجسمانيات دون المجردات والا لزم انقسامها الا يرى أن الصورة القائمة بالنفس الناطقة ليس فيها ترتب وضعي وقد يقال في الجواب ان انتفاء الترتب الزماني والوضعي لايستلزم انتفاء الترتب مطلقاً حتى يلزم عدم الفرق لجواز أن يكون هناك ترتيب وتأليف يتحقق به الفرق

ذلك النوع باحد الوصفين الناشئين كل منهما من الافراد فيجب أن يوصف باعتبار الافراد المتصفة بهما بالذات أيضاً بهما بالعرض ولكن الحق ان النوع لكونه عبارة عما يشمل جميع الافراد والجميع من حيث هو ليس متصفاً بشيء من الحدوث والقدم لتركبه من الافراد المتصفة بكليهما عديم الاتصاف أيضاً بشيء منهما اه (قوله والفردين الخاصين) أحدهما القائم بذاته تعالى والثاني المنزل على النبي عليه الصلاة والسلام (قوله وفيه) أي في المخلص المذكور سواء جعل الكلام مشتركا بين الشخص القائم بذاته والنوع أو زيد عليه اشتراكه بين الفرد الآخر أيضاً أعني المنزل عليه صلى الله عليه وسلم (قوله الا يرى ان الصورة الخ) فيه بحث لان المحققين ذهبوا الى ان أجزاء الماهية كالجسم والحيوان والناطق للانسان مع كونها مختلفة الحقائق هي موجودة في الخارج بوجود واحد هو وجود الكل أعني الانسان واذا أريد تحديده يجب تقديم الجنس على الفصل ولو لم يكن لها ترتب وضعي في ذلك الانسان الموجب ذلك التقديم عند قصد التحديد تأمل

(قوله اذ لا ترتب ههنا سوى الترتب الزماني) هذا ظاهر الفساد بل ههنا ترتب وضعي وزماني اذ لو كفى مجرد الترتيب الزماني لكان ملع قرآنا كلعكما لايخفى هذا والحق ههنا مع المحقق الدواني من ان كلام الله تعالى مشترك بين مبدأ المتكلم الذي هو صفة شخصية قديمة بمنزلة الملكة فينا وبين أثره الذي هو الالفاظ المترتبة الدالة على المعاني المترتبة وتلك الالفاظ كليات موجودة في علم الله تعالى وحيث كانت مترتبة لابمدخلية أحد من المخلوقات بل بمجرد ذلك المبدأ امتاز القران عن ديوان الحافظ المرتب الاجزاء في علم الله تعالى أيضاً لان ترتيبها بواسطة ملكة الحافظ وحيث كانت كليات كان ما يقرأه كل واحد منا قرآنا ومعنى كونه تعالى متكلماً انه متصف بكل من الكلامين ولا يتوجه شيء سوى ان تلك الالفاظ موجودات علمية لا خارجية فلا يوصف القرآن بانه قديم لان القديم قسم الموجود الخارجي وان وصفت بانها أزلية ويمكن دفعه بان توصيف القرآن بالقدم باعتبار مبدئه وانه فى نفسه أزلي وبان القديم بمعنى الازلي ويؤيده ماوقع فى عبارة بعض المشايخ من (٢٦٩) انه تعالى متكلم بكلام أزلي

الفرق وعدم الشعور به لاينافي وجوده فى نفس الامر أقول يرد على الجوابين انه يلزم أن لا يكون الكلام المنزل على النبي عليه الصلاة والسلام وما يقرؤه كل واحد منا كلام الله تعالى لان الكلام على هذا هو الالفاظ القائمة بذاته تعالى بالترتب الوضعي أو الترتب الذى لاشعور به وهو غير متحقق فينا اذ لا ترتب هنا سوى الترتب الزماني وقيل فى الجواب ان ذلك الذاهب اعترف بعدم الفرق مطلقاً فان حاصل تحقيقه أن كلام الله تعالى صفة حقيقية بسيطة كسائر صفاته الكمالية وانما التعدد والتمايز بحسب التعلقات والاعتبارات فلا يرد عليه ماذكر أقول فيه بحث اذ لا اشعار في عبارته بأن كلامه صفة حقيقية بسيطة كيف وكون الالفاظ القائمة بذاته تعالى راجعة الى صفة حقيقية بسيطة مما لايعقل ولا يتصور صحته (قوله لم يرد به الخ) أي لم يرد باخراج المعنى الاضافي الذي هو تعلق بين المخرِج والمخرَج اذ لامعنى لكونه صفة أزلية اذ هو نسبة بينهما لايتحقق الا بتحققهما فيكون حادثا البتة لحدوث المخرج بل أراد الصفة الحقيقية التي هي مبدأ لهذه الاضافة وعلة لها وكذا في سائر العبارات من الايجاد والاحداث والابداع والاختراع والاحياء والامانة والخلق والتخليق والترزيق الى غير ذلك في انه ليس المراد معانيها التي هي الاضافات بل مبدؤها (قوله يرد عليه أنه يجوز الخ) يعني لا نسلم انه لو كان التكوين حادثاً يلزم أن يكون الصانع محلا للحوادث انما يلزم لو كانت قائمة بذاته تعالى لم لايجوز أن يقوم بغيره تعالى كما ذهب اليه أبو الهذيل من أن تكوين كل جسم قائم به فان رد هذا المنع ودفعه بما سيجيء في الوجه الرابع من انه يلزم أن يكون كل جسم مكونا لنفسه اذ لامعنى للمكوّن الا من قام به التكوين اتحد الدليلان أعني الاول والرابع وهو ظاهر البطلان (قوله وجوابه الخ) حاصله ان أتمام هذا الدليل واندفاع المنع المذكور مبنى على امتناع قيام صفة الشيء بغيره بخلاف الوجه الرابع فانه لم يلتفت فيه الى هذه المقدمة فاندفع

فتدبر (قوله كيف وكون الالفاظ الخ) انما لا يتصور صحته لو كانت تلك الالفاظ متباينة متغايرة بالذات واما اذا كانت متغايرة بالاعتبار كما قال هذا المجيب فلابل الحق انه أقرب مما ذكره جمهور الاشاعرة من رجوع معاني القرآن الى صفة شخصية قديمة فان تلك المعاني ان كانت راجعة اليها باعتبار وجودها الخارجي ومن جملتها مقولات الجواهر والاعراض القائمة بالممكنات فلامعنى لرجوع شيء منها الى الصفة القديمة وان كانت راجعة اليها باعتبار وجودها العلمي الازلي فهي بهذا الاعتبار موجودات علمية لاخارجية فكيف تكون راجعة اليها متحدة معها بالذات بخلاف رجوع الالفاظ الى اللفظ الواحد كما لا يخفى أفاده الكانبوى (قوله بل أراد الصفة الحقيقية الخ) فان الفاظ المصادر كما تطلق على المعنى الاضافي تطلق على مبدئه كذا ذكره بعض الفضلاء والظاهر من عبارة المحشي الخيالي ان تلك الارادة بطريق المجاز (قوله الى غير ذلك) كالفعل مثلا قال المحشي المدقق وكالعلم والارادة وغيرهما ولم يلتفت اليه المولى المحشي لان الكلام فى لفظ يكون المتبادر منه خلاف الصفة الازلية التي هي مبدأ الاضافة وكون العلم والارادة ونحوهما كذلك محل تأمل (قوله فانه لم يلتفت فيه الى هذه المقدمة) بل مبناه على لزوم كون الشيء مكونا لنفسه والحاصل انه لو كان تكوين الله تعالى قائما بالمكون (اسم مفعول) يلزم محذور ان أحدهما كون صفة الشيء قائمة بغيره وهذا مبني الدليل الاول والثاني كون الشيء مكونا لنفسه اذ لا معنى للمكون (اسم فاعل) الا ما يقوم به التكوين وهذا مبني الدليل الرابع فمن أين الاتحاد أفاده الفاضل عبد الرسول

(قوله وكلاهما مفقودان الخ) أما فقدان الاذن الشرعي فظاهر وأما فقدان عدم ايهام مالايليق فلانه وان كان المراد من كون الباري تعالى شأنه أسود مثلا انه قادر على خلق السواد لكن ذلك الاطلاق يوهم انه تعالى متصف بالسواد تعالى عن ذلك علواً كبيرا (قوله فيما سبق) أي في مبحث الكلام قبيل قول المصنف وهو مكتوب في مصاحفنا في الحاشية الملقة بقول الشارح والا لصح اتصاف الباري تعالى بالاعراض المخلوقة له تعالى (قوله قادرعليهما) أي على كسبهما كما هو مذهب الاصحاب (قوله واما تكوينه) أى تكوين التكون (قوله حتى يرد لزوم كون التأثير عين الاثر) لايخفى أنه اذا اعترف بكون أحدهما تأثيراً والاخر أثراً لا يكون التغاير بينهما بحسب المفهوم فقط بل يكونان متغايرين بحسب نفس الامر كيف وسيصرح الشارح بضرورة تغاير الفعل والمفعول نعم ان الفعل ليس ممتازاً عن المفعول بحسب الوجود الخارجي هذا ثم الفرق

المنع المذكور ولم يتحد الدليلان (قوله يرد عليه الخ) حاصله ان أراد بالجواز الجواز الشرعي فالملازمة ممنوعة لان الجواز الشرعي موقوف على عدم ايهام مالا يليق بكبريائه كما هو رأى المعتزلة والقاضي وعلى اذن الشارع كما هو رأى الاصحاب وكلاهما مفقودان في مشتقات الاعراض المقدورة له تعالى وان أراد الجواز العقلي فالملازمة مسلمة لكن بطلان اللازم ممنوع لابد لاثباته من دليل ويمكن الجواب بأن المراد الجواز بحسب اللغة على ماذكره المحشي فيما سبق ولا شك انه لايصح اطلاق الاسود لغة على القادر على السواد فانه لايقال للرجل الذى يقدر على صبغ السواد والحمرة انه اسود وأحمر مع انه يصدق عليه انه قادر عليهما (قوله يرد عليه منع مشهور الخ) يعني انا لا نسلم انه لو كان التكوين حادثا لكان اما مكونا بتكوين آخر أو بدون التكوين لم لايجوز أن يكون مكوناً بالتكوين الذى هو نفس ذلك التكوين فلا يلزم التسلسل ولا وجود التكوين بلا تكوين ورد عليه انه لامعنى لكون تكوين التكوين عينه اذ لا معنى لكون التأثر عين الاثر وأجيب بأن المراد بكون تكوين التكوين عينه انه ليس في الخارج الا المكون أو التكوين وأما تكوينه فأمر يعتبره العقل وليس له تحقق في الخارج ممتاز عنه بحسب الوجود الخارجي فلا يحتاج الى تكوين آخر لامعنى ان تكوين التكوين نفسه بحسب المفهوم حتى يرد كون التأثير عين الاثر وهذا هو المراد بقوله وقد أشرنا الى ماله وما عليه اى وقد أشرنا الى ماينفعه وما يضره (قوله ويمكن أن يقال نفس التكوين الخ) يعني لانسلم انه لوكان التكوين حادثا لاحتاج الى تكوين آخر أو حدث بغير التكوين لم لايجوز أن يكون نفس التكوين من حيث اتصاف البارى تعالى به وقيامه به تعالى متعلقاً أولا بوجود نفسه ثم بوجود سائر المحدثات ولا استحالة في سبق ذات الشيء مع قطع النظر عن الوجود على وجوده سبقاً ذاتياً وان كان مقارناً له فى الزمان فان وجود الصفات والاعراض انما هو لقيامها بمحالها على ماقالوا من أن المحل مقوم لها وان وجودها في نفسها هو وجودها في الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عنها فيكون الصفات من حيث قيامها بالواجب مقدما بالذات على وجودها وان كانت مقارنة

بين تكوين المكون الذي هو زيد مثلا وبين تكوين التكوين مشكل فليتأمل (قوله وقد أشرنا) أي في بحث صفة البقاء (قوله من حيث اتصاف الباري تعالى به الخ) فيه انه لادلالة في كلام المحشي على هذه الحيثية بل الظاهر من لفظ النفس تجرده عن كل شئ سوى ذات التكوين وانه غفل عن لفظ أزلا في كلامه اذ مع عدم الغفلة عنه كيف يصح القول بكون التكوين حادثاً ولو أريد من حدوثه مجرد نشوءه من غيره الذى هو ذات التكوين لامسبوقيته بالعدم كان ذلك قولا بالحدوث

الذاتي الذى لايذعن له المتكلمون وأيضاً في اعتبار الحيثية المذكورة مخالفة لما ذهب اليه قدس سره له من ان وجود العرض في نفسه مقدم على قيامه بالمحل كما سينقله فالصواب ان قوله ويمكن ان يقال الخ دفع لاعتراض يرد على قوله لجواز ان يكون تكوين التكوين عين التكوين غير ما أشار هو اليه وذلك هو ان يقال يلزم حينئذ تكوين الشئ لنفسه وهو محال وخلاصة دفعه أنه يمكن ان يقال ان ذات التكوين ونفسه المتصف به البارى تعالى أزلا تعلق بوجوده وغايته لزوم تقدم ذات الشئ على وجوده بالذات فلا يلزم تكوين الشئ لنفسه بل اللازم تعلق الشئ بوجود نفسه ولا استحالة فيه ثم في قوله أزلا دفع أيضاً لقول الخصم بحدوث التكوين يعني لايتوهمن من دفع هذا الاعتراض على القول بان تكوين التكوين عين التكوين انه يلزم القول بحدوث التكوين بل التكوين أزلي تعلق نفسه بوجوده

(قوله فلا نصرح به مخافة الاطناب) قال لاشك ان كل ممكن يتساوى طرفاه والتكوين أيضاً ممكن في ذاته فان أراد أن سبق ذات الشيء على وجوده شرط قابليته لوجوده لجميع الممكنات كذلك مع ان المفروض ان كلا منها محتاج الى تكوين فان كان حادثا ينبغي ان يحتاج الى تكوين آخر وان أراد ان ذاته مرجحة لوجوده فهذا لايصح في الممكنات مع ان فيه سد باب اثبات الصانع وان أراد ان ذات الشيء سابق على وجوده سبقاً زمانياً بان يتصف البارى بذات التكوين أزلا حال كونه معدوما ثم يتصف به البارى بعد الحدوث حال كونه موجوداً فهذا غير معقول أيضاً اه ودفعه باختيار الشق الثاني بما قرره هو وان يقال ان المراد كون ذاته مرجحة لوجوده لكن لامطلقاً بل بشرط قيامه بالواجب ومدخليته فيه (قوله هذا غاية تنقيح الكلام) قال المحقق عبد الرسول ما ذكره المحشي الخيالي وان حرر بما ذكره المولى المحشي ليس بصحيح لما اتفق عليه الفضلاء من ان العلة مالم يجب وجودها لم يوجد المعلول فلو كان نفس التكوين علة لوجوده لزم ان يكون موجوداً قبل وجوده فيلزم سبق الوجود على نفسه وتوقف الشيء على نفسه وكلاهما محالان (قوله فيلزم الايجاب) أى كونه تعالى موجباً لهما أى علة فيهما بلا توسط ارادة وقدرة فان هذا معنى الايجاب وحاصل الاستدلال أنه يلزم من الحدوث اما التسلسل أو خلاف المفروض وفيه أنه انما يتم اذا لم يجز القول بكونه تعالى موجباً فى صفاته لكن فى تمام ذلك بحث واذا كان من الممكن القول بكونه تعالى موجباً في صفاته كما ذهب اليه لفيف من أجلة العلماء فلايتم هذا الاستدلال (قوله ولا يخفي جريان المنع المذكور) تقديره على ما ذكره المولي المحشي أن يقال لا نسلم انهما لو حدثا لاحتاجا الى ارادة وقدرة أخرى أو يلزم الايجاب لم لا يجوز أن يكون نفسهما من حيث قيامهما بذات الواجب متعلقين بوجودهما أولا ثم بوجود سائر المحدثات ولا استحالة في سبق ذات الشيء مع قطع النظر عن وجوده على وجوده سبقاً ذاتيا وان كان مقارناله في الزمان (قوله تأمل) لعل وجه الامر بالتأمل ماذكرناه سابقاً من الابحاث على قوله

له في الزمان فيجوز أن يكون التكوين من حيث قيامه بذات الواجب تعالى متعلقاً بوجود نفسه مقدما عليه بالذات مقارناً له بالزمان ولا استحالة في ذلك كما لايخفى قال المحشى المدقق فيه انه اذا كان متعلق التكوين وجوده يكون المكون هو الوجود فان كان الوجود مكوناً يكون الموجود هو نفس التكوين أيضاً مكوناً ومتعلقاً للتكوين فالتكوين المتعلق بنفس التكوين ان كان عينه يلزم سبق الشيء على نفسه وهو محال وأيضاً لو كان وجود التكوين متعلقا بنفسه يكون وجوده لذاته فيكون واجباً وهو مناف لقيامه بذات البارى تعالى انتهى كلامه ولا يخفى عليك انه كلام منشؤه قلة التدبر وسوء الفهم فان اللازم هو أن يكون التكوين القائم بذات البارى تعالى بحسب الذات متقدما على وجوده تقدما ذاتياً وهو لا يستلزم تقدم الشيء على نفسه لان المقدم هو نفس التكوين والمؤخر هو التكوين من حيث الوجود وكذا اللازم اقتضاء التكوين بشرط قيامه بالواجب ومدخلية ذاته فيه لوجوده وهو لايستلزم كونه واجباً لذاته ولا نسد باب اثبات الصانع تأمل فانه كلام لاشبهة فيه نعم يرد عليه انه انما يتم لو تم ان قيام الاعراض مقدم على وجودها بالذات وعلة له لكن السيد السند قدس سره رد عليه في شرح المواقف وقال انه ليس بشيء اذ يصح أن يقال وجد السواد في نفسه فقام بالجسم وللفاضل المحشي بحث بالترديد يظهر جوابه مما قررناه لك باختيار الشق الثاني بأدنى تأمل فلا نصرح به مخافة الاطناب فان قيل اذا كان التكوين قائماً بذاته تعالى يكون قديماً لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى فهذا المنع لايضر شيأ قلت هذا رجوع الى الدليل الاول ولا شك فى عاميته أعنى الكلام في عامية الدليل الثالث هذا غاية تنقيح الكلام وجدته بعون الله الملك العلام (قوله فاحفظه فانه ينفعك في مواضع شتى) مثل الدليل الذى أورد في قدم الارادة والقدرة بأنهما لو وجدتا فاما بارادة وقدرة آخر فيلزم التسلسل أو بدونهما فيلزم الايجاب ولا يخفي جريان المنع المذكور تأمل (قوله كأنه أراد ماعدا الخ) يعني أراد بالادلة الادلة الثلاثة سوى الدليل الثاني فيكون الكلام على الحقيقة أو أراد الجميع وبنى الامر على تغليب الاكثر على الاقل فيكون الكلام على المجاز اما ابتناء ماسوى الثاني فلانه لو لم يكن صفة حقيقية بل أمراً اعتباريا لايلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل قيام المتجدد وهو جائز لكونه قبل كل شيء وبعده ولا التسلسل ولا استغناء الحادث عن التكوين لان اللزوم فرع كونه حادثاً وهو فرع كونه موجوداً وأما عدم ابتناء الدليل الثانى فان مبناه لزوم الكذب أو المجاز في خبره تعالى ولا اختصاص بكونه حادثاً بل يعم

من حيث اتصاف الباري الخ (قوله وقال بعض الافاضل الخ) خلاصة كلامه أن مبنى الدليل الثاني ليس مجرد لزوم الكذب أو المجاز في خبره تعالى حتى يقال بجريانهما في الاضافات بل عدم تعذر الحقيقة جزء من مبناه وهو غير جار على تقدير كونه من الاضافات فيكون الدليل الثاني مبنياً أيضاً على كون التكوين صفة حقيقية (قوله ان التكوين مغاير للقدرة والارادة) يعني ان المقصود الاصلي للمحشي الخيالي بيان مغايرة التكوين للقدرة والارادة لانه رد لقول الشارح ولا دليل على كونه صفة أخرى سوي القدرة والارادة لكن لما كان بيان تلك المغايرة موقوفا على تصور معناه والكشف عنه وبذلك يظهر

الحادث والمتجدد كما لايخفى وقال بعض الافاضل الظاهر ان الدليل الثاني أيضاً مبنى على كونه صفة حقيقية اذ لو كان من الاضافات أمكن أن يقال انه يجب العدول الى المجاز لتعذر الحقيقة اذ لو حمل على الحقيقة لزم اما قدم المكونات أو تحقق الاضافة بدون أحد المتضايفين وكلا الامرين محال (قوله ويخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذي الخ) يعني يخطر بالبال ان التكوين مغاير للقدرة والارادة لانا نجد بالضرورة في الفاعل عند تصوره بهذه الحيثية معنى به يمتاز عن غير الفاعل ويرتبط بتوسطه بالمفعول بحيث يصح أن يقال ان هذا فاعل وذاك مفعول ولا شك ان هذا المعنى متحقق في ذاته وان لم يوجد المفعول فلا يكون عينه مثلا انا نجد في الضارب حين تصوره بحيثية كونه ضاربا معنى به يمتاز عن غير الضارب ويرتبط بتوسطه بالضرب بحيث يصح أن يقال أن الضرب أثره وان لم يتحقق منه الضرب فلا يكون ذلك المعنى عين الضرب الذى هو أثره وهو مغاير للقدرة والارادة أيضاً لان هذا المعنى متحقق في الفاعل الموجب عند الحكماء بالنسبة الى آثاره الصادرة عنه بطريق الايجاب مع عدم تحقق القدرة والارادة بل نقول ذلك المعنى متحقق في ذات الواجب تعالى بالنسبة الى صفاته الصادرة عنه بطريق الايجاب كالقدرة والارادة فيكون مقدما عليها بالذات فكيف لا يكون صفة مغايرة لها وبما ذكرنا اندفع ماقال المحشي المدقق من أن في هذا الكلام اعترافا بأن صفاته تعالى موجودة بالاختيار وهذا مشكل لاسيما في القدرة والارادة بل في العلم أيضاً لانه انما يلزم ذلك لوكان اسنادها اليه بتوسط القدرة والارادة وليس كذلك بل الى الذات المتصف بالتكوين والايجاد بطريق الايجاب ولا اشكال فيه بل هذا مما اتفق عليه المتأخرون واستحسنوه فان قيل اذا كان ذلك المعنى موجوداً في الواجب بالنسبة الى القدرة والارادة بل الى سائر الصفات يكون بالنسبة الى نفسه أيضاً فيحتاج الى معنى آخر يرتبط به ويمتاز عن غيره ويتسلسل أو يلزم تحقق الفاعل بدون ذلك المعنى قلت ذلك المعنى صادر عنه تعالى بتوسط نفس ذلك المعنى ولا يحتاج الى معنى آخر كما مرّ في الحاشية السابقة فتأمل تقل عنه واما انه موجود أم لا فهو بحث آخر على ان طريق وجود سائر الصفات ان استقام بوصل الى انه موجود أيضاً انتهي كلامه يعنى ان المقصود ههنا هو اثبات المعنى المغاير لسائر الصفات وأما انه موجود أو انه أمر اعتباري يعتبره العقل من نسبة الفاعل الي المفعول وليس في الخارج أمر زائد عليهما فهو بحث آخر على انه لو تم طريق اثبات

مغايرته للمكون والاضافة التي هي تعلق بين المكون والمكون تعرض المولى المحشي لبيان مغايرته لهما أيضاً بقوله فلا يكون عنه وبقوله فلا يكون ذلك المعنى عين الضرب الذي هو أثره (قوله بهذه الحيثية) هى كونه فاعلا (قوله ويرتبط بتوسطه) عطف على قوله به يمتاز (قوله فلا يكون عينه) أي عين المفعول (قوله مثلا نجد الضارب الخ) أورد عليه انه أخذ في الممثل له قوله وان لم يوجد المفعول فلا يكون عينه وأخذ في المثال وان لم يتحقق منه الضرب فلا يكون ذلك المعنى عين الضرب الذى هو أثره وهما متغايران فلم يتوافق المثال والممثل له ويمكن أن يدفع بأنه اذا بين مغايرته للضرب يعلم منه مغايرته للمضروب أيضاً بالضرورة لان مبدأ التأثير في شيء أقرب من المتأثر من ذلك الشيء فاذا كان مغايراً للتأثير كان مغايرته للمتأثر بالطريق الاولى (قوله وبما ذكرنا) أى من تقييد صدور الصفات بقيد بطريق الايجاب (قوله لا سيا في القدرة الخ) وجه التأكيد في هذه الثلاثة ان ما كان صادراً بالاختيار فهو مسبوق بالقدرة والارادة والعلم فاما أن يلزم التسلسل في صدورها بالاختيار أو يلزم الدور أو يلزم على فرض صدورها بالاختيار صدورها بالايجاب والكل محال (قوله يكون موجوداً بالنسبة الى نفسه أيضاً) دفعاً للترجيح بلا مرجح لكن فيه ان ما كان نفس الشيء لا يقاس على ما كان غيره فلا يلزم من توسط التكوين في صدور ما عداه توسطه في صدور نفسه أيضاً فليكن هو صادراً عن ذات الواجب بلا توسط

شيء اصلا ولك أن تجعل هذا وجه الامر بالتأمل الآتي (قوله اندفع ماقيل) القائل بحرا بادي حيث أعان الشارح في عدم مغايرة التكوين للقدرة والارادة ومنع دليل الخيالي على مغايرته أياهما بسند جواز كون ما به الامتياز والارتباط نفس الذات دون المعني الموجود بالوجدان وكون ذلك المعني أمراً اعتبارياً لا وجودياً (قوله ما لم يقم عليه برهان) والبرهان قائم عليه للمستبصرين فان مابه التأثير في الموجود الخارجي أولي بأن يكون موجوداً

خارجياً فتدبر (قوله و وجه الاندفاع ظاهر) أى اندفاع كون الامتياز والارتباط بنفس الذات وان تجويز كون مابه الامتياز والارتباط أمراً اعتبارياً قادح في دليل المغايرة ووجه الظهور في الاول ان المقصود من بحث الامتياز امتياز المتصف بالفاعلية عما لم يتصف بها ولاشبهة في أن هذا ليس بنفس الذات كما لا ريب في ان ارتباط الفاعل بالمفعول أنما هو بالمعنى المذكور ووجه الظهور في الثاني انه ليس المقصود من البيان الا مجرد اثبات أمر مغاير للقدرة والارادة فعدم ترتب كون التكوين أمراً موجوداً أو صفة حقيقية من البيان المذكور ليس بقادح فيما نحن بصدده (قوله لان قدم النسبة الخ) لأنها متأخرة عنهما فمع تأخرها لو كانت قديمة يكون قدم المنتسبين بالطريق الاولى (قوله ولاشك ان ذلك التعلق الخ) وذلك لان وجود المقدور ناشيء عن ذلك التعلق (قوله على ماصرح به الخ) أى بكون التكوين من الاضافات عند القائل بحدوثه يعني انه ليس المراد من حدوث التكوين انه موجود غير أزلي بل مجرد انه من الاضافات فلا يلزم من قيام التكوين بذات الواجب كونه محلا للحوادث (قوله في حل قوله ولما استدل الخ) حيث قال وهم (يعني القائلين) الشيخ الاشعري وأصحابه ولم يريدوا بحدوثه انه صفة موجودة في الخارج قائمة بذاته تعالى غير

وجود الصفات وزيادتها من انه تعالى عالم وقادر ومريد ولا معني لها الا من اتصف بالعلم والقدرة والارادة أوصل ذلك الطريق بعينه الى اثبات وجود التكوين وزيادته على الذات بأن يقال انه تعالى خالق كل شيء ولا معني للخالق الا من اتصف بالخلق فلا بد أن يكون أمراً موجوداً زائداً على ذاته تعالى كسائر الصفات وبما ذكرناه اندفع ماقيل ان مابه الامتياز والارتباط نفس الذات وعلى تقدير تسليم كونه أمراً زائداً على الذات سوى القدرة والارادة يجوز أن يكون أمراً اعتباريا ودعوي وجوب كون مابه الامتياز والارتباط أمراً خارجياً غير مسموع مالم يقم عليه برهان وشهادة الوجدان في أمثال هذه المباحث غير معقول ووجه الاندفاع ظاهر لاسترة فيه (قوله أو لكون التعلق الخ) يعني ان تكوينه لكل جزء من أجزاء العالم قديم والمكون بفتح الواو حادث لكون التعلق الازلي بوجوده في وقت مخصوص فيتوقف على وجود ذلك الوقت فيكون حادثا مثلا تعلق التكوين بوجود زيد في الازل في وقت كون الشمس في الاسد فيتوقف على تحقق ذلك الوقت فيكون حادثا وان كان التكوين متعلقاً به في الازل (قوله وهذا هو الانسب بالمتن) لايظهر وجه الانسبية فانه يحتمل أن يكون معنى عبارة المصنف هو تكوينه الذى يتعلق بالعالم وبكل جزء من أجزائه في وقت وجوده فحينئذ يكون اشارة الى أن تعلقاته حادثة على حسب تجدد الاوقات ويحتمل أن يكون معناه هو تكوينه الذى تعلق في الازل بوجود العالم وبكل جزء من أجزائه في وقت وجوده فحينئذ يكون تعلقاته قديمة و يكون حدوث المكونات بحدوث أوقات وجودها اللهم الا أن يقال ان الظاهر على الاحتمال الاول أن يقول هو تكوينه للعالم ولكل جزء من أجزائه عند تعلقه به فعدم تعرضه للتعلق وتعرضه للوقت يرجح الاحتمال الثاني (قوله وحاصله منع الملازمة الخ) أي لانسلم انه لو قدم التكوين قدم المكونات كيف والقول بتعلق وجود المكونات بالتكوين قول بحدوثها اذ القديم مالا يتعلق وجوده بايجاد شيء آخر وما قاله الفاضل المحشي من انه لايتصور منع الملازمة فان التكوين نسبة متأخرة عن المكون عند القائلين بحدوث التكوين كما أن الضرب متأخر عن المضروب فلو كان التكوين قديماً يلزم قدم المكون لان قدم النسبة يستلزم قدم المنتسبين كما أن قدم الضرب يستلزم قدم المضروب فهو خبط محض اذ لامعنى لتأخر التكوين عن المكون كيف والشارح حقق فيما بعد على مذهب القائلين بكون التكوين اضافة انه عبارة عن تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور في وقت وجوده ولاشك أن ذلك التعلق مقدم على وجود المقدور ولعل ذلك الخبط وقع من تشبيهم التكوين بالضرب وهو ليس الا في مجرد كونه من قبيل الاضافات لا في كونه متأخراً عن المكون مثل الضرب عن المضروب على ماصرح به بعض الافاضل في حل قوله ولما استدل القائلون

أزلية كما هو الظاهر من اللفظ لغة وعرفا لظهور استحالته بل أرادوا به انه من الامور الاضافية العقلية فمن قال صفات الفعل حادثة غير قائمة بذاته تعالى عند الاشعري فان أراد هذا المعنى فذاك والا فقد افترى عليه اه (قوله على ما هو مسلم عنده) من أنه يحتمل أن يكون العالم مع تعلق وجوده بذاته تعالى أو صفة من صفاته قديماً (قوله يأبى عنه قول الشارح الخ) وذلك لان الشارح جعل المشار اليه ههنا سبباً للقول بالاشارة الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء ثم أثبت السببية المذكورة بقوله والا فهم أنما يقولون الخ وحاصله أنه ينتفي الرد المذكور بانتفاء المشار اليه ههنا فلو كان المشار اليه ههنا كون المراد بالحادث ما لوجوده بداية فظاهر انه بانتفائه ينتفي الرد المذكور لان الزاعم قائل بالحدوث بمعنى التعلق بالغير وبالقدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم فلا يحصل الرد بانتفاء المراد المذكور بالحادث وأما اذا كان المشار اليه ههنا اثبات اختيار الصانع كذلك فلكونه غير ظاهر الارتباط والتعلق بما يقوله الزاعم من قدم بعض الاجزاء بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونه بالغير لا يظهر من انتفائه انتفاء الرد المذكور هذا ما أراده وفيه انه كيف يتصور كون ثبوت اختيار الصانع سبباً للرد مع عدم كون انتفائه مترتباً عليه انتفاء الرد فتسليم الاول يستلزم تسليم الثاني وبيان ترتب انتفاء الرد على انتفاء اثبات اختيار الصانع هو أن يقال اذا كان الواجب موجباً غير مختار يكون ذلك البعض من العالم صادراً بالايجاب والصادر بالايجاب قديم بالزمان أي غير مسبوق بالعدم وان كان وجوده متعلقاً بالغير وهذا بعينه مايقوله الخصم فلا يثبت الرد عليه بانتفاء الاختيار

كلاما

بحدوث الخ (قوله وقد يتوهم الخ) يعني قد يتوهم ان قوله وما يقال ليس جوابا عن استدلال القائلين بل هو اعتراض على قوله ان تعلق فاما أن يستلزم الخ وحاصله ان ترديد التعلق بين استلزامه القدم أو الحدوث قبيح غير محتمل لان تعلق وجود شيء بشيء يستلزم احتياج الاول الى الثاني في الوجود فيستلزم الحدوث البتة اذ لامعنى للحدوث الا الاحتياج الى الغير في الوجود (قوله وليس بشيء الخ) يعني ما يتوهم في توجيه مايقال ليس بشيء لان أمثال هذا الترديد شائعة كثيرة الوقوع في كتب القوم والغرض منه توسيع الدائرة واحاطة الاحتمالات العقلية بحيث لايبقى للخصم مجال للكلام ألا يرى انه قد ردد المردد وجود العالم بين التعلق بذاته أو بصفة من صفاته وبين عدم التعلق مع ان عدم التعلق مما لامعنى له اذ لايمكن ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح وقد سلم المعترض أيضاً صحة هذا الترديد حيث لم يعترض عليه تأمل (قوله على انه يجوز أن يكون الجواب الخ) يعني يجوز أن يكون الجواب الزامياً لاسكات الخصم ويكون الترديد مبنياً على ماهو مسلم عنده وان كان فاسداً في نفس الامر فان الخصم القائل بحدوث التكوين يقول ان الاحتياج لايستلزم الحدوث بل قد يكون الشيء مع احتياجه قديماً حيث قال لو قدم التكوين لزم قدم المكونات مع احتياجها الى التكوين قال الفاضل المحشي في توجيه العلاوة أي يكون الجواب الذي فيه الترديد المذكور جوابا الزامياً على القائلين بحدوث التكوين فلا يلزم أن يكون الترديد قبيحاً فان للمجيب حينئذ أن يذهب الى جميع الاحتمالات العقلية الباطلة حتى يحصل الالزام انتهى كلامه ولا يخفى عليك فساد هذا التوجيه اذ هو عين ماذكره بقوله وليس بشيء لشيوع نظائره توسيعاً للدائرة فلا معنى للعلاوة (قوله ومن أجل ان المراد الخ) يعني ومن أجل ان المراد بالحادث مايكون مسبوقا بالعدم ومخرجا من العدم الى الوجود وبالقديم خلافه يقال أن التنصيص على كل جزء من أجزاء العالم اشارة الى رد من زعم قدم العالم ببعض أجزائه كالهيولى والصورة لانه اذا كان معنى الحادث ماذكر يكون معنى التكوين الذي هو نفس الاحداث الاخراج من العدم الى الوجود فيكون رداً على من زعم ان بعض أجزائه غير مخرجة من العدم بخلاف ما اذا كان معناه المحتاج الى الغير في الوجود فانه يكون معنى التكوين الاحتياج الى الغير في الوجود فلا يحصل الرد على ذلك الزاعم لانه أيضاً يقول بالحدوث بهذا المعنى وبما حررنا لك أندفع ماقال بعض الافاضل أن مجرد الحادث عندنا مالوجوده بداية لايوجب اضافة التكوين الى كل جزء من أجزاء العالم رداً على من زعم قدم شيء من أجزائه مالم يثبت ان اضافة التكوين يوجب الحدوث بمعنى ثبوت البداية للوجود ووجه الاندفاع ظاهر وفسر ذلك البعض قوله ومن ههنا بقوله أي من اثبات اختيار الصانع كذلك ولا يخفى أنه يأبى عنه قول الشارح فيما بعد والا فهم أنما يقولون بقدمها بمعني عدم المسبوقية الخ كما لايخفى على أولى الافهام (قوله جعله بعضهم من تتمة الجواب الخ) يعنى ان الشارح جعل قوله وهو غير المكون

كلاما مستقلا بيانا للمسئلة التي اختلف فيها الماتريدية والاشعرية حيث ذهب الماتريدية الى انه غير المكون والاشعرية الى انه عينه وحمل الغير على مايقابل العين بحسب المفهوم لان الدلائل المقررة في اثبات هذا المطلب انما تثبت المغايرة بحسب المفهوم لا التحقق وجعل بعض الشراح هذا الكلام من تتمة جواب الشبهة التي أوردها القائلون بحدوث التكوين وحمل الغير المذكور فيه على الغير المصطلح وهو ماامكن انفكاكه في الوجود أو في الحيز وقال في تقرير الجواب انه لايلزم من قدم التكوين قدم المكون لان تكوينه للعالم ولكل جزء من أجزائه يتعلق في وقت وجوده وهو غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين لان التكوين ثابت في الازل بدون المكون ضرورة أن تعلقه بالمكونات فيما لايزال وقت وجودها وكذا المكون منفك عنه في الحيز فلا يكون التكوين اضافة كالضرب حتى يلزم ما ذكر بل صفة حقيقية ذات اضافة والا أي وان كان اضافة لم يكن غير الامتناع انفكاكه حين كونه اضافة عن المكون ضرورة ان النسبة لاتتحقق بدون المنتسبين (قوله وليس بشئ الخ) أما ماجعله بعض الشراح ليس بشئ لان صحة الانفكاك من جانب التكوين غير مسلمة عند الخصم لان التكوين عنده اضافة لاتتحقق بدون المكون وصحة الانفكاك في جانب المكون لايفيد في اثبات كونه صفة حقيقية حتى لايلزم من قدمه قدم المكونات لانها موجودة حال كونه اضافة فان المكون حال بقائه موجود بدون التكوين فلا يتم الجواب عن الشبهة المذكورة ويخطر بالبال أن الجواب المذكور غير موقوف على أن تكون صحة الانفكاك في جانب التكوين مسلمة عند الخصم القائل بحدوثه لان الشبهة المذكورة كانت واردة على مذهب القائلين بقدم التكوين فيكفيها الجواب على مذهبهم كيف وحاصل الجواب منع الملازمة أي لانسلم انه يلزم من قدم التكوين قدم المكونات لان التكوين غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما عندنا فلا يكون اضافة كالضرب ولا شك انه لامعنى حينئذ لأن يقال انا لانسلم صحة الانفكاك بينهما يدل على ماقلنا تفسير المصنف قوله وهو غير المكون بقوله عندنا دلالة لاتشوبها ريبة على انه لو كان صحة الجواب موقوفا على تسليم الخصم لم يتم الجواب المذكور بقوله وهو تكوين للعالم ولكل جزء من أجزائه لوقت وجوده أيضاً لان الخصم لايسلم كون التكوين صفة تتعلق بالمكونات في وقت وجودها بل عنده نفس التعلق (قوله على أن عدم الغيرية لايكفيه الخ) منع للملازمة التي ذكرها ذلك البعض بقوله والا لما كان غيرا يعني انا لانسلم انه لوكان اضافة لم يكن غيرا لان كونه اضافة انما يستلزم اللزوم وعدم الانفكاك من جانب واحد وهو لايستلزم عدم الغيرية اذ لايكفيه اللزوم من جانب واحد كالعرض الجزئي مع المحل الجزئي والصفة المحدثة مع الذات فان اللزوم من جانب العرض والصفة متحقق مع أنهما مغايران للمحل والذات ولا يخفى ان هذا المنع لايضر اذ يكفي في الجواب أن يقال وهو غيره لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين عندنا فلايكون اضافة عندنا كالضرب والا لامتنع انفكاكه حينئذ عن المكون من غير ذكر نفي الغيرية في البين (قوله والصفة المحدثة مع الذات) أراد به الصفات المتجددة لذاته تعالى من كونه قبل كل شئ وبعده وخالقا ورازقا

(قوله لانها) أي صحة الانفكاك ومعنى موجودة متحققة وهو علة قوله لايفيد (قوله حال كونه اضافة) فقدمه يستلزم قدمها (قوله فان المكون حال بقائه الخ) فتحقق انفكاك المكون في الوجود عن التكوين في تلك الحال وكذلك المكون منفك عن التكوين في الحيز أيضاً حال الحدوث اذ التكوين الاضافي القائم بذاته تعالى غير متحيز بخلاف المكون وذكر هذا أنسب بسابق كلامه ثم وجه عدم وجود التكوين وعدم تحققه حال بقاء المكون ان التكوين من قبيل الفعل أي التأثير وهو غير قار الذات كما بين في مظانه هكذا قرر الفاضل عبد الرسول موافقاً لما حققه السيلكوتي وعندي ان في انفكاك المكون حال بقائه عن التكوين بحث وجيه يعلم من علة الحاجة الى الصانع على ماهو التحقيق الحقيق بالقبول (قوله ولا شك انه لامعنى الخ) وذلك لانا سقنا الكلام على ما ذهبنا اليه لا على ما ذهبتم اليه ولا على ما هو متفق عليه بيننا (قوله أراد به الصفات المتجددة الخ) لاالصفة الحادثة القائمة بالحوادث مثل كون زيد قائماً أوقاعداً مثلا

(قوله فلا يرد ما قاله الفاضل الجلبي) وجه عدم الورود ان الغرض من الموجودات الخارجية ومرادنا بالصفة المحدثة الامور الاضافية الاعتبارية الثابتة له تعالى بالقياس الى المخلوقات وعدم الشمول حينئذ لاشبهة فيه (قوله قال في شرح المواقف الخ) دفع لتوهم عدم كون تلك الصفات غيراً لكن يلزم منه أن لاتكون الغيرية من الصفات الثبوتية المقتضيه لوجود الموضوع وهو خلاف المشهور الاان يكتفى بالوجود النفسى الامرى (قوله باحثاً على توجيه الشارح) أي لقول المصنف وهو غير المكون عندنا بحمله على أنه كلام مستقل بيان للمسألة التى اختلف فيها الماتريدية والاشعرية وحمل الغير على المعنى اللغوى لاالاصطلاحي (قوله ان التسليمين) أي ما ذكر في حيزهما أعنى قوله فلا يكون غيراً (قوله يلزم أن يكون مغايراً للفاعل) أيضاً اذ الوارد هما لانفس التسليمين (قوله ان التسليمين غير وارد) أى ان شيئاً منهما غير وارد ويحتمل ان أصل النسخ غير واردين بصيغة التثنية ثم حصل التحريف (قوله بذكر اللازم وارادة الملزوم) فان تعقل المبدأ يستلزم تعقل المعنى الاضافى اذ هو مفسر في التكوين بمبدأ اخراج المعدوم من العدم الى الوجود وكذا فى القدرة والارادة ونحوهما (قوله تنظيرا) أو المعنى أن المكون مبدأ الفعل يغاير المفعول كما أن الفعل يغايره كالضرب مع المضروب

وعحياً ومميتاً الى غير ذلك من الاضافات فلا يرد ماقال الفاضل الجلبي ان الصفات المحدثة داخلة فى العرض فذكرها مستدرك قال في شرح المواقف من الصفات ماهي غير الذات كصفات الافعال من كونه خالقاً ورازقا ونحوها (قوله قيل عليه ان التكوين الخ) قائله من جعل قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب باحثاً على توجيه الشارح وحاصله ان الدليل لايثبت المدعي لان المدعي اثبات مغايرة التكوين الذى هو مبدأ الفعل للمكون على مايدل عليه عندنا فان التكوين عند المصنف ومن يوافقه مبدأ الفعل ولذا جعله صفة أزلية واللازم من الدليل هو تغاير الفعل الذى هو أثره للمفعول (قوله ولو سلم لم يكن غير الخ) يعني لو سلم ان التكوين نفس الفعل لامبدؤه فلا يكون غيرا لامتناع انفكاكه عن المكون ضرورة عدم تحقق الاضافة بدون المضافين ولو سلم غيريته بالمفعول يلزم أن يكون مغايراً للفاعل أيضاً لان الانفكاك من جانب واحد أعنى من جانب الفاعل متحقق ههنا أيضاً فيلزم أن تكون الصفة غير الذات وهو مخالف لما تقرر عندهم من أن الصفات ليست غير الذات ولا يخفى عليك ان التسليمين غير وارد على الشارح اذ لم يحمل الغير على المصطلح بل على ما يقابل العين بحسب المفهوم كما تفصح عنه الدلائل الموردة فى اثبات الغيرية وقوله وهذا كله تنبيه على كون الخ وجعلهما ايراداً على تقدير أن يكون قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب بحمل الغير على المصطلح على ماقاله المحشي المدقق فليس بشئ لان هذا الدليل أعني قوله لان الفعل يغاير المفعول من الشارح وهو لم يجعل قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب ولم يحمل الغير على المصطلح (قوله وجوابه ان الكلام الزامي الخ) يعني ان هذا الاستدلال مبني على مذهب الخصم القائل بأن التكوين عين المكون وانه اضافة والغرض منه الزامه وحاصله ان التكوين غير المكون لان التكوين على مازعمت نفس الفعل والفعل مغاير للمفعول بالضرورة (قوله ويمكن أن يراد الخ) أي يمكن أن يقال فى دفع الاعتراض ان المراد بالفعل مابه الفعل ومبدؤه اما حقيقة عرفية فان الفعل والخلق والتخليق والاختراع والاحداث والتكوين وان كان يطلق على المعنى الاضافي لكن المراد في اصطلاحهم مبدؤه على مامر وأما مجازاً بذكر اللازم وارادة الملزوم ويكون قوله كالضرب تنظيرا لا تمثيلا حتى يرد ان الضرب ليس مبدأ الفعل بل نفس الفعل فلا يكون موافقاً للممثل له (قوله وقد عرفت آنفاً جواب الخ) لعل هذا الجواب من المحشي مبني على تقدير تسليم أن يكون المراد بالغير المصطلح نقل عنه فان قوله ليس بشئ لان صحة الانفكاك الخ جواب صريح عن التسليم الاول وفي قوله والصفة المحدثة مع الذات اشارة الى الجواب عن التسليم الثاني يعني ان الفعل بمعنى الاضافة حادث ولا محذور في مغايرة الصفة المحدثة مع الذات انتهى كلامه والاظهر أن يقول فان قوله على ان عدم الغيرية لا يكفيه اللزوم من جانب واحد جواب صريح عن التسليم الاول وأراد بقوله حادث متجدد لان الفعل بمعنى الاضافة أمر اعتبارى لاوجود له في الخارج وكذا في الصفة المحدثة لعدم الصفة المحدثة لذاته تعالى والا لزم كونه محلا للحوادث بل له صفات متجددة ككونه قبل كل شئ وبعده ومحيياً ومميتاً ورازقا وخالقاً الى غير ذلك من الاضافات والاعتبارات (قوله اذ الاحتياج اليه) يعنى ان احتياج

(قوله فيكون مستغنياً عنه الخ) قال الفاضل الكلنبوى أقول القائل بأن التكوين عين المكون قائل بأن الوجود عين الموجود بأن نفس الماهيات مجعولة وبعد ذلك لزوم القدم ممنوع لجواز ان يكون التكوين والمكون حادثين مع كون أحدهما عين الآخر لعم لو كان ماهية المكون أزلية ووجودها زائداً عليه كما قال به جمهور المتكلمين والحكماء لزم من كون التكوين الموجب للوجود عين تلك الماهية الازلية قدم المكون واستغناؤه عن الصانع وليس كذلك فليتأمل اه (قوله فيكون هذا الكلام الزاميا) لان القائل بالعينية ينفي كون التكوين صفة حقيقية على مامر (قوله أيضاً) أى كما كان الاستدلال الذى ذكره الشارح سابقاً للغيرية بقوله لان الفعل يغاير المفعول كلاما الزاميا (قوله اما مأخوذ الخ) المقصود من التوجيهين دفع ما يمكن أن يقال ان الاقدام اسم تفضيل وهو يقتضي وجود أصل الفعل فى المفضل عليه ولاقدم ظاهر في العالم (قوله فالمعنى انه أدوم الخ) هذا المقام مما تحير فيه الاعلام ونحن نقول بافاضة العلام لايخفى ان كون التكوين عين المكون لاينافي (٢٧٧) أن يكون ذلك المكون تابعاً لارادة الواجب تعالى ألا يرى ان القائل بالعينية قائل بتوقف وجود الممكنات على ذات الواجب تعالى فحينئذ نقول لو كان التكوين عين المكون فاما أن لايتوقف وجوده بالتكوين الذى هو عينه على ارادة الواجب تعالى إياه بأن يستقل بذاته في كونه عين التكوين وموجوداً فيلزم القدم والاستغناء عن الصانع أو يتوقف على ارادة الواجب تعالى بأن يكون ذاته مشروطاً بالارادة في كونه موجوداً بالتكوين الذي هو عينه فيلزم الامر الثاني أعني أن لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى أنه أقدم منه قادر عليه اذ له تعالى أن لا يريد وجوده بالتكوين الذي هو عينه فهو تعالى قادر عليه بذلك الطريق سواء كان المكون قديماً أوحادثا وبهذا البيان اندفع عن الشارح والمولى الخيالي أمور الاول ما أورده قول احد من أن قول الشارح وقادر عليه غير صحيح لان العالم حينئذ يكون حاصلا بنفسه وتحصيل الحاصل ممتنع والممتنع ليس بمقدور - والثاني ما أورده على المولى الخيالى من أن التوجيه الاول في قوله أقدم من القدم بالمعنى اللغوى المبني على حدوث العالم غير صحيح لان قول الشارح وأن لايكون للصانع الخ عطف على قوله أن يكون المكون مكونا الخ وترتيبه على ما سبق لا يكون الا بملاحظة لزوم القدم - والثالث ما أوردوا عليه من انه اذا كان التكوين عين المكون كان المكون واجبا بالذات فلا يكون الواجب تعالى أولى قدما منه وأما ماذكره المحشي في دفع الثالث فليس بشئ قطعاً لان ملاحظة الوجب بعنوان خالق العالم وغيره مما لا يدل على علية ذاته تعالى لوجوده أيضا ممكنة فلا فرق بينهما فى أنهما ان لوحظا بعنوان مخصوص يحكم العقل بلزوم قدمهما جهنا وان لوحظا بعنوان آخر فلا يحكم به هكذا يجب أن يفهم هذا المقام ولا محذور

المكون الى الصانع أنما هو فى التكوين والايجاد فاذا كان الايجاد عين ذاته يكون المكون محتاجا في وجوده الى ذاته اذ لو احتاج الى موجد غيره يكون الايجاد صفة لذلك الغير فلا يكون عين المكون وهذا خلف فيكون مستغنياً عنه وقدعاً لاقتضاء ذاته وجوده قيل تفسير التكوين بالايجاد اشارة الى أن المراد بالتكوين الاضافة لامبدؤها فيكون هذا الكلام الزامياً أيضاً (قوله القدم اما لغوى الخ) يعنى ان القدم اما مأخوذ من القدم اللغوى وهو مبنى الزمان الطويل المعبرعنه بالفارسية بيش بودن فالمعنى انه أدوم من العالم وأسبق منه بالزمان بمعنى انه مضى عليه زمان طويل لم يمض على العالم ضرورة انه حادث وهذا على تقدير ان لايلاحظ لزوم قدم العالم وأما من القدم الاصطلاحى بمعنى عدم سبق العدم فالمعنى انه أقوى قدما وأولى من العالم وهذا على تقدير أن يلاحظ لزوم قدم العالم فان التكوين اذا كان نفسه يكون قدما الا أنه لا يكون قديماً كالواجب لانه قديم بالتكوين لان وجوده به فلا بد أن يلاحظ المكون بعنوان كونه عين التكوين في حكم العقل بكونه قديماً حتى لو غفل عن هذه الملاحظة لايحكم العقل بقدمه بخلاف الواجب تعالى فان ذاته علة مقتضية لوجوده فلا حاجة في الحكم بقدمه الى ملاحظة ذاته بعنوان أمر آخر لو غفل عنه لم يحكم بقدمه فيكون الواجب أشد وأقوى قدما عند العقل وهذا على طبق ماقال الحكماء ان الموجود الذي وجوده عينه أقوى موجودية من الموجود الذى وجوده مقتضي ذاته اذ لا يمكن تصور الخلو عن الوجود في الاول بخلاف الثاني وإن كان الخلو عن الوجود فيهما محالا في الخارج فتدبر ولا تلتفت الى ماقال الفاضل المحشي من كون الواجب أقوى قدما محل بحث (قوله وذلك بحكم الخ) يعنى كون نظام العالم على الوجه الاوفق والاصلح دليلا على كون صانعه قادراً مختاراً حكم يدعونه الاصحاب من الضروري

ههنا على هذا سوى أنه ينبغي للشارح في هذا العطف أو الفاصلة بدل الواو الواصلة لان كون التكوين عين المكون يستلزم أحد الفسادين المذكورين لا على التعين لا كليهما فلتحمل الواصلة على أو الفاصلة ومبني هذه الشبهات على زعم ان كون التكوين عين المكون يستلزم كون المكون واجباً بالذات وليس كذلك كما ان قول القائلين بان وجود الممكن موجود في الخارج بوجود هو عينه لا بوجود زائد عليه قطعاً للتسلسل لا يستلزم كون الوجود واجبا بالذات لانهم يقولون بانه تعالى ما أوجد الممكنات بوجود زائد عليها وأوجدها بوجود هو عينها ومن البين ان الموجد لا يكون واجبا بالذات فليكن الكلام هنا على مثله ولا يلزم منه تأثير الواجب في المكون اذ الارادة ليست بمؤثرة نعم يكون قدرته تعالي على المكون بمعنى صحة ان يريد وأن لا يريد لا بمعنى صحة الفعل والترك ويمكن ان يقال معني قول الشارح وقادر عليه قادر على ايجاده لولا تكونه بنفسه على ان يحمل مراد القائلين بأن التكوين عين المكون على القضية الخارجية لاعلى الحقيقية لكنه لايدفع الايراد الثالث لان المتكون بنفسه أزلا وأبدا (٢٧٨) واجب بالذات على ان مجرد الرجحان الغير البالغ حد الوجوب غير كاف في الوجود فلا يندفع به الايراد الاول أيضا على تقدير حمل القدم على المعنى المصطلح فتأمل في هذا المقام فانه محار الافهام أفاده الفاضل الكنبوى (قوله فانه اذا كان موجبا الخ) فان القول بان الصادر هو الاصلح يقتضي ان هنالك غيره من الوجوه (قوله في محل المناقشة) يعني لانسلم انه اذا كان موجبا لم يكن هنالك الاوجه واحد اذ الوجوه الممكنة كثيرة فلم لايجوز ان يصدر الاصلح من الوجوه الممكنة بالايجاب خصوصا اذا رجحه تناسب الكمالية (قوله واستدل عليه) أى على حدوث جميع ماسوى الله تعالى (قوله وكل مفتقر محدث) لا كلام علي دليله الا في هذه المقدمة وقوله لان تأثير المؤثر فيه الخ دليل عليها لكن لا يثبتها لان شقا رابعا لم يذكره المستدل وهو ان يكون تأثير المؤثر في ذلك المفتقر اليه أزلا بان يكون مقتضى ذاته فيوجبه ذاته (قوله وفيه انه لو تم الخ) نقض اجمالى بان هذا الدليل مستلزم للمحال (قوله أما القول الخ) ان كانت داخلة فيما سوى الواجب (قوله أو القول الخ) ان لم تكن داخلة فيه لكن لو حمل السوى على الغير المصطلح لا ندفع ذلك النقض (قوله لتبادره منه) أى من كلام المصنف حيث أضاف الروية الى المفعول فالمتبادر من المركب الاضافى أعنى روية الله المعني المبني للمفعول وان كان الظاهر المتبادر من مجرد لفظ الروية المعني المبنى للفاعل فلا تنافي بينهما (قوله وان كان كل منهما لازما للآخر) فان روية الشخص لله تعالي مستلزم كونه تعالى مرئيا و بالعكس فكل منهما لازم للآخر ملزوم له أيضا

فانه اذا كان موجباً لم يكن على الوجه الاصلح بل على الوجه المتعين الذي لاوجه وراءه هذا لكن دعوي الضرورة في محل المناقشة خصوصاً اذا ادعي الخصم ان مبدأه لما كان كاملا من جميع الوجوه يكون أثره أيضاً على الوجه الا كمل غير مسموع لانه لابد له من دليل (قوله نعم تمكن المناقشة باحتمال الواسطة) بأن يقال نظام العالم على الوجه المذكور انما يدل على كون مؤثره عالماً قادراً مختاراً ولم يقتض أن يكون الواجب كذلك اذ يجوز أن يكون ذلك المؤثر وسطاً مختاراً صادراً عن الواجب بطريق الايجاب والجواب بأن ماسوى الله حادث ولا يمكن استناده الا بطريق الاختيار غير تام لانه مبنى على اثبات حدوث جميع ماسوى الله وهو لم يثبت جدا بل انما يثبت حدوث مانبت وجوده من الممكنات واستدل عليه بعض الاكابر بأن كل ماسوى الواجب تعالى ممكن وكل ممكن مفتقر الى مؤثر وكل مفتقر محدث لان تأثير المؤثر فيه بالايجاد لايجوز أن يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد الموجد فبقي أن يكون اما حال الحدوث أو حال العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر وفيه انه لو تم لاستلزم اما القول بحدوث صفاته تعالى أو القول بأنها واجبة بالذات وكلا الامرين مشكل (قوله يشير الى أن الرؤيه الخ) أى يشير بتفسير الرؤية بالانكشاف الى أن الرؤية مصدر مبني للمفعول بمعنى كونه تعالى مرئياً لان الانكشاف صفة المرئي والمصدر المبنى للفاعل أي كون الشخص رائياً صفة الرائي وانما حمل الشارح على الاول مع ان الثاني أيضاً محتمل لتبادره منه من غير تقدير شئ في العبارة ولانه المتنازع فيه لان الخصم انما يرى المانع من جانب المرئي وان كان كل منهما لازما للآخر فعلى هذا يكون قوله واثبات الشئ أيضاً مصدراً مبنياً للمفعول أى كون

كون الشيء مثبتاً لكن قوله فيما بعد ولنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية يدل على انه مصدر مبني للفاعل ويمكن أن يقال تفسير الرؤية بالانكشاف تفسير باللازم فلا حاجة الى التأويل ويكون موافقاً لما في شرح المقاصد انا اذا عرفنا الشمس بحد أو رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا أبصرنا وغمضنا كان نوعا آخر من الادراك فوق الاول ثم اذا فتحنا العينين كان نوعا آخر من الادراك فوق الاولين سميناه بالرؤية (قوله هذا هو الامكان الذهني الخ) يعني عدم الحكم بامتناعها بعد التخلية هو الامكان المفسر بتجويز الذهن وفرضه مع عدم المانع الشامل للممتنع الذى يكون العلم بامتناعه كسبياً اذ يصدق عليه ان العقل بعد التخلية وعدم ملاحظة الدليل لا يحكم بامتناعه وهو ليس محل النزاع لان الخصم قائل بامكان الرؤية بهذا المعنى فانه يقول ان العقل بعد التخلية لا يحكم بامتناع الرؤية لكن بعد ملاحظة الدليل من كونه تعالى مجرداً عن المكان والجهة وعدم كونه جسما مكيفاً بالعوارض التي هي شرط الرؤية يحكم بامتناعه انما النزاع في الامكان الذاتي المقابل للامتناع المفسر بأن لا يكون الوجود والعدم مقتضى الذات فالصواب أن يقول ان العقل اذا خلي ونفسه يحكم بعدم امتناع رؤيته ويمكن أن يقال ان الامكان الذهني كاف في هذا المقام وان غفل عنه السلف الكرام لان العقل اذا لم يحكم بامتناعه بعد التخلية عملنا بالظواهر الدالة على الوقوع مالم يقم دليل على امتناعه اذ لا يمكن صرف الظواهر ولا التوقف فيها بمجرد احتمال أن يظهر دليل عقلي على الامتناع اذ لو كفى مجرد جواز ذلك في الصرف والتوقف لوجب الصرف والتوقف في جميع الظواهر الواردة في الاحكام الشرعية اذ يجوز ان يظهر دليل عقلي على امتناعها فعلم أن عدم حكم العقل بالامتناع بعد التخلية كاف لنا في العمل بالظواهر ويؤيد ذلك ان القوم لم يتعرضوا لاثبات الامكان الذاتي في سائر السمعيات كالسمع والبصر والكلام وعذاب القبر وغير ذلك بل اكتفوا على انها أمور ممكنة أخبر بها الصادق ومن ادعي الامتناع فعليه البيان ولعمري ما أحسن الشارح في اختصار مسلك الجواز (قوله يرد عليه انه ان أريد الخ) أى ان أريد بالفرق بالبصر الفرق برؤية البصر بين جسم وجسم وعرض وعرض فهو مصادرة بجعل المدعي جزأ من الدليل اذ يصير الكلام هكذا انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض لانا نفرق بالرؤية بين جسم وجسم وعرض وعرض وكلما كانا مفروقين برؤية البصر فهما مرئيان ولا يخفى فساده وان أريد به الفرق باستعمال البصر فهو لا يفيد في اثبات المقصود أعني كون الاعيان والاعراض مرئيين فانا نفرق باستعمال البصر بين الاعمى والاقطع مع عدم كونهما مرئيين لدخول العدم في مفهومهما لانهما عبارتان عن عدم البصر وعدم اليد والتحقيق هو أن الفرق بتوسط استعمال البصر لا يستلزم كون المفروق مبصر الجواز أن يكون المبصر عوارضه وبتوسط ذلك الادراك يفرق العقل بينه وبين أمر آخر قيل ان الضرورة قاضية بان الرؤية لا تتعلق الا بالموجود ولا اختصاص لها بشيء من الاعيان والاعراض وبهذا القدر يحصل المطلوب وفيه ان كون الحكم بعدم اختصاص الرؤية بشيء من الاعيان والاعراض ضروريا محل تأمل كيف وقد ذهب كثير من العقلاء الى ان المرئي هو الاعراض من الالوان أو الاضواء وغير ذلك على مابين

ما بعده من قوله واجبة بالنقل واما النقص بالجسمية ونحوها فجوابه هو انا سلمنا ان العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع جسمته تعالى لكن قام البرهان على امتناع جسميته تعالى بخلاف رويته تعالى اذ لم يقم برهان على امتناعها فبقي على الجواز الاصلي وهو يكفي ههنا اه (قوله اذ يصير الكلام هكذا الخ) يريد ان قوله لانا نفرق الخ علة لرؤية الاعيان والاعراض لالانا قاطعون برويتهما وان المراد برؤية البصر روية البصر للاعيان والاعراض لا لشيء آخر بقرينة مقابلته لرويتهما باستعمال البصر ولا شبهة في ان محمول الكبرى أعني قوله فهما مرئيان عين المدعى الذى هو روية الاعيان والاعراض (قوله لدخول العدم في مفهومهما) ولا شبهة في ان العدم غير مرئي (قوله يحصل المطلوب) وهو جواز كون الواجب تعالى مرئيا (قوله الى ان المرئي هو الاعراض الخ) قال

بعض المحققين ذهب الحكماء الى ان المرئي بالذات هو اللون والضوء والمتكلمون على أن للجسم انكشافا بالذات عند البصر كما اذ رأيت شبحا من بعيد اذ لا انكشاف لالوانه وأضوائه عند البصر حينئذ اه

(قوله سواء كان بالذات أو بالعرض) الاول في الاعيان والثاني في الاعراض (قوله لايثبت العلية) اذ المدخلية في العلية غير
العلية وأعم ولا يلزم من تحقق العام تحقق الخاص (قوله على تقدير تمامه) قيد به لانه سيجيب عنه بقوله
قلت الخ (قوله انما يدفع النقض الخ) يعني ان لفظ الامور العامة في قوله فان قلت علية الامور العامة وان كان المتبادر منه ان هذا الجواب يدفع النقض بجميعها أي سواء كانت شاملة للاقسام الثلاثة الواجب والجوهر والعرض كالماهية والمعلومية أو لاثنين منها فقط كالمخلوقية لكن لا يدفع الا النقض بالشاملة للثلاثة فحسب اذ غير الشاملة لايستلزم صحة روية الواجب تعالى على مالايخفى (قوله لا ينتظم بظاهر كلام الشارح) وذلك لابتناء كلام الشارح الى قوله أجيب بان المراد بالعلة متعلق الروية والقابل لها على انه كان المراد بالعلة المؤثر لا المتعلق للروية والا فلا يكون وجه للاعتراض ولو سلم فلا يدفع ببيان هذا المراد لان المعترض كان أيضا مراده من العلة المتعلق على ذلك التقدير وايضا قوله فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات الخ صريح
في ان مراد المعترض من العلة المؤثر لا المتعلق فلو علل قول الشارح ولا مدخل للعدم في العلية بما ذكر من
ان المراد من العلة المتعلق لا يكون لهذا القول من المعترض المذكور وجه

في محله (قوله يرد عليه ان التحيز المطلق الخ) يعني ان الحصر ممنوع اذ التحيز المطلق أعني كون الشيء شاغلا للحيز سواء كان بالذات أو بالعرض والوجوب بالغير وكونه مقابلا للرائي بل الامور العامة الشاملة كلها مشتركة بينهما فيجوز ان يكون علة صحة الروية واحداً منها قال الفاضل المحشي في كون وجوب الوجود علة للروية لايضر المعلل لان فيه ثبوت المطلوب وهو صحة روية الواجب لتحقق وجوب الوجود فيه وأما كونه بالغير فهو أمر اعتباري محض فلا يصلح علة لصحة الروية ومتعلقاً لها انتهى كلامه وفيه انا لانسلم ان كونه بالغير أمر اعتباري وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون شرطاً لعلية الوجوب وأجيب بما مر من انا نعلم بالضرورة مدخلية الوجود في العلية ولا يخفى أن هذا القدر لايثبت العلية (قوله فان قلت علية الامور الخ) هذا الجواب على تقدير تمامه انما يدفع النقض بالامور الشاملة للمفهومات باسرها كالماهية والمعلومية لا المفهومات الشاملة للجوهر والعرض فقط كالمخلوقية والكثرة مثلا والجواب الحاسم لمادة الشبهة ما سيجيء من الشارح من أن المراد بالعلة متعلق الروية ولا شك ان شيأ من الامور العامة لا يصلح متعلقاً لها لكونها أموراً اعتبارية غير موجودة في الخارج (قوله قلت يجوز أن يشترط الخ) يعني يجوز أن يشترط علية واحد من تلك الامور بشيء من خواص الممكن الموجود كالحدوث وتساوي طرفي الوجود والعدم الى ذاته الى غير ذلك فلا يمكن تحقق ذلك الامر من حيث كونه علة للروية في الواجب والمعدومات ولا يلزم صحة رويتهما وبما حررنا لك ظهر فساد ماقال الفاضل المحشي وأما قوله فيجوز أن يشترط بشيء من خواص الموجود الممكن فمدفوع بما يذكره فيما بعد من أن امتناع وجود الروية بفقد شرط أو وجود مانع لا يمنع الصحة المطلوبة اذ لم يجعل شيء من خواص الموجود الممكن شرطاً لوجود الروية حتى يتم ما ذكره بل شرط لعلية ذلك الامر ولا شك انه اذا كان شيء من تلك الخواص شرطاً للعلية لا يكون ذلك الامر من حيث العلية متحققاً في الواجب فلا يلزم صحة الروية (قوله وأيضاً لو علت الخ) يعني لو كانت علة صحة الروية الامكان لصح روية المعدوم الممكن لتحقق الامكان فيه لكنه مخالف للضرورة (قوله وفيه نظر الخ) نقل عنه وجه النظر انه يجوز ان يشترط علية الامكان بشيء من خواص الموجود كما أشير اليه آنفاً (قوله لان التأثير صفة اثبات الخ) هذا الكلام من السيد الشريف مبني على ظاهر ما يفهم من عبارة المواقف من قوله وهذه العلة لابد ان تكون مشتركة والا لزم تعليل الواحد بالعلل المختلفة وذلك غير جائز لما مر في مباحث العلل انتهى والا فالعلة ههنا ليست بمعنى المؤثر بل بمعنى متعلق الروية كما سيجيء يعني ان العلة لابد ان تكون مؤثرة والتأثير صفة اثبات فثبوته فرع ثبوت المثبت له فلا يتصف به العدم الصرف ولا ما يتركب منه ولو قيل ان الروية لا تتعلق بالمعدوم لكان صحيحاً في نفسه لكن لا ينتظم بظاهر كلام الشارح (قوله ويرد عليه انه لا يمنع الخ) يعني أن الدليل المذكور انما يدل على انه لا يمكن أن يكون العدم نفس العلة الفاعلية أو جزأها ولا يدل على انه لا يمكن أن يكون نفس العدم شرطاً لها فيجوز أن يكون الوجود بشرط الحدوث أو الامكان علة للروية فلا يثبت صحة روية الواجب نقل عنه وأنت خبير

(قوله اذ يجوز ان يكون أمر موجود الخ) آشار الى ان أصل الاعتراض كان باحتمال شرطية ماليس في الواجب لعلية الوجود لصحة الرؤية سواء كان أمرا عدميا كالحدوث والامكان أو وجوديا كالمعلولية وليس الاعتراض بخصوصية العدم حتى يقال ان ما ذكره الفاضل المحشي وان لم يدفع الاعتراض بما نقل عنه لكن بدفع الاعتراض بما ذكر في أصل الحاشية

خبير بان احتمال الشرطية لا يقتصر على العدم بل يجوز أن ينافش باحتمال أن يشترط عليه الوجود بكل ما يخص بالممكن انتهى ومن هذا ظهر أن ما ذكره الفاضل المحشي في دفع هذا الايراد من أنه قد صرح الشارح بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا وهذا معنى ما ذكره في شرح المواقف ويؤيده ما ذكر فيه أيضاً أن المراد بعلة صحة الرؤية ما يمكن أن يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر في الصحة واحتياج الصحة الى العلة بمعنى المتعلق ضروري ونعلم أيضاً بالضرورة أن متعلق الرؤية أمر موجود لان المعدوم لا يصح رؤيته قطعاً انتهى كلامه لا يدفع الايراد المذكور اذ يجوز أن يكون أمر موجود من خواص الممكن شرطا للوجود على أن حمل العلة ههنا على المتعلق مما يخل بنظم الكلام على ما مرّ في الحاشية السابقة (قوله فان امتناع وجود الرؤية الخ) تعليل للمقدمة المطوية تقريره أن هذا الامتناع على تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع وجوده الخ) يعنى ان امتناع الرؤية موقوف على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن شرطا أو من خواص الواجب مانعا وهو لم يثبت وعلى تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط أو تحقق مانع لا يمنع الصحة المطلوبة أعني الصحة بحسب الذات مع قطع النظر عن الامور الخارجية (قوله يرد عليه أن حاصل الخ) يعني أن حاصل هذا الكلام هو أن متعلق الرؤية مشترك بين الجوهر والعرض بحسب الواقع فان خلاصته أن متعلق الرؤية وجودي وليست في صورة رؤية الشبح من بعيد خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطلق وهذا الكلام لا يدفع الاعتراض المذكور بقوله فالواحد النوعي الخ) عن الطريق المذكور بقوله انا قاطعون برؤية الاعيان الخ اذ خلاصته انا لا نسلم أنه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة لم لا يجوز أن يكون ذلك الحكم واحداً نوعيا فيعلل بالمختلفات فلا يستدعي علة مشتركة ودفعه انما يكون باثبات المقدّمة الممنوعة وهي انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة والكلام المذكور لا يثبته فانه انما يدل على أن علته أمر مشترك في الواقع لانه لا بد أن يكون مشتركا وأجيب بان هذا جواب بتغيير الدليل وهو شائع فيما بينهم وليس بتحرير للطريق المذكور بحيث يندفع عنه الاعتراضات حتى يرد ما ذكره المحشي وفيه بحث اذ قوله بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في كونه وجوديا يدل دلالة جلية على أن الجواب تحرير للطريق السابق بحيث يندفع عنه الاعتراضات (قوله يستلزم استدراك الخ) عطف على قوله لا يدفع يعنى أن هذا الكلام يستلزم استدراك التعرض لامور لرؤية الجوهر والعرض ولاشتراك الصحة بينهما ولاستلزام الاشتراك في العلة الاشتراك في المعلول اذ يكفي أن يقال اذا رأينا زيداً لا ندرك منه الا هوية ما وكونه موجودا من الموجودات ولذا قد لا نقدر على تفصيل ما فيه من الجواهر والاعراض فعلم أن متعلق الرؤية أولا وبالذات هو الهوية المطلقة وهي مشتركة بين الواجب والممكن فيصح أن يرى ولا حاجة الى المقدمات المذكورة كما لا يخفى هذا خلاصة كلام

أعني شرطية خصوصية العدم لعلية الوجود لصحة الرؤية ويشعر بما ذكرناه لفظ لا يقتصر فيما نقل عنه (قوله شرطا للوجود) أى لعلية الموجود لصحة الرؤية (قوله بتغيير الدليل) يعني انا نأخذ في الدليل المذكور مجرد ان علة الرؤية أمر مشترك بين الاعيان والاعراض بحسب الواقع وهو الوجود ولا نأخذ فيه الكلية القائلة انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة (قوله أجيب بان المراد الخ) لقائل ان يقول لا يلزم من كون هذا الجواب جوابا بتحرير الطريق السابق كون جميع الاجوبة المذكورة عن تلك الاعتراضات ايضا كذلك وما ذكره المولى المحشي لا يدل الا على كون الجواب عن الاعتراض الاول تحريرا للطريق السابق أفاده الفاضل عبد الرسول (قوله لرؤية الجوهر والعرض) التعرض لها في

قول الشارح انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض (قوله ولاشتراك الصحة الخ) التعرض لهذا وللاستلزام الآتي حاصل في قول الشارح ولابد للحكم المشترك من علة مشتركة وأنت تعلم ان التعرض لاستلزام الاشتراك في المعلول الاشتراك في العلة يستلزم التعرض لاشتراك الصحة بينهما فالاظهر الاقتصار على التعرض للاستلزام المذكور

(قوله بان نلتزم صحة ملموسية الواجب) أوضحه الفاضل المحشي بقوله كما أنه تعالى جاز ان يكون مرئيا بالقوة الباصرة لا في مكان ولا في جهة جاز أيضا أن يكون ملموسا بالقوة اللامسة لا في مكان ولا في جهة ولا مماسة بين اللامس والملموس وذلك بان يخلق الله تعالى في جميع أجزاء المخلوق ادراك اللمس بلا كيف ولا اتصال جسماني بين اللامس والملموس فلا نقض بصحة الملموسية أيضا لعدم تخلف الحكم عن الدليل المذكور اواه (قوله والانصاف الخ)من تتمة مقول شرح المقاصر قال بعض المحققين قد أطبق المحققون على ان اثبات صحة الرؤية بالادلة العقلية لا يخلوا عن شوب الكدر والمعتمد في ذلك هو السمع على ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي فالمراد بهذا الدليل في كلام شرح المقاصد الدليل العقلي (قوله والممكن الذاتي قد يكون ممتنع الوقوع) حاصل السر المذكور ان الممكن المعلق عليه له صفة الامكان الذاتي وصفة امتناع الوقوع والمعلق عليه للممتنع هو الصفة الثانية أعني امتناع الوقوع فذلك التعليق في الحقيقة من تعليق الممتنع بالممتنع لا من تعليق الممتنع بالممكن وأنت تعلم انه يؤخذ من هذا السر جواب الايراد المذكور بأن يقال مراد الشارح من الممكن في قوله والمعلق بالممكن الخ هو ما يكون التعليق والارتباط به باعتبار صفة الامكان كما يدل عليه عنوان الممكن هذا لا يقال عدم هذا هو الجواب الآتي بقوله اجيب بأن المراد الخ لانا نقول الجواب الآتي تخصيص للممكن بالممكن الخالى عن الامتناع وما ذكرناه لا تخصيص فيه للممكن بل هو شامل للممكن الذاتي المتصف بالامتناع أيضاً كما لا يخفى

المحشي وللفاضل المحشي ههنا كلام لا طائل تحته كما يظهر بأدنى تأمل (قوله رد بان مفهوم الهوية الخ) هذا الرد ذكره السيد السند في شرح المواقف وحاصله ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين الهويات أمر اعتباري كمفهوم الحقيقة والماهية فلا يصح أن يكون متعلقا للرؤية والا لزم صحة رؤية المعدومات بل المرئي من الشبح البعيد هو الخصوصية الموجودة فيه الا أن ادراكها اجمالي لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمالي متفاوتة قوة وضعفاً فليس كل اجمال وسيلة الى تفصيل ألا يرى أن قولنا كل شئ فهو كذا فلعل لتلك الخصوصية مدخل في الرؤية فلا يصح رؤية الواجب (قوله ثم اعلم ان هذا الدليل الخ) يعني ان الدليل المذكور لاثبات صحة رؤية الواجب منقوض لصحة الملموسية فان الدليل المذكور بعينه جار فيها مع امتناع كون الواجب ملموساً وتقريره ان الملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض لانا نفرق باللمس بين جسم وجسم فانا نميز الطويل من العريض والطويل من الاطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر ان الجسم مركب من الجواهر الفردة فلمس الطول والعرض هو لمس الجواهر التي تركب منها الجسم وكذا نفرق باللمس بين عرض وعرض فانا نميز الرطب عن اليابس والخشن عن الاملس فالملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض ولا بد للحكم المشترك من علة قابلة مشتركة وهي ليست الا الوجود وبما حررنا لك ظهر ضعف ما قال الفاضل المحشي يمكن أن يقال ان صحة الملموسية مختصة بالاعراض فلا نقض بصحة الملموسية لعدم جريان الدليل فيها لان الدليل الذى أورد على رؤية الاعيان جار بعينه في ملموسية الاعيان بلا تفاوت على ما حررنا فان تم تم في الموضعين والا فلا أجاب عنه بعض الفضلاء بأنا نلتزم صحة ملموسية الواجب فان ما تقرر من الشيخ الاشعرى من انه يجوز أن يدرك بكل حاسة ما يدرك بالحاسة الاخرى يفيد استلزام صحة الابصار صحة اللمس الا انه لم يرد النقل باللمس لم يلتفت الى البحث عن صحته وأنت خبير بأن ما ذكره يقتضي صحة المذوقية والمشمومية والمسموعية وهو سفسطة لا يقبلها الطبع السليم ولذا قال في شرح المقاصد وأما النقض بصحة الملموسية فقوى والانصاف أن ضعف هذا الدليل جلى (قوله يرد عليه انه يصح ان يقال الخ) يعني انا لا نسلم ان المعلق بالممكن ممكن فانه يصح ان يقال ان انعدم المعلول انعدم العلة والعلة قد تكون ممتنع العدم مع امكان عدم المعلول في نفسه كالصفات بالنسبة الى الذات والعقل الاول بالنسبة اليه عند الحكماء فيجوز ان تكون الرؤية الممتنعة معلقاً بالاستقرار الممكن والسر في جواز تعليق الممتنع بالممكن ان الارتباط بين المعلق والمعلق عليه انما هو بحسب الوقوع بمعنى انه ان وقع عدم المعلول وقع عدم العلة والممكن الذاتي قد يكون ممتنع الوقوع كالممتنع الذاتي فيجوز التعلق بينهما بحسب الوقوع وليس الارتباط بينهما بحسب الامكان حتى يلزم من امكان المعلق عليه امكان المعلق أجيب بأن المراد بالممكن المعلق عليه الممكن الصرف الخالي عن الامتناع مطلقاً ولا شك ان امكان عدم المعلول المعلق عليه فيما امتنع

عدم علته ليس كذلك بل التعليق بينهما انما هو بحسب الامتناع بالغير فان استلزام عـدم الصفات وعدم العقل الاول عدم الواجب من حيث ان وجود كل منهما واجب وعدمه ممتنع بوجود الواجب واما بالنظر الى ذاته تعالى مع قطع النظر عن الامور الخارجية فلا استلزام بخلاف استقرار الجبل فانه ممكن صرف غير ممتنع لا بالذات ولا بالعرض وأما الرد بان المعلق عليه استقرار الجبل بعد النظر بدليل الفاء وحين تعلقت ارادة الله تعالى بعدم استقراره عقيب النظر استحال استقراره وان كان بالغير فليس بشئ لان استقرار الجبل حين تعلقت ارادته تعالى بعدم استقراره أيضاً ممكن بأن يقع بدله الاستقرار وانما المحال استقراره مع تعلق ارادته بعدم الاستقرار كما يفصح عنه بيان الشارح قال الفاضل المحشي والحق ان التركيب المذكور لا يصح في اللغة بل الصحيح أن يقال ان انعدم العلة انعدم المعلول وليس بشئ اذ لا شك في صحة قولنا اذ انتفى اللازم انتفى الملزوم مع انه قد يكون الملزوم ممتنع الانتفاء قيل ان سلمنا ان الارتباط بينهما بحسب الوقوع لكنه اذا فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن في نفسه فاما ان يقع المشروط فيكون أيضا ممكنا والا فلا معنى للتعليق وايراد الشرط والمشروط وفيـه بحث اذ الارتباط والتعليق بحسب الوقوع في نفس الامر لا الفرض فيجوز ان يفرض وقوع الشرط مع عدم وقوع المشروط فتأمل (قوله منها ان الرؤية مجاز عن العلم الضروري الخ) يعني ان الرؤية في أرني مجاز عن العلم الضروري أى ما يكون حاصلا بلا نظر وفكر بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم وذلك شائع فمعني رب أرني انظر اليك اجعلني عالماً بك علماً ضروريا وهذا تأويل الجاحظ ومن تبعه (قوله وأجيب بان النظر الخ) يعني لو كانت الرؤية بمعني العلم الضروري لكان النظر المذكور بعده أيضاً بمعناه وليس كذلك فان النظر الموصول بالى نص في الرؤية لا يحتمل سواه فـلا يترك بالاحتمال (قوله مع ان طلب العـلم الخ) علاوة أى على ان طلب العـلم الضروري يدل على ان موسى عليه السلام لم يكن عالماً بربه ضرورة مع انه يخاطبه وذلك غير معقول لان المخاطب في حكم الحاضر المشاهـد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك كذا في شرح المواقف (قوله ويرد عليـه أن المراد الخ) أى يرد على العلاوة ان المراد بأرني هو العلم بهويته تعـالى الخاصـة به والخطاب لا يقتضي العلم بالهوية الخاصـة بل العلم بوجه كلي فان من يخاطبنا من وراء الجدار انما نعلمه بوجه كلي لا بهويته الخاصـة قيل ان أريد بالعلم بهويته الخاصة انكشاف هويته تعالى عند موسى عليه السلام انكشاف المشاهدة فهو الرؤية بعينهـا وان أريد وقوع نوع آخر من الانكشاف فلا بد من تصويره وبيان امكانه في حقه تعـالى ولزومه لرؤيته وعـدم لزومه لخطابه حتى يتم كلام المؤول أقول المراد بالعلم بهويته الخاصـة هو انكشاف هويته على وجه جزئي بحيث لا يمكن عند العقل صدقه على كثيرين كما في المرئي بحاسـة البصر ولا شك في كونه ممكناً في حقه

(قوله وما الرد الخ) أى الرد على الجواب المذكور وهـذا الرد رد على قوله في آخر الجواب بخلاف استقرار الجبل فانه ممكن صرف غير ممتنع لا بالذات ولا بالغير (قوله لان استقرار الجبل حين الخ) هـذا الاعتراض متعلق بمجرد اللفظ اذ للقائل أن يبدل قوله وحين تعلقت الخ بمع تعلق ارادة الله الخ على ان له أن يقول كما ان كلمة حيث تستعمل للتعليل فكذلك كلمة حين وان لم تكثر كثرة حيث للتعليل ومن هـذا يظهر اندفاع اعتراض الشارح أيضاً (قوله فتأمل) وجه الامر بالتأمل أنه ان أراد بقوله اذ الارتباط والتعليق بحسب الوقوع في نفس الامر لا الفرض أن المعتبر في الارتباط وقوع المشروط في نفس الامر لا الفرض على تقدير وقوع الشرط فسلم ولكن ذلك ليس منافياً لما ذكره القائل بل هو مراده اذ المراد بقوله فانه يقع المشروط أنه يقع المشروط في نفس الامر لكن على تقدير وقوع الشرط ولا يترتب عليـه أيضاً قوله فيجوز أن يفرض وقوع الشرط مع عـدم وقوع المشروط اذ يلزم وقوع المشروط على تقدير عدم وقوع الشرط والا يكون فائدة في الارتباط والتعليق وان أراد به ان المعتبر في الارتباط وقوع المشروط في نفس الامر مطلقا فسواء على تقدير وقوع الشرط أولا فممنوع كيف ووقوع المشروط قد علق بوقوع الشرط فكيف يعتبر في الارتباط وقوع المشروط مطلقا وان لم يقع الشرط وهو يهدم التعليق والارتباط وان أراد أنه لا يفرض وقوع المشروط كما فرض وقوع الشرط بل يترتب المشروط في نفس الامر فذلك مسلم أيضاً لكن لا يلزم منه أيضاً وقوع المشروط في نفس الامر بدون وقوع الشرط بل انما يلزم وقوعه في نفس الامر على تقدير وقوع الشرط لا على عدم تقدير وقوعه أيضاً افاده المحقق عبد الرسول رحمه الله

تعالى لانه قادر على أن يخلق في العبد علماً ضروريا بهويته الخاصة على الوجه الجزئي بدون استعمال الباصرة كما يخلق بعده وفي عدم لزومه للخطاب فان الخطاب انما يقتضي العلم بالمخاطب بأمور كلية عكن صدقها على كثيرين عند العقل وان كانت في الخارج منحصرة في شخص واحد فهو من قبيل التعقل وبما قلنا ظهر فساد ماقال الفاضل الجلبي ان أريد العلم بهويته الخاصة على الوجه الاجمالي فهو حاصل في الخطاب أيضاً وان أريد من حيث الخصوصية فهو لايتصور الا بطريق الاحساس لانا لانسلم انه لايتصور بدون الاحساس اذ ليس للحواس مدخل في العلم بل هو بمحض خلق الله تعالى على القاعدة المختارة من الشيخ الاشعرى فيجوز أن يخلق ذلك العلم الجزئي في النفس الناطقة بدون الاحساس كما لايخفى (قوله روى أن موسي عليه السلام اختار الخ) روي انه تعالى أمره أن يأتيه في سبعين من بني اسرائيل فاختار من كل سبط ستة فزاد اثنان فقال ليتخلف منكم رجلان فتشاجروا فقال ان لمن قعد أجر من خرج فقعد كالب ويوشع عليهما السلام وذهب مع الباقين فلما دنوا من الجبل غشيه غمام فدخل موسي عليه السلام الغمام وخروا سجداً فسمعوه تعالى يكلم موسى عليه السلام يأمره وينهاه ثم انكشف الغمام فأقبلوا عليه * وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة كذا في أنوار التنزيل (قوله فعلم انهم ارتدوا الخ) أي فعلم من هذه الرواية ان هؤلاء السبعين الحاضرين مع موسي عليه السلام ارتدوا وكفروا بعد ما كانوا من أخيار المؤمنين فلايرد الاشكال الذي أورده الشارح أصلا لانا نختار انهم كانوا كافرين ولا نسلم توقف علمهم بامتناع الرؤية على أن يصدقوه في حكم الله تعالى بلن تراني لانهم كانوا حاضرين في وقت السؤال سامعين للجواب الصادر من جانب قدسه تعالى بلن تراني كما سمعوا الاوامر والنواهي حين السجدة وغشى الغمام نعم يتوقف على تصديقه عليه السلام لو كان القائلون بلن نؤمن لك الكفار الذين لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب على مافي شرح المواقف وما قيل ان السبعين وان سمعوا الجواب لكن موسى عليه الصلاة والسلام هو المخبر بأن المسموع كلام الله تعالى فيتوقف على تصديقه ففيه انا لانسلم ان كون المسموع ظاهرا كلام الله تعالى موقوف على اخبار موسى عليه السلام فان فيه علامات وقرائن دالة على انه ليس من جنس كلام البشر لعدم الترتيب والاسماع من جانب واحد مثلا هذا ماسنح بخاطري العليل وذهني الكليل في وجه حل الاشكال الجليل وللفضلاء في توجيهه مقالات كلها تعسفات تركناها مخافة التطويل (قوله للمعتزلة أن يقولوا الخ) يعني للمعتزلة أن يقولوا نزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية التي يخلقها الله تعالى في الدنيا في الحيوانات هل يجوز أن يتعلق بذاته تعالى هذا النوع من الرؤية وينكشف عنده كالمبصرات الجسمانية أو لايجوز فعندنا انه لايجوز ذلك ولا نزاع لنا معكم في هذا النوع الاخير من الرؤية المخالفة له في الحقيقة والماهية واللوازم والشرائط المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري كذا في شرح المقاصد أقول الحكم بعدم نزاعهم في هذا النوع من الانكشاف انما يصح لو جوزوا أن يحصل الانكشاف التام البصري بدون الشروط المذكورة لكن الظاهر من مذهبهم عدم جواز ذلك حيث قالوا الادراك البصري مشروط بالشروط فالنزاع اذن معنوى لان العلم الضرورى عندهم هو العلم بهويته الخاصة بدون توسط الابصار وعندنا الرؤية هو الادراك بالبصر بدون الشروط المذكورة وهم ينكرونه لتوقفه

(قوله أى فعلم الخ) شرح لكلام المحشى الخيالى وجواب عن الاشكال الذى أورده الشارح على المعتزلة الذين منعوا بطلان تالى الدليل مستندين بأن موسى عليه السلام ما سأل الرؤية لنفسه بل السؤال كان لاجل قومه وأبطل الشارح هذا السند باستلزامه خصوص الفساد وأجاب المحشي الخيالى عنه باختيار شق ثالث اعانة للمعتزلة والمفهوم من كلام السيلكوتي اختيار الشق الثاني ودفع المحذور وهو كون السؤال عبثاً لا يقال ان المحذور ليس بمندفع لانه على تقدير عدم توقف علمهم بالامتناع على أن يصدقوه في حكم الله تعالى بلن تراني فسؤال موسى يكون عبثاً لانا نقول ان السؤال لاسماعهم اخباره تعالى بامتناع الرؤية فيحصل الفائدة ولا يكون عبثاً (قوله لكن الظاهر من مذهبهم الخ) لقائل أن يقول مرادهم بكون الادراك البصرى مشروطاً بالشروط المذكورة ان الادراك الذى يكون بدون تلك الشروط ليس ادراكا

بصريا عندهم ولو كان للابصار دخل فيه ولو سماه غيرهم ادراكا بصريا رؤية فلا مشاحة في الاصطلاح والتسمية

(قوله يحتمل ان يكون فى صورة الامتناع) أقوى بل كذلك قطعاً كما سيظهر من الحاشية المتعلقة بقوله

عندهم على الشروط المذكورة والحاصل انهم معترفون بالانكشاف التام العقلى ونحن انما نثبت الانكشاف التام الحسي وهم ينكرونه فالتحاكم المذكور هو تحاكم من غير تراضي الخصمين (قوله يرد عليه ان عدم المدح الخ) يعنى انا لانسلم الشرطية المذكورة بقوله لو امتنعت الرؤية لما حصل التمدح بنفيها فان ماعدمه صفة مدح يحتمل أن يكون في صورة الامتناع أقوى في المدح وعدم تمدح المعدوم بعدم الرؤية لا نسلم انه لامتناعها بل لاشتمالها على العدم الذي هو معدن كل نقص فيجوز أن يكون هذا النفي أيضاً من صفات نقصه ألا يرى أن الاصوات والروائح يمكن رؤيتهما مع انه لايفيد نفيها عنهما التمدح لكونهما مقرونين بعلامات النقص من الحدوث والامكان والتجدد والسر فى ذلك أن الموصوف اذا كان كاملا من جميع الوجوه يكون كل مانفى عنه من صفات النقص والا لم يكن كاملا من جميع الوجوه فيفيد ذلك النفي التمدح بخلاف ما اذا كان ناقصاً فانه يجوز أن يكون المنفي صفة كمال نفي عنه كما نفي صفات أخر من صفات الكمال ويكون هذا أيضاً من سمات نقصه فلا يفيد التمدح (قوله والحق الخ) أي الحق ان امتناع الشيء لايمنع التمدح بنفيه اذا كان من صفات النقص بل الامتناع يدل على كمال المدح فانه اذا كان المنفي من صفات النقص فكلما كان النفي أقوى كان التمدح أقوى ألا يري انه قد ورد التمدح بنفي الشريك والولد في القرآن العظيم مع امتناعهما في حقه تعالى (قوله وأما الكسب فيكفيه الخ) دفع لما سيورد انكم أثبتم للعبد كسب الافعال بالاختيار فنقول لو كان العبد كاسباً لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان كسب الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا بعد العلم بذلك الشيء بالتفصيل واللازم باطل والملزوم مثله وحاصل الدفع ان الكسب يكفيه القصد والعلم الاجمالى ولا حاجة الى العلم بتفاصيل المكسوب ولا شك في كون العبد عالماً بأفعاله على سبيل الاجمال (قوله والحاصل انه فرق بين الخلق والكسب الخ) يعنى حاصل الجواب انه فرق بين الخلق والكسب فان الخلق يقتضي العلم التفصيلى دون الكسب لان الخلق افادة الوجود فهو موقوف على العلم التفصيلى لان الازيد والانقص مما أتى به ممكن وكذا كل فعل من أفعاله يمكن وقوعه على وجوه مختلفة وأنحاء شتى فوقوع ذلك المعين لاجل القصد بخصوصه والقصد اليه بخصوصه موقوف على العلم به كذلك لان القصد الجزئي لاينبعث عن العلم الكلي كما يشهد به البديهة بخلاف الكسب فانه صرف القدرة والارادة نحو المقدور من غير أن يكون له تأثير في ايجاده فيكفيه العلم الاجمالى هذا ماقيل والحق ان بيان الفرق بين الخلق والكسب في اقتضائهما العلم مشكل على انه على تقدير تمامه لايفيد اذ للمعتزلة أن يقولوا ان العلم بالتفصيل انما يشترط في الخلق الكامل وأما في الخلق الناقص الذي يتصف به العباد فيكفيه العلم الاجمالى أقول لا اشكال لان العلم انما يجب لتوقف تعلق القصد عليه ولا شك ان قصد العبد انما يتعلق بالفعل بوجه عام فبأي وجه يريده العبد يتعلق به العلم أيضاً بخلاف الخلق فانه اعطاء الوجود لامر جزئي فما لم يتصور بوجه جزئي لايتعلق الارادة به فلا اشكال في الفرق وأما ان الخلق الناقص لايقتضي العلم بوجه جزئي فمكابرة محضة لان القصد مالم يتعلق لايوجد الفعل الاختياري فلا بد من العلم

والحق الخ (قوله الا يرى الخ) تنوير لجواز أن يكون عدم تمدح المعدوم بعدم الرؤية لاشتماله على النقص (قوله فيفيد ذلك النفى التمدح)ضرورة انما كان نفسه صفة نقص يكون نفيه صفة كمال (قوله فانه يجوز أن يكون المنفي الخ) الجواز بالنظر الى الاوصاف التى لا يعلم ان ثبوتها صفة كمال أو صفة نقص كالرؤية التى نحن بصددها فيحتمل ان تكون نفس الرؤية صفة كمال فيكون نفيها صفة نقص لا يقال نجزم بكون الرؤية صفة نقص لانها بالطريق المعتاد مستلزمة للمقابلة والحصول فى مكان اللذين هما امارة الحدوث والامكان فيكون نفيها صفة كمال لانا نقول ذلك مسلم في الواجب لا في الممكن الا ترى ان النشو والنماء صفة كمال للممكن وصفة نقص للواجب فيمكن أن تكون الرؤية من هذا القبيل افاده بعض المحققين (قوله ضرورة ان كسب الشيء الخ) وذلك لان الكسب المذكور يقتضى القصد الى المكسوب وهو يقتضي العلم التفصيلى به كالخلق بعينه (قوله مما أتى به) أى مما أتى به الخالق وكذا الضمير في قوله من أفعاله راجع الى الخالق المدلول عليه بالخلق

بوجه جزئي في الايجاد سواء كان ناقصاً أو كاملا أنما الفرق بينهما في اشتمال الحكم والمصالح فتدبر والله الموفق (قوله وبه يندفع مايقال الخ) أي وبما ذكرنا من انه لاشعور بتفاصيل الافعال في حال المباشرة مع ان العلم بالعلم بعد التوجه ضروري ولذا قيل انه علم ضروري يتبع النظرى اندفع ماقيل يجوز أن يكون العبد عالما بتفاصيل أفعاله ولا يكون له العلم بعلمه أو يجوز أن يكون له شعور وعلم بذلك التفصيل ولا يبقى زماناً طويلا ووجه دفع الاول ان العلم بالعلم ضروري بعد الالتفات وههنا ليس كذلك ووجه دفع الثاني انه لاعلم له حال المباشرة أيضاً فان المحرك أصبعه يتأمل في تفصيل أجزائه عند الحركة ولا يشعر به فلا يكون شعوراً بالتفاصيل ولا بحركة الاجزاء وانكار ذلك مكابرة (قوله ينبغي أن يجعل هذا المصدر) أى ينبغي أن يجعل المصدر بمعنى المفعول أعني المعمول ليصح تعلق الخلق به لان المعنى المصدرى أعني الايقاع والاحداث أمر اعتباري لاتحقق له في الخارج والا لزم التسلسل فى الايقاعات فلا يكون متعلقاً للخلق ثم ينبغي حمل اضافة المصدر الى ضمير الخطاب على الاستغراق بمعونة المقام لان المقام مقام التمدح وان كان أصل الاضافة للعهد على مابين في موضعه اذ لو لم يحمل على الاستغراق لم يتم المقصود اذ لاشك ان المعمول يصدق على مثل السرير بالنسبة الى النجار أعني مايتعلق به الوقوع اذ يقال للسرير انه معمول النجار باعتبار انه تعلق به الافعال والحركات الصادرة عنه حتى صارت معدات لوجوده فعلى تقدير أن لاتكون الاضافة للاستغراق يجوز أن يكون المراد بعض المعمولات أمثال هذا المعمول فلا يتم المقصود وهو اثبات ان جميع أفعال العباد ومعمولاتهم مخلوقة له تعالى والرد على المعتزلة اذ لاخلاف لهم في أن أمثال هذا المعمول من الجواهر مخلوقة له تعالى لا مدخل للعبد فيها وأما الخلاف فيما يقع بكسب العبد ويستند اليه من الاعراض مثل الصوم والصلاة والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك قيل لاحاجة الى حمل الاضافة على الاستغراق لان المراد بالعمل المعمول بمعنى الحاصل بالمصدر وهو لا يصدق على مثل السرير فانه معمول بمعنى مايتعلق به الوقوع واطلاق المصدر على المعنى الحاصل بالمصدر وان كان مجازاً من قبيل اطلاق اللازم وارادة الملزوم الا انه كثير الوقوع فى كلامهم بحيث يفهم بلا قرينة تدل عليه فيتم المقصود بلا ريبة قلت لايتم المقصود على هذا التقدير أيضاً اذ المقصود ان جميع الافعال سواء كانت على سبيل المباشرة أو التوليد مخلوقة له تعالى أولا وبالذات والمعمول على هذا المعنى لايشمل المتولدات كحركة المفتاح المتولد من حركة اليد وهو ظاهر فلا بد من أن يراد بالمعمول مايتعلق به العمل بمعنى ترتبه عليه ويحمل الاضافة على الاستغراق فيشمل أفعال المباشرة والتوليد وما يتعلق به العمل على سبيل الوقوع عليه ويتم المقصود كما لايخفى (قوله وأما الموصولة) يعني أن ما اذا حمل على ما الموصولة فلا حاجة الى ارادة الاستغراق بمعونة المقام لان لفظة ما عامة موضوعة للاستغراق فالمعنى والله خلقكم وجميع ماتعملون بخلاف الاضافة فانها موضوعة في الاصل للعهد اذ هو الاصل في التعريف فلا بد فى ارادة الاستغراق ههنا من استعانة المقام (قوله وبالجملة حذف الضمير أقل الخ) أي حاصل الكلام ان حذف الضمير العائد الى الموصول أقل تكلفاً بخلاف جعل ما مصدرية فترجيح الشارح ما المصدرية بأنه لايحتاج فيه الى حذف الضمير

ولا يبعد أن يجعل عنوانا الناقص والكامل مشعرين بذلك (قوله ولذا) أى ولان العلم بالعلم ضرورى بعد التوجه قيل ان العلم الضروري قد يكون تابعاً للعلم النظرى مع ان كون النظرى مكتسباً من الضروري يقتضي أن يكون النظرى تابعاً للضروري (قوله والا لزم التسلسل في الايقاعات) لان الموجود في الخارج اما واجب أو ممكن ولاشبهة فى أن ذلك الاحداث والايقاع ليس واجباً فيكون ممكناً والممكن الموجود لابد له من علة والاحداث المتعلق بهذا الاحداث أيضا كذلك وهكذا فيلزم التسلسل (قوله اضافة المصدر الى ضمير المخاطب) لان ما تعملون في قوة عملكم فالمصدر واضافته حكمي فهو المراد باضافة المصدر فاندفع ما قيل ليس في الآية اضافة حتى يتصور حملها بمعونة المقام على الاستغراق (قوله فانها موضوعة في الاصل للعهد) لقائل أن يقول لم لا يراد

بها المعمول المخصوص المتنازع فيه المترتب على العمل سواء كان مصدرا أو حاصله فلا تخرج الاضافة حينئذ عن أصلها وصحها ويتم به المقصود أيضاً ليس

(قوله غرض الشارح) أى من قوله لئلا يحتاج الى حـذف الضمير (قوله كيف الخ) أى كيف يصح التخصيصان المذكوران والتخصيص مشروط بوجود المصحح وهو القرينة وارتفاع المانع الذى هو القرينة على الاطلاق وكلا الامرين منتفيان فاشار الى انتفاء الاول بقوله اذ لا قرينة تدل على التخصيص والى انتفاء الثانى بقوله وجعل الخلق المتعدى الخ

ليس كما ينبغي قيل غرض الشارح مجرد بيان وجه جعل ما مصدرية لا ترجيحه على الموصولة حتى لا يرد ماذكر ويمكن أن يقال غرض المحشى أيضاً مجرد بيان ترجيح التوجيه الثاني على الاول لا الرد على الشارح (قوله وقد يوجه الخ) أي قد يوجه من جانب المعتزلة هـذه الآية بأن المراد بالخلق خلق الجواهر والمعنى أفمن يخلق الجواهر كمن لا يخلقها دون خلق الاعراض والافعال الحسية وقد يوجه أيضاً بأن المراد الخلق بلا آلة ومباشرة أسباب وكلاهما خلاف الظاهر اذ لا قرينة تدل على التخصيص كيف وجعل الخلق المتعدي منزلا منزلة اللازم بحذف المفعول يدل على أن المراد ان من اتصف بالخلق مطلقاً ليس كمن لا يتصف بالخلق (قوله ويعنون كون الخلق الخ) يعني ان المعتزلة لا يثبتون الشريك في وجوب الوجود واستحقاق العبادة ويمنعون كون الخلق مطلقاً مناطاً لاستحقاق العبادة بل مناطه خلق الجواهر والخلق الذى يكون بلا آلات وأسباب ويمنعون ورود الآية السابقة أعنى قوله تعالى * أفمن يخلق كمن لا يخلق * في مقام المدح (قوله وهي أن المكلف به أمر اختيارى البتة) لانه اذا كان الكل بخلق الله تعـالى تكون الافعال الصادرة عنه بمنزلة أفعال الجمادات ولا يكون له اختيار فيهـا فلا يكون المكلف به اختيـاريا واللازم باطل اذ قد اتفقوا على أن ماوقع به التكليف اختياري البتة وان اختلفوا في أنه هل يجوز التكليف بما لا يطاق أم لا (قوله يجوز أن يمدح الخ) حاصله أنا لا نسلم الشرطية المـذكورة بقوله لو لم يكن العبـد خالقاً لبطل المدح والذم والثواب والعقاب فانه يجوز أن يكون المدح والذم باعتبار المحليـة وأن يكون ترتب الثواب والعقاب على الاعمال المذكورة ترتباً عاديا مثل ترتب الاحراق على امساس النار وهو تصرف له فى خالص حقه فلا يسئل عن لميتهما بأن يقال لم ترتب الثواب على هـذا الفعل ولم ترتب العقاب على ذلك كما لا يقال لم ترتب الاحراق على امساس النار وقيل هـذا أنما يتم لو لم يكن المدح اسـتحسانياً والذم اعتراضياً كما لا يخفى وأما ترك الشارح هـذا الجواب لانه كما ينفعنا ينفع الجبرية أيضاً فهو علينا لا لنا من كل وجـه والجواب باثبات الكسب الاختيارى هو العمدة فلذا اختاره (قوله فان الله تعالى أجرى عادته الخ) يعني ان قوله كن حقيقة والله تعـالى قد أجرى عادته في تكوين الاشياء بأن يكونها بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكونها بغيرها والمعنى نقول له أحدث فيحدث عقيب هـذا القول لكن المراد الكلام الازلى القائم بذاته تعـالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذاته تعالى ولمـا لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على أعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعـدوم وأما قال الشارح لا يبعد لان أكثر المفسرين ذهبوا الى أن قوله تعالى كن مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب أعنى تأثير قدرته فى المراد بالشاهد أعني أمر المطاع للمطيع

(قوله في مقام المدح)هذا خلاف ظاهر كلام المحشى الخيالى اذ الظاهر ان هذا المقام اشارة الى ما ذكره من كون الخلق مناطـا لاستحقاق العبادة فيكون هذا منعا لما ذكره الشارح رحمه الله سابقا من كون قوله تعالى أفمن يخلق كمن لا يخلق في مقام كون الخالقية مناطاً لاستحقاق العبادة (قوله المذكورة بقوله الخ) أى ذكراً حكمياً (قوله باعتبار المحلية) أي لا باعتبار الفاعلية حتى يشترط فيه التأثير والاختيار (قوله قيل هذا الخ)هو اعتراض على الجواز الاول (قوله هذا الجواب) يعني به الجواز الثاني (قوله ولما لم يتوقف الخ) كان الاظهر أن يقول ولما اشتمل خطاب التكوين على أعظم الفوائد وهو الوجود لم يتوقف على الفهم فجاز تعلقه بالمعدوم (قوله تمثيلا الخ) يعني انه استعارة تمثيلية شبهت هيئة

حصول المراد بعد تعلق الارادة بلا مهل ولا امتناع بطاعة المـأمور المطيع عقيب أمر المطاع بلا توقف تصوير الحال الغائب بصور الشاهد فلا بد فى كلا الطرفين من ملاحظة أمور متعددة ثم استعمل الكلام الموضوع للمشبه في المشبه به من غير استعارة فى مفرد فكأن أصل الكلام هكذا اذا أراد شيئاً فيحصل عقيبه دفعة فكأنما نقول له كن فيكون ثم حذف المشبه وأقيم المشبه به مقامه ولما كا الاستعارة التمثيلية أليق ببلاغة القرآن وأدل على كمال قدرته اختارها السيالكوتي على الاستعارة التحقيقية أفاده الفاضل الكلنبو

في حصول المأمور به من غير توقف وامتناع ولا افتقار الى مزاولة أمر واستعمال آلة وليس ههنا قول ولا كلام وانما يكون وجود الشئ بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة كذا ذكره الشارح العلامة في التلويح (قوله ويؤيده قوله تعالى * فقضاهن سبع سموات) قال الشارح في التلويح التحقيق ان القضاء اتمام الشئ اما قولا كما في قوله تعالى * وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه * أي حكم أو فعلا كما في قوله تعالى * فقضاهن سبع سموات * أى خلقهن وأتقن أمرهن انتهى كلامه فعلم مما ذكر ان ماوقع في شرح العمدة ان القضاء يذكر ويراد به الامر كما قال الله تعالى * وقضى ربك ألا تعبدوا الا اياه * أى أمر ويذكر ويراد به الحكم كما قال الله تعالى * فاقض ما أنت قاض * حيث جعل ارادة الامر معنى مغايرا لارادة الحكم ليس على ماينبغي بل الحكم والامر واحد وكذا الاعلام والتبيين كما قيل المراد بالقضاء في قوله تعالى * وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض * الاعلام والتبيين الفاظ مرجعها واحد أعني اتمام الشئ قولا يعبر عنه بحسب مناسبة المقام بواحد منها (قوله فهي من الصفات الفعلية) أى اذا كان المراد به الخلق مع زيادة الاحكام يكون من الصفات الفعلية فرجعه اما الى تعلق التكوين أو الى تعلق القدرة عقيب الارادة على ماعرفت فيما سبق (قوله وفي شرح المواقف) ان قضاء الله تعالى قال فيه اعلم ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ماهي عليه فيما لايزال واما عند الفلاسفة فهو عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون الوجود عليه حتى يكون على أحسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية الازلية التى هى مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على أحسن الوجوه واكملها انتهى وما وقع في شرح الطوالع للاصفهانى من ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ وفى الكتاب المبين مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع فهو راجع الى تفسير الحكماء ومأخوذ منه فان المراد بالوجود الاجمالى الوجود الظلى للاشياء وباللوح المحفوظ جوهر عقلى مجرد عن المادة في ذاته وفى فعله يقال له العقل في عرف الحكماء وانما قلنا المراد ذلك لان ماذكره منقول من شرح الاشارات للمحقق الطوسي حيث قال اعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلى مجتمعة على سبيل الابداع والقدرة عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل فى قوله تعالى * وان من شئ الا عندنا خزائنه وماننزله الا بقدر معلوم * كذا ذكره ابو المعين النسفى في حواشيه ويؤيده ماوقع في التلويح حيث قال القضاء في كلام الحكماء عبارة عن وجود المخلوقات وبما ذكرنا في هذه الحاشية وفيما سبق ظهر ان ليس للقضاء الا ثلاثة معان احدها اللغوى والثانى مصطلح الاشاعرة والثالث مصطلح الفلاسفة فما قيل ان للقضاء ستة معان فهو من قلة التدبر فتدبر (قوله لكن التفسير به ههنا يؤدى الخ) يعنى انما لم يفسر الشارح القضاء بما هو مذكور فى شرح المواقف لانه يؤدى الى زيادة التكرار وكذا تفسيره بالحكم أيضا يؤدى الى التكرار (قوله قيل عليه انه لامعنى للرضاء) يعني انه لامعنى للرضاء بصفة الله تعالى اذ القائل برضيت بقضاء الله تعالى لايريد انه رضي بصفة من صفاته تعالى بل يريد انه بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي وقد يجاب عن اصل الاعتراض بان الرضاء بالكفر انما يكون كفرا اذا كان مع الاستحسان له وعدم الاستقباح بخلاف الرضاء بكفر الكافر مع استقباحه قصدا الى

(قوله فى العالم العقلى) اراد به عالم المجردات ذاتا وفعلا المسماة بالعقول العشرة عندهم (قوله احدها اللغوى) يعنى اتمام الشئ المندرج فيه الحكم والخلق والامر والاعلام والتبيين (قوله مصطلح الاشاعرة) يعني الارادة الازلية المذكورة (قوله مصطلح الفلاسفة) يعني مبدأ وجود جميع المخلوقات على الوجه المذكور (قوله ستة معان) الخلق في فقضاهن سبع سموات والامر فى وقضى ربك ألا تعبدوا الا إياه والحكم في واقض ما أنت قاض والاعلام والتبيين فى وقضينا الي بني اسرائيل الآية وهذه الاربعة كلها لغوية والاثنان الباقيان هما المصطلحان المذكوران ومنشأ اثبات الاربعة اللغوية عدم التنبه لما ذكره الشارح فى التلويح من أن المعنى اللغوى ليس الا الاتمام والمذكورات من شعبه وتفاريعه (قوله عن أصل الاعتراض) أى الذى ذكره الشارح بقوله لا يقال الخ

زيادة غوايته كما قال الله تعالى حكاية عن موسى * ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم * وفيه ان ذلك انما هو في الرضاء بكفر الغير وأما الرضاء بكفر نفسه فهو كفر مطلقا قال في التاتار خانية من رضي بكفر نفسه فقد كفر ومن رضي بكفر غيره فقد اختلف المشايخ فيه والاصح انه لا يكفر بالرضاء بكفر غيره ان كان لايحب الكفر ولا يستحسنه (قوله وانت خبير بان رضاء القلب بفعل الله تعالى الخ) يعني ان ماذكره المعترض من انه لامعنى للرضاء بصفة من صفاته تعالى مما لامعنى له اذ تعلق رضاء القلب بفعل الله تعالى على تقدير كونه عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام بل بتعلق صفته على تقدير كونه عبارة عن ارادته الازلية مما لاسترة في صحته ولا شك ان الرضاء بهما يستلزم الرضاء بتعلق تلك الصفة من حيث انه متعلق ضرورة ان الرضاء بالفعل وتعلق الصفة لايتصور الا بالرضاء بطرفيه من حيث كونهما متعلقين له فيكون مآل جواب الشارح وماذكره المعترض بقوله فالصواب الخ واحداً اذ يصير المعنى والرضاء انما يجب بالقضاء المستلزم للرضاء بالمقضي من حيث كونه متعلقا له لابالمقضي من حيث ذاته ولا من سائر الحيثيات وانما اختار الشارح هذا الطريق ولم يقل الرضاء انما يجب بالمقضي من حيث كونه مقضيا لامن حيث ذاته لان الرضاء بالاول أعني القضاء هو الاصل والمنشأ للثاني اذ الرضاء بالمتعلق انما يجب لتعلق الرضاء به فان قيل لافرق بين هذه الصفة وبين غيرها في وجوب الرضاء بذاتها وبتعلقها فما وجه التخصيص حيث قالوا الرضاء بالقضاء واجب أجيب بان هذه الصفة لما كان صدور الآلام من آثارها كان مظنة ان يعترض العباد فيها ولم يرضوا بهذه الصفة وبتعلقها فلدفع هذا التوهم قالوا يجب الرضاء بالقضاء (قوله قالت المعتزلة انه تعالى الخ) يعني قالت المعتزلة في التفصي عن لزوم النقص والمغلوبية بانه تعالى اراد ايمان العباد اختياراً منهم لاجبراً فلا نقص في عدم وقوعه لعدم دلالته على عجزه بخلاف تخلف المراد عن الارادة القسرية فانه نقص مشعر بالعجز كما لا يخفى (قوله وليس بشيء) أي ما قالت المعتزلة في التفصي ليس بشيء اذ عدم وقوع مراده ولو بالارادة التفويضية نوع نقص ومغلوبية ولا أقل من الشناعة حيث لم يقع مراد الملك ووقع مرادات العبيد والخدم كذا في شرح المقاصد (قوله قيل لايفهم من الارادة الخ) أي قيل في التفصي عن لزوم النقص والشناعة على المعتزلة انه لايفهم من ارادته تعالى ايمان العباد رغبة واختياراً الا الرضاء به فقولهم بتخلف المراد به عن الارادة التفويضية قول بتخلف المرضي عن الرضاء وهو مذهب أهل السنة والجماعة فكما لايلزمهم النقص والشناعة كذلك لايلزم المعتزلة أيضاً (قوله وهو كلام الخ) أي ماقيل كلام ليس له معنى محصل لان ذلك انما يفيد لو كان الرضاء عندنا ماهو عند المعتزلة وليس كذلك فان الرضاء عند المعتزلة هو الارادة مطلقاً من غير تقييد بعدم الاعتراض فالقول بتخلف المرضي عن الرضاء عندهم قول بتخلف المراد عن الارادة فيلزمهم النقص والشناعة بخلاف الرضاء عندنا فانه الارادة مع ترك الاعتراض أو نفس الترك فلا يلزم من القول بتخلفه عن المرضي تخلف المراد عن الارادة فانه أمر قد يجامع تعلق الارادة كما في ايمان المؤمن وقد لايجامعه كما في كفر الكافر فانه تعلق به الارادة دون الرضاء ولا يلزم من تخلفه عن المرضي نقص وشناعة في ذاته نعم تخلف المراد عن الارادة نقص عندنا لكن الرضاء لايستلزمه كما لايخفى وكذا لايفيد ماقاله الفاضل المحشي من أن للمعتزلة أن يقولوا ان الارادة

المرضي به الذي لايؤدي الى الكفر كفر الغير لا كفر نفسه (قوله بتعلق تلك الصفة) أراد بالصفة الامر المعنوي الذي ينسب اليه تعالى فيشمل الفعل مع الاحكام وتعلق الارادة الازلية اذ المتعلق هو لهما أو أراد بالصفة الارادة الازلية اذ المتعلق لتعلقها متعلق لها أيضاً بواسطته وترك حينئذ بيان المتعلق للفعل مع الاحكام احالة على المقايسة وعلماً به من سابق الكلام (قوله وبطرفيه) أي بطرفي كل واحد من الفعل وتعلق الصفة وكذا ضمير له الآتي (قوله ولا من سائر الحيثيات) مثل كونه صفة للعبد وقائماً به (قوله بذاتها) ان كان عبارة عن الفعل (قوله وبتعلقها) ان كان عبارة عن الصفة الازلية كما مر لكن هذا التعميم انما يكون فيما يتصور فيه الامران كالتكوين لافي نحو القدرة اذ الرضا فيه انما يتصور بالرضا بتعلقها لابذاتها وهو ظاهر

قوله لايخفى انه لايظهر الخ) فيه أنه لما كان هذا النظام المشاهد أبدع الممكنات عند الحكماء دون المعتزلة لزم أن يكون العباد مضطرين فى أفعالهم عند الحكماء دون المعتزلة مع انه يجوز عند بعض المعتزلة خروج أفعال العباد من

التفويضية هو الامر والنهى ولا شك أن مخالفة الامر والنهى لا يستلزم نقصه ولا مغلوبيته اجماعا لان ذلك انما يتم لو كان معنى الامر عندهم مافسر به القوم من طلب المأمور به سواء كان مراداً أولا وليس كذلك فان الامر عندهم هو الارادة فتخلف المأمور عن الامر تخلف المراد عن الارادة فيلزمهم النقص والمغلوبية بلا ريبة (قوله أو بلا تأثير لقدرته) فهو مذهب الاشعري فان الله تعالى أجرى عادته بأن العبد اذا صرف قدرته وارادته الى الفعل أوجده عقيب ذلك من غير أن يكون لقدرته وارادته تأثير في وجوده فذلك الفعل مخلوق الله ومكسوب العبد وسيجئ تحقيقه ان شاء الله تعالى (قوله أو قدرة العبد فقط بلا ايجاب الخ) ولا يخفى انه لا يظهر مما ذكره فرق بين مذهب الحكماء ومذهب المعتزلة لان عدم الايجاب والاضطرار انما هو بالنسبة الى نفس القدرة وأما مع تمام الشرائط من الارادة وغيرها فليس الا الايجاب والاضطرار وهو لاينافي الاختيار بالنسبة الى ذاته ولذا قال في قواعد العقائد ان مذهب الحكماء والمعتزلة ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة وهما يوجبان وجود المقدور وقال فى الشرح الجديد للتجريد وذهب الحكماء والمعتزلة الى أنها واقعة بقدرة العباد على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار ثم فرق بين المذهبين باعتبار ان خلق الارادة والقدرة في العبد عند المعتزلة على سبيل الاختيار وعند الفلاسفة بالايجاب (قوله وهو مذهب الفلاسفة) هذا مبني على ظاهر كلام الحكماء فان تحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل الحوادث كلها وان المراتب شروط معدة لافاضة المبدأ على ماصرح فى شرح الاشارات حيث قال ان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق وان تساهلوا فى مقالاتهم وما نقل عن افلاطون من أن العالم كرة والارض مركزه والافلاك قسى والحوادث سهام والانسان هدف والله تعالى الرامي فأين المفر يشعر بذلك كذا ذكره المحقق الدواني في بعض تصانيفه (قوله والمروى عن امام الحرمين الخ) قال فى شرح المقاصد هذا القول من الامام وان اشتهر في الكتب الا انه خلاف ماصرح به في الارشاد وغيره حيث قال ان الخالق هو الله تعالى لاخالق سواه وان الحوادث كلها حادثة بقدرته تعالى من غير فرق بين ما تعلق بقدرة العباد ومالا يتعلق (قوله أو بمجموع القدرتين الخ) أى قدرة الله وقدرة العبد على ان يتعلق المجموع بالفعل نفسه ويؤثر في أصل الفعل بمعنى أن قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير فاذا انضمت اليه قدرة الله تعالى صارت مستقلة بتوسط هذه الاعانة وهذا أقرب من الحق وان اشتهر في الكتب انه جعل كلا منهما مؤثرا تاما وجوز اجتماع المؤثرين على أثر واحد فانه باطل صريحاً (قوله بأن يجعله موصوفا الخ) كما في لطم اليتيم تأديباً وايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرته تعالى وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثانى بقدرة العبد والظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة فى خلق وصف الطاعة والمعصية والالزم عليه مالزم على المعتزلة بل أراد ان للقدرة مدخلا في ذلك الوصف فهو بالنسبة الى العبد طاعة ومعصية كذا ذكره المحقق الدواني ويرد على مذهبه ان هذه الصفات أمور اعتبارية

بالقوة الي الفعل بتأثير قدرتهم مع باقي الشرائط بمجرد الرجحان الغير البالغ حد الوجوب وعند البعض بالبالغ حد الوجوب فلا تنافي بين مانقله المولى الخيالي وبين ما نقله صاحب قواعد العقائد كما لايخفى أفاده الفاضل الكلنبوى (قوله ولذا الخ) أي لاجل ثبوت الاختيار بالنظر الى ذات قدرة العبد مع قطع النظر عن تمام الشرائط وثبوت الايجاب مع تمامها عند الحكماء والمعتزلة ترى العلماء يسوون بين المذهبين فبعضهم يثبت له الايجاب نظراً الى تمام الشرائط كالغزالي وبعضهم يثبت له الاختيار نظراً الى الذات كالقوشجي فى شرحه الجديد للتجريد (قوله هذا) أي كون المؤثر في فعل العبد قدرة العبد بالايجاب بان يوجب الله للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور (قوله وان تساهلوا الخ) حيث نسبوا المعلولات التى في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية (قوله مالزم على المعتزلة) من تعدد الخالق وعدم كونه تعالى خالقاً لكل شئ جواهره واعراضه (قوله ويرد على مذهبه الخ) هذا مدفوع بأن كون الفعل طاعة أو معصية كما في لطم اليتيم انما هو بالنية والارادة وتلك الارادة الجزئية مقدورة للعبد أولا وبواسطتها كون الفعل طاعة أومعصية وهذا بعينه ماذهب اليه الماتريدية

فلا اشكال على مذهبه (قوله وكذا على القاضي الخ) فيه ان الرد عليه انما يتم لو لم تكن الارادة الجزئية السابقة على الفعل مداراً لايجاد الله تعالى ذلك الفعل اذالقول بتأثير القدرة في وصف الفعل لاينافي ان يكون صرف الارادة

اعتبارية يلزم فعل العبد باعتبار موافقته لما أمر الله سبحانه وتعالى أو مخالفته له فلاوجه لجعله أثر القدرة (قوله والمقصود الخ) يعني ان المقصود في قوله وللعباد الخ لايصدق الا على هذين المذهبين فان قوله للعباد أفعال رد على الجبرية اذ لافعل لهم عندهم وكذا على القاضي اذ للعباد عنده أوصاف الافعال لا أنفسها وقوله اختيارية رد على الحكيم حيث قال فعل العبد بقدرته بايجاب واضطرار وأما الرد على المعتزله فقد سبق ولذا لم يشر اليه ههنا (قوله الا أن بعض الادلة لايجرى الخ) وهو قوله ولانه لو لم يكن للعبد فعل لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على أفعاله (قوله وأما قوله ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب) ففيه نظر مر ذكره وهو ان ترتب الثواب والعقاب أمر عادى كترتب الاحراق عقيب مساس النار فكما لايقال لم ترتب الاحراق على مساسه كذلك لايقال لم ترتب على هذا الفعل الثواب وعلى ذلك العقاب (قوله وقد يرد أيضاً على الجبرية الخ) أي كما يرد على الجبرية بعدم صحة التكليف يرد بعدم فائدة التكليف والدعوة والبعثة والتأديب لان فائدة التكليف طلب الفعل أو الترك ولما لم يكن من شأن العبد الفعل صار التكليف بلا فائدة ولا يرد هذا على الاشعري بأن يقال لو لم يكن لقدرة العبد تأثير في الافعال لم يفد التكليف لجواز أن يكون ذلك التكليف داعياً لاختياره الفعل وصرف القدرة والارادة اليه ليترتب عليه خلق الله تعالى ذلك الفعل ترتباً عاديا وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الداعي يصير الفعل طاعة اذا وافق مادعاه الشرع أو معصية اذا خالفه ويصير علامة الثواب والعقاب (قوله هذا بيان الجبر وعدم التمكن الخ) مقصوده دفع لما يورد من أن هذا السؤال والجواب قد سبقا حيث قال فان قيل فيكون الكافر مجبوراً في كفره الخ فهذا تكرار محض وحاصل الدفع ان هذا بيان للجبر بالنسبة الى كل مايمكن من العبد من الفعل والترك حيث عمم وقال اما ان يتعلق بوجود الفعل أو بعدمه وما مر من قوله فان قيل بالنسبة الى الافعال الصادرة عنه فقط حيث خصص الاعتراض بالنسبة الى الكفر والفسق مع انه قد فصل في السؤال والجواب ههنا بايراد السؤال الثاني مع الجواب عنه بالحل والنقض مالم يفصل في ذلك المقام فلا تكرار واعلم ان جعل الكفر والفسق من الافعال الموجودة اما مبني على العرف أو المراد الموجودات في العبد بمعنى اتصافه بها في الخارج لاوجودها في أنفسها والا فهما أمران عدميان لاتحقق لهما في الخارج (قوله وهكذا في الامتناع) بأن يقال ماعلم الله تعالى وأراد عدمه يمتنع اذ لو لم يمتنع لجاز وقوعه فيلزم انقلاب علمه تعالى جهلا وتخلف المراد عن ارادته تعالى (قوله وأنت خبير بأن الاعدام الازلية الخ) يعني ان تعميم ارادة الله تعالى ليس الا بالنسبة الي الموجودات لان اعدام الحوادث أزلية فلوكانت مسبوقة بالارادة لكانت حادثة لان أثر الارادة حادث على ماهو المقرر المتفق عليه بين الجمهور فتعميم الشارح الارادة بالنسبة الي جميع الممكنات محل بحث ويؤيده مافي شرح المواقف العدم ليس أثرا مجعولا للقادر كالوجود بل معنى استناده اليه أنه لم يتعلق مشيئته بالفعل فلم يوجد الفعل لان اسناد العدم الى القادر يقتضي حدوثه كما في الوجود فيلزم أن لايكون عدم العالم أزلياً وأما الجواب بأنا لانسلم كون أثر الارادة

مداراً لخلق الله تعالى الفعل واذا كفى مجرد المدارية في نسبة الفعل الى الاختيار فمع التأثير في الوصف بالطريق الاولى لا يقال الكلام في القدرة لا في الارادة لأنا نقول الاختيار كما يجيء بمعنى القدرة يجيء بمعنى الارادة الجزئية فليحمل في كلام المصنف على الثاني ولوسلم فان للعبد قدرة على طرفي الارادة أعني ارادة الفعل وارادة الترك فالقدرة ليست مختصة بافعال الجوارح بل شاملة لافعال القلوب كما في الايمان المقدور تأمل (قوله فلو كانت مسبوقة بالارادة الخ) قال الفاضل الكلنبوى أقول لما لم تكن ذوات الممكنات مقتضية لشيء من الوجود والعدم ولا أولى به كان كل من وجودها وعدمها لعلة خارجة وقد قالوا ان علة الوجود هي ارادة واجب الوجود وعلة العدم عدم ارادته الوجود ولا شك انه تعالى مختار في كل من الارادة وعدمها فلم لا يجوز ان يقال انه تعالى أراد في الازل عدم شيء بعدم ارادة وجوده وما قالوا ان أثر الفاعل المختار حادث بالضرورة فانما هو في الأثر الموجود لا في المعدوم بل الشارح نبه على ان عدم ارادة شيء من الوجود والعدم انما يتصور منا لا من علام الغيوب

حادثاً البتة لجواز تقدم القصد على العدم كتقدم الايجاد على الوجود على مامر ولو سلم فيجوز تعميم الارادة بالعدم حتى يشمل ابقاء الشيء على العدم فليس بجيد لان المنع الاول وان كان مخلصاً عن هذا الاعتراض لكنه يهدم الاستدلال بكونه تعالى فاعلا مختاراً على كون العالم حادثاً وأما الثاني فلان بقاء الشيء على العدم ليس الا اتصافه بالعدم فى الزمان الثاني بلا أمر زائد واذا لم يكن العدم صالحاً لان يكون أثرا فنسبته الي جميع الازمنة على السواء بل الحق ان بقاء الشيء على العدم مستند الى بقاء عدم مشيئة الفعل كما لايخفى وغاية ما يتكلف أن يقال أن عدم الاشياء كوجودها مرتبط بارادته الا أن ارتباط الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها ولا نعني بتعلق الارادة بالعدم الا أن تقتضي الارادة العدم باعتبار عدمها (قوله ولذا وقع في الحديث) فانه أسند عدم الفعل الي عدم المشيئة لا الى مشيئة العدم كذا نقل عنه (قوله والا يمتنع الخ) أى وان لم يتعلق الارادة بالوجود يمتنع وجوده لان الارادة علة الوجود وعدم العلة علة عدم المعلول ومن ههنا ظهر وجه آخر لعدم كون العدم أثر الارادة لانه لو كان الارادة علة له وعدم الارادة أيضاً علة له يلزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد (قوله والمعتزلة لما جوزوا التخلف عن الارادة الخ) يعنى ان المعتزلة لما قالوا ان تخلف المراد عن ارادته تعالى اذا كانت متعلقة بفعل غيره جائز لانه ارادة تفويضية يجوز تخلف المراد عنها عندهم من غير نقص على مامر لم يتوجه السؤال عليهم بأن تعميم ارادة الله تعالى بأفعال العباد يستلزم الجبر لانهم يقولون لانسلم انه اذا تعلقت الارادة بالوجود يجب والا يمتنع بل يمكن وجوده وعدمه لان التخلف ممكن نعم يرد على أكثرهم السؤال بتعميم علمه تعالى فان تخلف المعلوم عنه يستلزم الجهل وهو نقص وانما قيدنا بالاكثر لان أبا الحسين وان قال بتعميم العلم لكنه يقول انه تعالي لايعلم الاشياء قبل وقوعها فعنده لايتصور الجبر بالنسبة الى العلم أيضا (قوله قد تمنع هذه المقدمة الخ) أى كما تمنع منافاة كون الفعل الاختيارى واجباً أو ممتنعا للاختيار كذلك تمنع نفس جعل تعلق العلم والارادة بفعله الاختيارى واجبا أو ممتنعا لان العلم تابع للمعلوم بمعنى ان الاصل في المطابقة المعلوم والعلم ظل وحكاية عنه فانه انكشاف الشيء على ماهو عليه في حد ذاته ألا يرى ان صورة الفرس انما يكون علماً اذا كان مطابقاً له حتى لو خالفه بوجه ما لم يكن علماً بل جهلا فعلم انه لامدخل للعلم فى جعل الفعل واجباً وسلب القدرة والاختيار عن فاعله وكذلك ليس للارادة أيضا مدخل في سلب الاختيار لان الارادة متفرعة عن علمه تعالى وتابعة له والعلم تابع للمعلوم الذي صدر عن العبد بالاختيار فهي أيضاً تابعة لاختيار العبد فلا يكون موجباً للفعل وأما قولهم والا لجاز انقلاب علمه تعالى جهلا وتخلف المراد عن الارادة قلنا هذا لايثبت الايجاب بل الاستلزام والفرق ظاهر (قوله فلا يكون فعل العبد كحركة الجماد الخ) أى اذا كان الوجوب أو الامتناع بتوسط الاختيار محققاً للاختيار في نفس الفعل لا يكون ذلك الفعل كحركة الجماد الذي لامدخل لاختياره فيه أصلا وهو المقصود ههنا لان المقصود نفي الجبر فى أفعاله الذى يدعيه الجبرية

لانه اما ان يريد الوجود أو العدم فليتأمل اهـ (قوله لان الارادة) متفرعة عن علمه تعالى الخ العلم الذى تفرع عنه الارادة هو العلم التصورى لا التصديقي والا لزم الدور الباطل اذ الوقوع تابع للارادة قطعاً وقد سبق ان العلم التصديقي بالوقوع تابع للوقوع والوقوع تابع للارادة فلو كانت الارادة تابعة للعلم التصديقي بالوقوع لزم كون العلم التصديقي تابعاً لنفسه وهو دور باطل فالصواب ههنا الاقتصار على قوله لان الارادة الازلية تابعة لاختيار العبد في نفسه الا ان يقال مراده انما أراد الله فعل العبد أو تركه دون ضده لانه تعالى يعلم في الازل أن العبد يختاره فيما لايزال فالارادة الازلية كما تتبع العلم التصورى المتعلق بذلك الفعل أو الترك هى تابعة للعلم التصديقي بوقوعه أيضاً فلا اشكال (قوله هذا لايثبت الايجاب الخ) قال بعض المحققين أقول غاية ما ثبت بذلك هو الضرورة بشرط المحمول وهو لاينافي الاختيار ألا ترى أن الله تعالى بشرط كونه خالقاً خالق بالضرورة والا لاجتمع النقيضان وذلك لان العلم التصديقي للواجب تعالى يستحيل تعلقه بخلاف الواقع لانه جهل فهو انما يتعلق بالواقع بشرط كونه واقعاً بناء على ان تعلقه مشروط بالوقوع فقولنا لو لم يقع معلوم الله تعالى لكان علمه جهلا بمنزلة ان نقول لو لم يقع الواقع لزم ذلك فغاية ما لزم ضرورة وقوع الواقع بشرط كونه واقعاً وهي ضرورة بشرط المحمول وهي لا توجب كون الفاعل موجباً ولذا نقض الدليل المذكور بافعال البارى تعالى ولعل مراد هذا المحشي من الاستلزام هو الضرورة بشرط المحمول فتأمل اهـ

(قوله وأما الذاهبون الى مذهب الاستاذ الخ) لايخفى أن الارادة الصالحة لان تتعلق بكل من الجانبين هى المسماة بالارادة الكلية ولا نزاع لاحد في كونها مخلوقة لله تعالى بلا اختيار من العبد ولا في كونها من حيث هي غير صالحة لترجيح جانب معين من الفعل والترك بل المرجح هو تعلق تلك الارادة وصرفها الى جانب معين وذلك الصرف هو المسمى بالارادة الجزئية ومراد الاشعري ان هذه الارادة الجزئية ليست من العبد كالكلية بل هى أيضاً من الله تعالى ولذا لزم الجبر المتوسط وأما الجبر اللازم في الارادة الكلية فيقول به المعتزلة أيضاً بل جميع الفرق ولا كلام ههنا يتعلق بذلك وأنما الكلام في الجبر من حيث الارادة الجزئية فالصواب ان يقول وأما الذاهبون الى مذهب الاستاذ والقاضي فلهم ان يقولوا ماليس من العبد هو الارادة الكلية لا الجزئية ولايلزم ايجاد العباد بعض الموجودات لان الجزئية لكونها عبارة عن تعلق الارادة الكلية بجانب معين هى من مقولة الاضافة وهى من الامور الاعتبارية أو من قبيل الاحوال المتوسطة بين الموجود والمعدوم كما قاله الصدر في التوضيح فحينئذ

وهذا القدر كاف له وأما الكلام في أن ذلك الاختيار ليس فعل العبد لانه لا يوجد شيأ على ماتقرر عليه رأى أهل الحق فيكون مخلوق الله تعالى فيلزم الجبر فالشيخ الاشعرى يسلمه ويقول العبد مجبور على الاختيار فانه محل الارادة التى أحدثت فيه جبراً وهو جبر متوسط لايستلزم الجبر في الافعال على ماسيجيء تحقيقه وأما الذاهبون الى مذهب الاستاذ فلم يصرحوا بلزومه ولا بعدمه لكن لهم أن يقولوا ان كون الاختيار مخلوق الله تعالى لايستلزم الجبر لان الاختيار الذى هو مخلوق له تعالى بمعنى الارادة وهي صفة من شأنها أن يتعلق بكل من الطرفين الفعل والترك من غير داع ومرجح كما في قدحى العطشان فكونه من الله تعالى لايستلزم الجبر في الافعال لان إعطاء صفة من حيث كونها صفة ليس جبراً انما يقال الجبر بالنسبة الى الافعال واعطاء الارادة لايستلزم شيئا منها ألا يرى ان صدور ارادته تعالى من ذاته تعالى بطريق الايجاب من غير شائبة الاختيار لاينافي كونه فاعلا مختاراً بالاتفاق فكذلك صدور ارادة العبد من ذاته تعالى أيضاً لايستلزم الجبر ولا ينافي كونه مختاراً اذ لافرق بينهما في عدم كون كل منهما باختيار صاحبه نعم لو كان الاختيار بمعنى الارادة المتعلقة بأحد الطرفين أو الارادة التابعة للداعي من الله تعالى لزم الجبر لعدم التمكن حينئذ على أحد طرفي الفعل اما مطلقا أو عند وجود الداعي لكنه ليس كذلك هذا ولا يخفى عليك ان ماذكره انما يدل على عدم كونه مجبوراً في الافعال الصادرة بتوسط الاختيار وأما في نفس الاختيار فهو مضطر ومجبور قطعا كما أنه تعالى موجب بالنسبة الى الارادة وغيرها من الصفات وان كان مختاراً بالنسبة الى الافعال الصادرة بتوسطها والشيخ الاشعرى انما يقول بكونه مجبوراً في الاختيار لا في الافعال الصادرة بتوسطه تأمل (قوله توجيه النقض بالعلم ظاهر) بأن يقال ماعلم الله تعالى وجوده في الازل يجب وما علم عدمه يمتنع فلا يكون الافعال الصادرة عنه فيما لايزال اختيارية مع انها اختيارية بالاتفاق من المتخاصمين (قوله وأما بالارادة فبني الخ) أى النقض بارادته تعالى مبنى على ان تعلقات الارادة أزلية فيقال ما أراد الله تعالى فى الازل وجوده يجب والا يمتنع فلا يكون له اختيار في الافعال الصادرة عنه فيما لايزال أما اذا كانت حادثة فلا يتم اذ لا يكون للارادة تعلق سابق على وجود الاشياء به يجب أو يمتنع قال الفاضل الجلبي ان النقض وارد لو كان تعلقاتها حادثة بأن يقال ان تعلقت بايجاد شيء فيما لايزال يجب وجوده والا يمتنع وجوده فبطل الاختيار وفيه بحث لان هذا الوجوب بالاختيار حين الايجاد وهو لاينافي الاختيار لتحقق التمكن على الفعل والترك قبل الايجاد وانما المنافى له الوجوب الحاصل قبل الايجاد كالحاصل من تعلق الارادة في الازل وهو ظاهر (قوله وقد يجاب بأن الاختيار الخ) حاصل الجواب ان الاختيار عبارة عن التمكن عن ارادة الضد حال ارادة الشيء لابعدها فالوجوب الحاصل بعد ارادته لاينافي الاختيار وهذا حاصل في ذاته تعالي بالنسبة الى الارادة لانه كان يمكن في الازل أن يتعلق ارادة الله بكل من الطرفين على سبيل البدل وكذا بالنسبة الى العلم أيضا لانه ليس قبل تعلق ارادته تعالي تعلق علم موجب لتعلق الارادة لان تعلقها أزلية ولا يتصور القبلية والبعدية في الازل بخلاف ارادة العبد فان تعلقها متأخر عن تعلق علمه

لايلزمهما الجبر لا محضاً ولا متوسطاً وبهذا عرفت مافى كلام هذا المحشى من التطويل بلا طائل ويمكن حمل كلام الخيالي على ما ذكرنا فتأمل

(قوله بان المرجح الموجب في أفعاله تعالى هو ارادته المستندة الى ذاته الخ) والسر فى ذلك ان ما كان بتأثير الغير وإيجاده بلا اختيار للمتأثر يكون جبراً وما لا يكون بتأثير الغير بل من ذاته وان لم يكن فيه اختيار لا يكون جبراً بل هو ايجاب فقط وكلمة ما في قوله بخلاف مافى أفعال العباد عبارة عن المرجح الموجب لكن ينبغي ان يعلم ان القول بأن المرجح في أفعال العباد هو ارادة الله تعالى مبني على السؤال الذى ذكره الشارح بقوله فان قيل فيكون فعله الاختيارى واجباً أو ممتنعاً لا على التحقيق من ان المرجح الموجب فى أفعال العباد ارادتهم (قوله فيلزم الجبر فيه) أى فى فعل العبد الدال عليه الافعال دلالة الجمع على المفرد (قوله فانها متبوعة لتعلق علمه تعالى الخ) حاصل كلامه ان ههنا قياس مساواة يثبت بهما كون ارادة العبد متبوعة لتعلق علمه تعالى وارادته أي موقوفا عليها لتعلقهما هكذا تعلق علمه تعالى وارادته موقوف على نفس العلم والارادة له تعالى اذ مالم يوجد الشيء لم يوجد تعلقه ونفسهما موقوف على تعلق ارادة العبد ثم نجعل هذه النتيجة صغرى لقولنا تعلق ارادة العبد موقوف على نفس ارادة العبد ينتج تعلق علمه وارادته تعالى موقوف على ارادة العبد وهو المطلوب الذى فى قوة قولنا ارادة العبد متبوعة لتعلق علمه وارادته تعالى

تعالى وارادته الازلية فيتحقق الوجوب أو الامتناع قبله فلا يكون له التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة وقد يجاب عن النقض بالارادة بأن المرجح الموجب فى أفعاله تعالى هو ارادته المستندة الى ذاته تعالى بطريق الايجاب بخلاف ما في أفعال العبد فانه بارادة الله تعالى فيلزم الجبر فيه قطعاً (قوله تأمل) نقل عنه لعل وجه التأمل ان معنى الايجاب على ماذكرتم هو عدم التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة بأن يكون تعلقها متفرعا على شيء تابعا له ان وجد وجد والا فلا وهذا انما يستدعي القبلية الذاتية لا الزمانية فالايجاب بهذا المعنى حاصل فى ذاته تعالى لان تعلق العلم وان لم يكن مقدما على تعلق الارادة بالزمان لكنه مقدم عليه بالذات فان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم ومتفرع عليه فيتحقق وجوب الفعل وامتناعه قبل تعلق الارادة قبلية ذاتية بخلاف ارادة العبد فانها متبوعة لتعلق علمه تعالى وارادته ضرورة توقفها على تعلقهما بطريق جري العادة وان كان تعلق ارادة العبد متأخراً عن تعلقهما بالزمان فلا يلزم الايجاب وسلب القدرة والاختيار (قوله أى بالدوران والترتب المحض الخ) دفع لما يتوهم من ظاهر العبارة من أن قوله ان لقدرة العبد وارادته مدخلا فى بعض الافعال يدل على أن لقدرته تأثيراً فيه وهو مناف للحصر المستفاد من قوله ان الخالق هو الله تعالى وحاصل الدفع أن مايحكم به بديهة العقل هو ان لقدرة العبد مدخلا فى بعض الافعال بالدوران بأنه متي تحقق القدرة تحقق الفعل ومتى لم يوجد لم يوجد والترتب المحض الخالص عن الحكم بالتأثير أو بعدمه كما يحكم بدوران الاحراق مع مساس النار وترتبه عليه الا أنه يحكم العقل بأن لقدرته مدخلا فيه بالتأثير حتى يصير منافياً لقوله بأن الخالق هو الله تعالى اذ لا حكم للضرورة فيه كما انه لا حكم لها في عدم التأثير بل كل منهما نظري ثبت بالدليل وبما ذكره اندفع الشبهة التى أوردت لنفى الجبر المتوسط من أن بديهة العقل كما يحكم بوجود صفة في العبد فارقة بين حركتي البطش والارتعاش يحكم بثبوت تأثيرها فان صدق حكمها الاول صدق حكمها الثانى فيكون مذهب القدرية حقاً وان كذب الثانى كذب الاول فيكون مذهب الجبرية حقاً فعلى التقديرين لا توسط اذ لا حكم للبديهة في تأثير القدرة الحادثة سيما حين ثبوت انتفائه بالقواطع انما حكم البداهة بالدوران والترتب المحض كما لا يخفى (قوله صرف القدرة جعلها الخ) يعني معنى صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وذلك الصرف يحصل بسبب تعلق الارادة بالفعل لا بمعني انه سبب مؤثر فى حصول ذلك الصرف اذ لا مؤثر الا الله بل بمعنى ان تعلق الارادة يصير سبباً عاديا لان يخلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلة فى التأثير لاوجد الفعل واما صرف الارادة وجعلها متعلقة بالفعل فليست مخلوقة لله تعالى حتى يلزم الجبر بل هو لذاتها فانها صفة من شأنها ترجيح أحد المتساويين بل المرجوح من غير داع لها ومرجح كما عرفت في ارادة الله تعالى من أنه صفة توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات من غير احتياج الى مرجح وكما ان صدور الارادة عن ذاته تعالى بطريق الايجاب لا يوجب الجبر في أفعاله كذلك صدور ارادة العبد من ذاته تعالى لا يوجب كونه مجبوراً في أفعاله واعلم ان هذا المقام يستدعي بسطاً في الكلام فنقول وبالله التوفيق

(قوله منها ما يتعلق بها ارادة الله تعالى بلا وسط الخ) ان أراد بها نحو الغني والفقر فالظاهر ان لفظ الافعال لا يشمله اذ هي صفات لا افعال وان أراد بها نحو حركة الارتعاش فالظاهر أن أفعال العباد لا يشمله اذ الظاهر من أفعال العباد

التوفيق ان أفعال العباد منها ما يتعلق بها ارادة الله تعالى بلا توسط اختيار العبد بمعنى ان الله يوجدها سواء تعلق بها ارادة العبد أولا ومنها ما يتعلق بها ارادته تعالى بتوسط اختياره وارادته بمعنى ان الله تعالى أوجد في العبد قدرة بها يتمكن من الفعل والترك وارادة ترجح أحدهما فاذا رجحت ارادة العبد أحد الطرفين وتفرع عليه تعلق قدرته وصرف الآلات والدواعي اليه بمعني ان تعلق الارادة يصير سبباً عاديا لان يخلق الله تعالى في العبد صفة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت لها تأثير بالاستقلال لاوجد الفعل ثم تعلقت ارادة الله تعالى وقدرته بخلق ذلك الفعل عقيب ذلك أعنى تعلق ارادته وقدرته وصرف الآلة اليه تعقيباً عاديا فان قيل ذلك الترجيح المتفرع عليه تعلق القدرة وصرف الدواعي اما أن يكون مخلوقا لله تعالى فالجبر باق أو فعل العبد فيكون العبد خالقاً لبعض أفعاله قلت ذلك الترجيح من مقتضيات الارادة على ما بين في موضعه من أن الارادة صفة من شأنها ترجيح أحد المتساويين فان قيل اذا كان الترجيح من مقتضيات ذات الارادة فما فائدة التكليف اذ الارادة تتعلق بأحدهما بالضرورة قلت قد يصير التكليف داعياً لتعلق الارادة بناء على ان الارادة تابعة للعلم فاذا علم المكلف ان التكليف واقع هكذا فهو حسن يصير ذلك داعياً لتعلق ارادته وترجيحه فيصرف القدرة والدواعي اليه فيخلق الله تعالى الفعل عقيبه عادة وباعتبار ذلك التعلق أعنى تعلق الارادة المترتب على الدواعي يصير الفعل طاعة وعلامة للثواب *والحاصل ان الله تعالى خلق في العبد علماً اجمالياً بالافعال الاختيارية قبل صدورها وعلماً بحسنها وقبحها وترتب الثواب والعقاب عليها مأخوذ من لسان الشارع وخلق فيه ارادة تابعة لذلك العلم مرجحة لبعضها وقدرة متعلقة بالفعل تابعة لتلك الارادة بحيث لو كانت مستقلة في الايجاد لا وجدها فمع العلم بالحسن والقبح الداعي الى تعلق الارادة ان تعلقت ارادته بالقبح يستحق الذم باعتبار المحلية والعقاب بطريق جرى العادة وان تعلقت بالحسن يستحق المدح والثواب كذلك ولذا لو فعل قبيحاً لم يعلم قبحه لا يستحق الذم والعقاب ولو تعلق ارادته بقبيح وعزم عليه مع العلم بقبحه يستحق المؤاخذة وان لم يخلق بعده فان قيل تلك الارادة التى من شأنها الترجيح حادثة فهي اما بارادة العبد فيلزم التسلسل واما بارادة الله تعالى فيكون مجبوراً قلت تلك الارادة مخلوقة لله تعالى والعبد مجبور في نفس تلك الصفة وهو لا يستلزم الجبر في الافعال الصادرة بتوسطها كما في أفعال البارى تعالى فانها صادرة بتوسط الارادة المستندة الى ذاته بطريق الايجاب والا لزم حدوثها مع انه مختار فيها اذ لا فرق بين أن تكون مستندة الى ذاته تعالى بطريق الايجاب وبين أن تكون مستندة الى غيره في عدم كونهما بالاختيار والسر فيه أن الارادة المخلوقة فيه مطلقة من غير أن تكون متعلقة بالحسن أو القبح هذا محصول ما ذكره الشارح في هذا الكتاب من تحقيق خلق الافعال والله أعلم بحقيقة الحال (قوله وقيل صرف القدرة الخ) أي وقيل في بيان معنى صرف القدرة ومغايرته لصرف الارادة ان صرف القدرة عبارة عن قصد استعمالها وذلك القصد غير صرف الارادة لانه عبارة عن القصد الذي يحدث عنده القدرة كما سيجئ في بيان أن الاستطاعة مع الفعل من ان القدرة صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب

ما يكون لكسبهم مدخل فيه فالاولى الاقتصار على القسم الاخير وترك كلمة منها في الموضعين أو يقول ان الاحداث القائمة بالعباد (قوله قدرة بها يتمكن الخ) لا يخفى ان التمكن المذكور ليس أثر القدرة بل أثر الاختيار الذى أعطاه الله تعالى العبد وأثر القدرة هو التأثير كما صرح به في سابق كلامه ولاحقه بقوله لو كان لها تأثير بالاستقلال لاوجد الفعل فالصواب ان يقول وقدرة من شأنها التأثير (قوله المترتب على الدواعي) أراد بها العلم بالحسن والقبح كما يدل عليه قوله السابق فاذا علم المكلف ان الخ يصير ذلك داعياً لتعلق ارادته وقوله اللاحق فمع العلم بالحسن والقبح الداعي الى تعلق الارادة (قوله وترتب الثواب) بالجر أى علماً بترتب الخ فقوله مأخوذاً حال منه (قوله باعتبار المحلية) أى لا باعتبار ارتكابه شيئا يستحق بسبب الذم اذ لا فعل له (قوله ولذا) أى لاجل مصاحبة العلم لما ذكر (قوله الى ذاته) أى ذات من قامت به تلك الصفة (قوله والسر فيه) أى في عدم استلزام الجبر في نفس الارادة الجبر في الافعال

(قوله فلا تكون القدرة مع الفعل) أى اذا اقتضى ما ذكره وجود القدرة في العبد متقدما على الاستعمال حين القصد الى الاستعمال تقدما زمانياً ولا شبهة في ان الاستعمال مع الفعل لزم ان تكون القدرة المتقدمه على الاستعمال بالزمان المقارن للفعل أيضاً متقدمة على الفعل لان المتقدم بالزمان على ما مع الشيء بالذات متقدم على ذلك الشيء وهو ظاهر (قوله فلا يثبت مغايرة القصدين) يعني انه لا يثبت بما ذكره القائل من تقدم أحد القصدين على القدرة وتأخر الآخر عنها المغايرة بينهما للجواز المذكور (قوله بتقدير ان المصدرية) ويكون التقدير ليس أقبح من نفي ان لا يجرى في ملكه الا ما يشاء لكن كونه أدخل في الفهم محل نظر (قوله لا يستلزم تحقق الاحراق) كالحجر اليابس وقد ظهر من قوله فان تحقق اليبس لا يستلزم الاحراق ان معني عدم الدوران معه عدم الدوران معه وجوداً لا عدماً أيضاً اذ ظاهر ان عدم الشرط العادى والحقيقي يستلزم عدم المشروط

الفعل وانما قلنا بمغايرتهما لان صرف القدرة متأخر بالذات عن وجودها لان قصد استعمالها فرع كونها موجودة ووجود القدرة متأخر بالذات عن قصد الاكتساب لانه سبب عادي لخلق القدرة والمتقدم غير المتأخر اذ لو كان عينه يلزم تقدم الشيء على نفسه (قوله وليس بشيء لان قصد الاستعمال الخ) أى ماذكره صاحب القيل ليس بشيء أما بيان معنى صرف القدرة بقصد الاستعمال فلانه يقتضي أن يوجد القدرة في العبد ولا يكون مستعملا لان استعماله موقوف على القصد ومتأخر عنه بالزمان لان قصد الفعل مقدم على الفعل بالزمان على ماتقرر عليه رأى جمهور المتكلمين فلا تكون القدرة مع الفعل بل قبله بالزمان لان الفعل مقارن لاستعمال القدرة المتأخرة بالزمان عن القصد المقارن بوجود القدرة مع ان مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل أعنى الاشعري انها مقارنة للفعل بالزمان لاقبله واما بيان مغايرة القصدين فلان تقدم الشيء باعتبار ذاته لاينافي تأخره بحسب وصفه فيجوز أن يكون القصد من حيث ذاته متقدما على القدرة ومتأخراً عنه باعتبار وصفه أى بالنظر الى استعمال القدرة فلا يثبت مغايرة القصدين كما في قولك رماه فقتله فان الرمى المخصوص باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلا وهو انما يتحقق بعد الموت فيكون الرمي متأخراً عن الموت باعتبار كونه قتلا مع انه متقدم على الموت باعتبار ذاته ولذا صح دخول الفاء في قولك رماه فقتله (قوله هذا هو التعقيب الذاتي) أي كون الفعل عقيب مجموع صرف القدرة والارادة هو التعقيب الذاتي وان كان بالنسبة الى صرف الارادة تعقيباً زمانياً بل الشبيه بالذاتي لان خلق الله تعالي الفعل لايتوقف على صرف العبد قدرته وارادته بحيث يمتنع وجوده بدونه اذ هو من الاسباب العادية التي ليست سببيتها الا وهمية فكذا التعقيب (قوله والا فالقدرة الخ) أى وان لم يكن التعقيب ذاتياً بل زمانياً لم تكن القدرة مع الفعل بل قبله وهو خلاف مذهب الشيخ الاشعرى (قوله قيل عليه فحينئذ لاشركة الخ) حاصله ان تفسير الشركة بما ذكر يقتضي أن لاتكون الشركة في مذهب الاستاذ لعدم انفراد كل من قدرة الله تعالى وقدرة العبد بمقدور بل بمجموعهما مؤثر في مقدور واحد مع ان مذهبه أقبح شركة من مذهب المعتزلة لانه يدل على ان قدرته تعالى غير كاملة فى الايجاد بل هي ناقصة محتاجة الى الاعانة بخلاف مذهب المعتزلة فانه لايدل على النقصان بل على انه لايقدر على بعض أمور ولا نقصان في ذلك كما لانقصان في عدم قدرته على الممتنعات (قوله وليس بشئ الخ) أي ماذكره ليس بشيء لان كلا من المؤثرين أعني قدرة الله تعالى وقدرة العبد ينفرد بماله من دخله في التأثير على أنا لانسلم انه أقبح شركة من المعتزلة لان تأثير قدرة العبد في بعض الامور بجعل الله تعالى وخلقه مؤثراً فيها ليس أقبح من نفي دخل قدرة الله بالكلية وجعل العبد خالقاً بالاستقلال والقياس على الممتنعات قياس مع الفارق (قوله ولا يجرى في ملكه الخ) قيل الواو للحال أقول يجوز أن يكون معطوفا على قوله دخل قدرة الله بتقدير أن المصدرية وهو أدخل في الفهم ونظم المعنى كما لايخفى (قوله أى علة عادية) وهي مايدور عليه الفعل وجوداً وعدما كالنار مع الاحراق والشرط العادى مايتوقف عليه تأثير الفاعل عادة لاحقيقة ولم يكن دائراً معه كيبس الملاقى فان تحقق اليبس لايستلزم تحقق الاحراق فما قاله الفاضل المحشى من انه لايظهر الفرق بين كون القدرة علة عادية وبين كونها شرطاً عاديا ليس بشيء وهذا عند الشيخ الاشعري حيث ينفي كون

شأن

شأن القدرة الحادثة التأثير فتسميتها علة وشرطاً مجاز (قوله ولك أن تقول الخ) هذا ماوقع في كلام الآمدى من ان شأن القدرة الحادثة التأثير وان لم تؤثر بالفعل لوقوع متعلقاتها بقدرة الله تعالي فحينئذ تسميتها علة أو شرطاً حقيقة فما قاله الفاضل المحشي من أن كون شأن القدرة التأثير غير مسلم عند أصحابنا فلا يحسن ايراده غير مسلم لانهم انما ينفون التأثير بالفعل لا كون شأنه التأثير (قوله يشير الي وجه الذم فى ترك الواجبات الخ) يعني ان وجه الذم واستحقاق العقاب في ترك الواجبات بمعني عدم اتيانها وان لم يكتسب القبيح وهو تضييعه لقدرة فعل الخير بترك القصد اليه وهذا مبنى على ماهو الاصح من أن عدم الفعل ليس متعلق القدرة والارادة بل هو متعلق عدم القدرة والارادة على مامر من ان الاعدام ليست متعلق المشيئة والقدرة وأما عند من يرى انه مقدور حاصل بصرف الارادة والقدرة اليه فعنده وجه استحقاق الذم فى ترك الواجبات كسب القبيح بقصد فعل الشر وصرف القدرة اليه لا تضييع فقط وأما فسرنا ترك الواجبات بعدم الاتيان لان الترك بمعنى كف النفس عنها عند تهيئ الاسباب وميلان النفس الى الفعل المنهى حاصل بصرف الارادة والقدرة بالاتفاق كما ان كف النفس عن المنهى عند تهيئ الاسباب والميلان الى فعل الواجب حاصل بصرف الارادة والقدرة فاستحقاق الذم والعقاب فيه لكسب القبيح بالاتفاق ومما ينبغى ان يعلم ان قول الشارح فيستحق الذم والعقاب يستفاد منه انه قد يستحق الذم والعقاب بترك قصد الفعل أيضاً وانه قد لايعاقب بعفو من الله تعالي أو سهو من العبد أو نحو ذلك ومعني الاستحقاق انه لو عوقب بذلك كان ملائماً لنظر الشارع لا انه حق لازم لانه ليس مذهبنا قال بعض الفضلاء انه لو كان استحقاق الذم والعقاب لاضاعة مبدأ فعل الخير لكان معاقباً بقصد فعل الشر لحصول التضييع مع ان قصد فعل الشر معفو مالم يعمل اقول الاصح ان المعفو هو خطور فعل الشر بدون القصد وأما القصد فلا قال في تمهيد المعرفة * ثم أعمال القلوب من الفكر والنية هل يحاسب أم لا فقال بعضهم لايحاسب وبعضهم يحاسب والاصح انه ان خطر بباله ولم يعتقد ولم ينو ذلك فانه لايحاسب وان كان كفراً لان ذلك الخطر مما لايمكن الاحتراز عنه وأما اذا خطر بباله واعتقد ذلك وثبت عليه فانه يسئل ويحاسب لقوله تعالى * وان تبدوا مافى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله * وقوله تعالى * ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤلا * (قوله وهو لاينافي الخ) أى كون التضييع سبب الذم والعقاب فى ترك الواجبات لاينافي أن يكون وجه الذم في فعل المنهيات شيئاً آخر أعنى صرف القدرة اليه على ماسيجيئ في قوله وصحة الاستطاعة تعتمد الخ حيث قال الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره الخ وانما قلنا انه لاينافي ذلك لان ترك الواجب وان كان من المنهيات الا أنه من المتروك فيجوز أن يكون وجه الذم والعقاب فيه مغايراً لما في فعلها (قوله هذا الكلام الزامي الخ) أى هذا الدليل على وجوب المقارنة دليل الزامي مبني على مذهب الخصم القائل بتأثير القدرة فحاصل الدليل انه لو كانت الاستطاعة سابقة على الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة ولكن وقوعه بدونها محال عندكم لانه يستلزم تخلف الاثر عن المؤثر والا أي وان لم يكن الزامياً بل تحقيقياً مبنياً على مذهب أهل الحق فلا يفيد وجوب المقارنة لان استحالة وقوع الفعل بدون الاستطاعة حينئذ ممنوع اذ لادخل للاستطاعة فى وجود الفعل عنده حتى يستحيل وجود الفعل بدونها قيل فيه انه

(قوله لانهم) أى جمهور الاصحاب والا فبعضهم ينفي كون الشأن فيها التأثير أيضاً (قوله فقط) متعلق بكسب القبيح أى يكون وجه الذم عند هذا القائل هو كسب القبيح فقط وهو (أى القبيح) التضييع الذى قصد اليه بالقصد الى ترك الواجب لا التضييع المترتب الغير المقصود الغير المكسوب كما هو كذلك عند القائل الاول (قوله ومما ينبغي ان يعلم الخ) دفع لما يتوهم من أن الشارح قصر فى بيان وجه استحقاق الذم والعقاب حيث اقتصر على ان الوجه هو ترك قصد الفعل ولم يشر الى الوجه الآخر الذي هو كسب القبيح وحاصل الدفع ان المستفاد من تفريع الاستحقاق على التضييع هو ان الاستحقاق تارة يكون لترك قصد الفعل لوجود التضييع حين ترك قصد الواجب وتارة لقصد فعل الشر الذى هو كسب القبيح لوجود التضييع فيه أيضاً اذ التضييع يوجد بترك قصد الخير وبقصد فعل الشر فلا قصور في كلامه أصلا

(قوله أقول ان كان الخ) محاكمة بين المحشي الخيالي والقائل المذكور لكن الظاهر ان المدعي هو الشق الثاني اذلو حمل على الاول يكون المقصود من قوله والاستطاعة مع الفعل مجرد الرد على الخصم ولوحمل على الثاني يكون المقصود بيان المذهب الحق مع تضمنه الرد أيضاً والاشتغال بتقرير المذهب أهم من الاشتغال برد مذهب الغير على أنه لايفوت

الرد تعريضاً أيضاً فالظاهر ما ذكره القائل (قوله رعاية ظاهر قول الشارح الخ) أدرج لفظ الظاهر لاحتمال ان يراد من الوجوب الوجوب العادى بل هو الاوفق ببيان المذهب كما مر أفاده عبد الرسول (قوله فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه) أي قبل حدوث المقدور ولا شك ان تعلق القدرة بعد نفس القدرة فقد ثبت وجود القدرة قبل الفعل الذى هو المقدور (قوله وبهذا ظهر ركاكة قوله الخ) يمكن ان يقال المراد بالمثل السابق القدرة السابقة والتعبير بالمثل لمشاكلة قول الشارح على ان المثل استعمل بمعنى العين كما في قوله تعالى وشهد شاهد من بني اسرائيل على مثله أي عينه فيراد من المثل ههنا ما يطلق عليه المثل سواء كان مثلا حقيقة أو عينا ويمكن ان يقال المراد من المعتزلة في قوله

قد عرفت آنفاً ان الاستطاعة عندهم إما علة عادية أو شرط عادي له وعلى كلا التقديرين يستحيل وجوده بدونها عادة أقول ان كان المدعي ان الاستطاعة تجب أن تكون مع الفعل ولا يجوز تقدمها أصلا فلا بد أن يجعل الكلام الزامياً لانه لو جعل تحقيقياً أنما يدل على انه يلزم خلاف جرى العادة وهو لا يستلزم امتناع تقدمها مطلقاً وان كان المدعى ان الاستطاعة تكون مع الفعل بطريق جرى العادة فلا حاجة الى جعله الزامياً ولعل المحشي حمله على الاول بناء على رعاية ظاهر قول الشارح واذا كانت الاستطاعة عرضاً وجب أن تكون مقارنة بالفعل لعدم بقاء الاعراض (قوله فلا نقض بقدرة الله تعالى الخ) أي حين اذ كانت مقارنة القدرة الحادثة مبنية على امتناع بقاء الاعراض لا يرد النقض بقدرة الله تعالى وتقرير النقض انه لو كانت القدرة مع الفعل لاقبله لزم حدوث قدرة الله تعالى أو قدم مقدوره اذ الفرض كون القدرة مع الفعل فيلزم من حدوث مقدوره حدوث قدرته ومن قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطلان بل قدرته أزلية اجماعا ومتعلقة في الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كانت ممتنعة في القدرة الحادثة لكانت ممتنعة فى القدرة القديمة أيضاً كذا في شرح المواقف وحاصل الدفع ان القدرة الحادثة غير باقية لانها من الاعراض وهى ممتنعة البقاء والالزم قيام المعنى بالمعنى على ما مر فلو كانت قبل الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة بخلاف القدرة القديمة فانها باقية أزلا وأبدا فلا يلزم من تقدمها على وجود المقدور محال (قوله ليست من قبيل الاعراض) لان العرض عبارة عن ممكن يكون تحيزه تابعا لتحيز شئ آخر والصفات ليست كذلك (قوله حاصله أنه ليس نفى وجود المثل الخ) يعنى حاصل الجواب ان مدعي الشيخ الاشعرى ان القدرة مقارنة للفعل سواء سبقها مثل أولا وليس نفي وجود المثل السابق داخلا في دعواه حتى يرد أن دليله أنما يدل على وجوب المقارنة لاعلى ان لا يوجد قبل الفعل لجواز ان تكون باقية بتجدد الامثال على ماهو مذهبه في جميع الاعراض فتكون قبل الفعل مع المقارنة له بتجدد الامثال فلا يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة (قوله وفيه بحث الخ) حاصله ان نفي المثل السابق داخل في دعواه اذ مذهبه ان لا قدرة قبل الفعل ومذهب المعتزلة جوازها قبله حيث قالوا انه لابد من مثل للقدرة سابق على حصول الفعل والا لزم تكليف العاجز على ما ستعرفه فالنزاع بين الفريقين فى ان القدرة قبل الفعل أم لا قال فى المواقف قال الشيخ وأصحابه القدرة الحادثة مع الفعل ولا توجد قبله وقالت المعتزلة القدرة قبل الفعل فمنهم من قال ببقائها حال الفعل ومنهم من نفاه وبهذا ظهر ركاكة قوله لابد من مثل سابق والاولى ان يقول لابد من قدرة سابقة لان وجود المثل أنما هو عند بعض المعتزلة القائلين بان القدرة باقية حال الفعل بتجدد الامثال وأما عند من يقول ببقائه حال الفعل وهو يبقى بقاء الاعراض فليس عنده مثل سابق بل نفس القدرة التى يعتمد عليها التكليف كما لايخفى (قوله يرد عليه انه يجوز ان يكون الخ) حاصله انه انما يلزم قيام العرض بالعرض لو كان

ومدعى المعتزلة الفرقة الاولى فقط لا كلتا الفرقتين والى ما ذكرنا أشار بلفظ الركاكة هذا وليعلم ان النسخة الام الخيالية التى كتب عليها المولى المحشي كانت بلفظ لانه لابد الخ على صيغة التعليل ولكن النسخ الحاضرة في نظرنا بلفظ لانه لابد بزيادة لا النافية العاطفة ومعناها ليس مدعي المعتزلة انه لابد من مثل سابق بل مجرد جوازها قبله فتدبر

(قوله ليست مساوية للقدرة الحادثة الخ) لايخفى ان مقصود الشارح من قوله مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء دفع ما يقال السابق ولم يحدث فيها معنى آخر لاستحالة ذلك على الاعراض أعني لزوم قيام العرض بالعرض ولا شك انه لا يلزم ذلك على شيء من الحادثين في الحالة الثانية أعني سواء كان ذلك الحادث أموراً اعتبارية أو أموراً

خارجية أو كلاهما فالفرض المذكور يستدعى ان يكون المراد من قوله مع ان القدرة في الحالتين على السواء ان ذات القدرة فيهما على السواء لا صفتها أيضاً أعني الرسوخ وعدمه حتى يشمل كلا الحادثين المذكورين اذ لا يلزم المحذور الذى هو قيام العرض بالعرض على شيء منهما والتخصيص بالامور الخارجية تحكم والى هذا الشمول أشار بعض الافاضل المذكور بقوله مندرج والى ما ذكرنا أشار المولى المحشي بالامر بالتأمل (قوله أى وان لم يمتنع قيامهما معا الخ) يعني ان قوله والا فليس الخ دليل على اثبات المقدمة القائلة وانه يمتنع قيامهما معا بالمحل المبني عليها امتناع بقاء الاعراض وحاصل ذلك الدليل قياس استثنائي وتقريره انه لو لم يمتنع قيامهما معا بالمحل لامتنع جعل أحدهما فقط نعتا للآخر

الامر الحادث فيها في الحالة الثانية أمراً موجوداً حتى يكون عرضاً فانه قسم الموجود الممكن وأما اذا كان أمراً يعتبره العقل وينتزعه من غير ان يكون له تحقق فى الخارج زائد على نفس القدرة كالرسوخ فان الكيفية النفسانية من حيث استحكامها في موضعها ولو بتعاقب الافراد والامثال تسمى راسخة وليس الرسوخ أمراً زائداً عليها في الخارج كما لايخفى قال بعض الافاضل هذا البحث مندرج فى النظر الذي ذكره الشارح بقوله وفيه نظر لان حاصل قوله لانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء الشرط الخ انه لايلزم من عدم حدوث معنى فيها ان يكون وجوب الفعل فى الحالة الثانية وامتناعه في الاولى تحكماً لجواز ان يكون وجود الشرط في الحالة الثانية من حدوث وصف اعتبارى فيها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام العرض بالعرض أو غير ذلك من الامور الاعتبارية المناسبة أقول ان قول الشارح مع ان القدرة التى هي صفة القادر في الحالتين على السواء ينافي ماذكر لان القدرة الراسخة الحادثة في الحالة الثانية ليست مساوية للقدرة الحادثة في الحالة الاولى لعدم كونها راسخة فالظاهر ان الشارح أراد انه يجوز ان تكون الحادثة في الحالة الثانية أموراً خارجية تكون شروطاً لتأثيرها فلا يلزم قيام العرض بالعرض فتأمل (قوله وهو الامام الرازي الخ) قال في المواقف قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التى هي مبدأ الافعال المختلفة ولا شك ان نسبتها الى الضدين سواء وهي قبل الفعل وتطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير برمتها ولا شك أنها لا تتعلق بالضدين بل هو بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى الآخر لاختلاف الشرائط وهى مع الفعل ولعل الشيخ الاشعرى أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير والمعتزلة أرادوا مجرد القوة فلا نزاع (قوله الا ان الشيخ لما لم يقل الخ) دفع لما أورد على ما قال الامام الرازي من ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه أراد بالقدرة القوة المستجمعة لجميع شرائط التأثير وحاصل الدفع أن المراد بالتأثير ما يعم الكسب بأن يكون المراد القدرة المستجمعة لجميع شرائط حصول الفعل سواء كانت مؤثرة أو مقارنة عادة فيطابق مذهب الشيخ وصار الحاصل أن القدرة مع جميع الجهات التى يحصل الفعل بها أى بسببها كما هو رأي المعتزلة أو بها أى مقارنا لها كما هو رأى الشيخ مقارنة للفعل غير سابقة عليه وبدون تلك الجهات سابقة عليه (قوله وفي كلام الآمدى الخ) أي وقع في كلام الآمدى ان القدرة الحادثة من شأنها التأثير وانما لم تؤثر بالفعل لان متعلقاتها وقعت بقدرة الله تعالى حتى لو لم يسبقها قدرته تعالى لكانت كافية في التأثير وحينئذ لا اشكال في صحة ماذكره الامام الرازى ولا حاجة الى تعميم التأثير لما يعم الكسب كما لايخفى (قوله بمعنى تبعيتهما في التحيز) انما فسر القيام بهذا لان القائل بامتناع قيام العرض بالعرض انما يفسره بهذا المعنى فمن قال الاولى أن يقال بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت أو التبعية في التحيز لم يأت بشيء (قوله والا فليس الخ) أى وان لم يمتنع قيامهما معاً

دفعاً للتحكم اللازم من جعل أحدهما فقط نعتا للآخر لكن التالي كاذب اذ العلماء متفقون على جعل البقاء نعتاً للسواد مثلا دون العكس فالمقدم مثله فثبت انه يمتنع قيامهما معا بالمحل بل القائم به أحدهما فقط فاذا افترقا يكون أحدهما فقط قائما بالمحل ولا يلزم التحكم من جعل أحدهما نعتاً للآخر لانهما ليسا متساويين من كل وجه

بالمحل بل جاز قيامهما معاً بالمحل فليس جعل أحدهما وصفاً للآخر بأن يقال السواد باق أولى من العكس بأن يقال البقاء أسود (قوله ووجه الصعوبة الخ) حاصله انه يجوز أن يكون بين الامرين القائمين بمحل خصوصية ذاتية بها يصير احدهما صفة للآخر دون العكس وانما لم يذكر وجه صعوبة المقدمتين الاوليين لانه قد مر ذكرهما في الشرح (قوله يعني ان للمكلف وصفاً اضافياً الخ) يعني حاصل جواب الشارح ان للمكلف وصفاً بحال متعلقه وهو كون أسبابه وآلاته سالمة عن الآفة والعاهة يعبر عنه تارة بلفظ مجمل دال على الاضافة وكونه وصفاً بحال متعلقه ضمناً وهي الاستطاعة ويعبر عنه تارة بلفظ مفصل دال على الاضافة صريحاً وهي سلامة الاسباب والآلات (قوله وكون الاستطاعة وصفاً ذاتياً للمكلف ممنوع) يعني وأما توجيه جواب الشارح بأن السلامة مطلقاً وان لم يكن وصفاً له لكن المراد سلامة أسبابه وهو وصف ذاتي للمكلف كما ان الاستطاعة وصف ذاتي له لان المكلف كما يتصف بالاستطاعة كذلك يتصف بذلك حيث يقال ذو سلامة أسباب فيصح تفسيرها بها فيرد ان كون الاستطاعة وصفاً ذاتياً ممنوع والا لما صح تفسيرها بسلامة أسبابه لانه وصف له باعتبار متعلقه ولا يصح تفسير الوصف الذاتي بالاضافي وان قولنا ذو سلامة أسباب انما يفيد صحة حملها على المكلف لا كونها وصفاً ذاتياً له حتى يفيد صحة تفسير الاستطاعة بذلك هذا ماسنح بخاطري الكليل وذهني العليل وبعض من تصدى لحل هذا الكتاب جعل قوله واما كون الاستطاعة وصفاً ذاتياً فممنوع والا لم يصح تفسيرها بسلامة أسبابه داخلا في تقرير الجواب وقال يعني ان الاستطاعة والسلامة كلاهما وصفان اضافيان لافرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل ولا نسلم ان الاستطاعة وصف ذاتي له والا لم يصح تفسيرها بسلامة أسبابه وجعل قوله وقولنا ذو سلامة أسباب انما يفيد الخ جواب سؤال وهو أن يقال لانسلم انه لايصح تفسيرها بسلامة الاسباب لان سلامة الاسباب أيضاً وصف ذاتي له حيث يقال ذو سلامة أسباب فيصح تفسيرها بذلك وحاصل الجواب ان قولنا ذو سلامة أسباب انما يفيد صحة الحمل لا كونها صفة ذاتية له حتى يفيد صحة التفسير ولا يخفي مافيه أما أولا فلانه حينئذ يصير قوله والا لم يصح تفسيرها بسلامة أسبابه مصادرة وان أمكن دفعه بالتكليف وأما ثانياً فلان قوله قولنا ذو سلامة أسباب الخ يصير كلاما على السند الغير المساوي وهو خارج عن قانون المناظرة على ان المنع المذكور لايضر لان فيه تسليم صحة تفسير الاستطاعة بسلامة الاسباب فلا حاجة الى دفعه وأما ثالثاً فلان أسلوب الكلام يأبى عن ذلك كما لايخفى على من له ذوق سليم وطبع مستقيم (قوله والاقرب ما أفاده بعض الافاضل الخ) أراد به السيد الشريف وحاصل التأويل ان القوم وان فسروا الاستطاعة بسلامة الاسباب الا أنهم تسامحوا في ذلك اذ لم يقصدوا معناه الصريح بل مايفهم منه أعني كونه بحيث سلمت أسبابه واعتمدوا على ظهور ان الاستطاعة صفة للمكلف والسلامة ليست صفة فلا بد أن يقصد بما ذكروا في تعريفها معني هو صفة أعني كونه بحيث سلمت أسبابه ودلالة سلامة الاسباب عليها واضحة وكذا الكلام في كل وصف للشيء بحال متعلقه مثل قولنا الدلالة فهم المعنى من اللفظ وزيد قائم أبوه والحق مطابقة الواقع اياه هذا خلاصة ماذكره السيد الشريف في حاشية شرح التلخيص وقد سبق مثله في قوله مطابقة الواقع اياه فتذكر (قوله تحرير المقام الخ) أي تحرير محل النزاع على ماهو رأى المحققين فانه حكي

(قوله مصادرة) لان أصل المدعي كان اثبات صحة تفسير الاستطاعة بسلامة الاسباب وقد أخذ في اثباته قوله والالم يصح تفسيرها بسلامة الاسباب وذلك القول قياس استثنائي رفع فيه التالي والتقدير لكن يصح تفسيرها به وهو عين المدعي المذكور أعني صحة التفسير لكن لقائل ان يقول منع كون الاستطاعة صفة ذاتية ليس منحصراً على هذا السند أعني قوله والالم يصح تفسيرها بسلامة الاسباب اذ يجوز ان يستند المنع المذكور الى بداهة عدم الفرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل ويقول المانع لانسلم ان الاستطاعة وصف ذاتي لبداهة ان لافرق بينها وبين سلامة الاسباب الا بالاجمال والتفصيل ولا شك في ان السلامة وصف اضافي فتكون الاستطاعة أيضاً كذلك فاذا استند المنع الى هذا السند يثبت صحة التفسير ويتم به الكلام واذا ثبت صحة التفسير فله أن يسند المنع المذكور الى تلك الصحة أيضاً وحينئذ لا مصادرة في شيء

عن امام الحرمين والامام الرازي جواز التكليف بالمحال بل الوقوع مستدلين بما ذكره المحشي بقوله وقد يقال ان أبا لهب قد كلف الخ وقد نسب ذلك الى الشيخ الاشعرى قدس سره ولم يثبت تصريحه به وذلك لاصلين الاول انه لا تأثير لقدرة العبد في أفعاله فهي مخلوقة الله تعالى ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لاقبله والتكليف قبل الفعل فلا يكون حين الاستطاعة والقدرة وليس بشئ لانه يستلزم ذلك أن يكون جميع التكاليف عنده تكليفاً بما لا يطاق على ماسيذكره المحشي ولانه لامعنى لتأثير العبد في أفعاله إلا القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله تعالى الفعل عقيب قصده والتكليف انما يعتمد على سلامة الاسباب لا على القدرة المقارنة (قوله مايمتنع في نفسه) كاعدام القديم وقلب الحقائق (قوله ولا يمكن من العبد) اما بان لا يكون من جنس ماتعلق به القدرة الحادثة كخلق الجواهر أو يكون لكن من نوع أو صنف لايتعلق به التكليف كحمل الجبل والطيران الي السماء (قوله لكن تعلق بعدمه علمه تعالى الخ) فان ماعلم الله وأراد عدمه امتنع وقوعه وان كان ممكناً في نفسه فامتنع بذلك تعلق القدرة الحادثة (قوله فالاولى لا يجوز الخ) أى التكليف بالممتنع الذاتي لايجوز ولا يقع اتفاقا من المحققين من أصحابنا بناء على تجويز الامامين على مامر واستدلوا على ذلك بأنه لو صح التكليف بالمستحيل لكان مستدعي الحصول اذ لامعنى للتكليف الا الطلب واستدعاء الحصول واللازم باطل لان طلبه فرع تصور وقوعه ولا يتصور وقوعه اذ لو تصور لتصور مثبتاً ويلزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته فان ماهيته تنافي ثبوته والا لم يكن ممتنعا لذاته وهذا كتصور الاربعة بأنه ليس بزوج فانه تصور على خلاف ماهيته لان كل ماليس بزوج ليس بأربعة وتحقيق هذا الكلام في شرح المختصر العضدى (قوله والثانية لاتقع اتفاقا الخ) بشهادة الآيات والاستقراء قال الله تعالى * لايكلف الله نفساً الا وسعها * (قوله يجوز عندنا الخ) الجواز أن يخلق الله تعالى فيه قدرة على ذلك الفعل على خلاف العادة فان قيل يجوز تكليف الجماد وليس كذلك قلت فرق بينهما فان الجماد ليس محلا للتكليف لعدم فهم الخطاب بخلاف العبد (قوله والثالثة يجوز ويقع الخ) فان من مات على كفره ومن أخبره الله بعدم ايمانه يعد عاصياً اجماعا ولو لم يقع التكليف به لم يعد عاصياً (قوله فهذا توجيه الخ) يعنى ان قولنا التكليف بما تعلق علمه وارادته بعدمه واقع توجيه ماقيل ان تكليف مالا يطاق واقع عند الاشعرى وليس المراد ان التكليف بالممتنع لذاته أومالا يمكن من العبد واقع عنده كيف وهو مخالف لقوله تعالى * لايكلف الله نفساً الا وسعها * وبشهادة الاستقراء (قوله ومن لايقول به لايعدها الخ) دفع لما يتوهم من انه اذا كان مراد الاشعرى ماذكر فلا معنى للخلاف فيه فان وقوع مثل هذا التكليف متفق عليه وحاصل الدفع أن من لا يقول بوقوع تكليف مالا يطاق لايعد هذه المرتبة أى المرتبة الثالثة من مراتب مالا يطاق نظراً الى انه ممكن في نفسه من العبد (قوله وقد يوجه أيضاً الخ) أى قد يوجه ماقيل ان القدرة غير مؤثرة في الفعل عند الشيخ وغير سابقة عليه والتكليف قبله فيكون التكليف بما لايطاق بهذا الاعتبار (قوله بما يمكن في نفسه الخ) يعني ان المراد بقوله ماليس في الوسع المرتبة الوسطى بقرينة قوله وأما النزاع في الجواز فان النزاع انما هو فى جوازه اذ التكليف بالمرتبة الاولى لايجوز اتفاقا وبالمرتبة الثالثة جائز وواقع اتفاقا (قوله ولك أن تأخذها)

(قوله وقد نسب ذلك) أي الجواز والوقوع (قوله وذلك الخ) أي الانتساب المذكور مرتكب لاجل أصلين ذكرهما الشيخ (قوله لاتأثير لقدرة العبد الخ) فاذا لم يكن لها تأثير فهي في قوة العدم فكما أنها لو كانت معدومة يلزم تكليف المحال فكذا اذا كانت في قوة المعدوم (قوله لكان) أي ذلك المستحيل مستدعي الحصول على صيغة اسم المفعول ولك ان ترجع الضمير الى التكليف فمستدعي على لفظ اسم الفاعل لكن شرح المختصر نص فى الاول حيث قال لكان المستحيل مستدعي الحصول (قوله لايعد الخ) فآل النزاع الي عد هذه المرتبة الثالثة مما لا يطاق وعدم عدها فالشيخ على الاول ومخالفوه على الثاني حصراً لما لا يطاق في المرتبتين الاولين

القول الثاني (قوله فكذا الحكم بعدم الخ) يريدان ماليس في وسع العبد محكوم عليه بحكمين أحدهما عدم وقوع التكليف به بالاتفاق وثانيهما النزاع في جوازه والمحكوم عليه الذي هو ما ليس في الوسع عام يشمل المراتب الثلاثة فيجوز ان يؤخذ ذلك مطلقاً والحكم عليه بالحكمين المذكورين لايستلزم ثبوت ذينك الحكمين لجميع مراتبه بل يجوز ان يكون الحكمان المذكوران باعتبار بعضها أعني المرتبة الوسطي (قوله في المقصود) هوانه يجوز الحكم على المطلق ولا يستلزم ذلك شموله لجميع افراده (قوله تأمل) يمكن ان يكون وجهه انه ليس في كلام العرب رفع الايجاب الكلي بهذا الوجه أعنى ان يكون قيد شئ لانفس ذلك الشئ ايجابا كلياً ورفع ذلك الشئ المقيد بالايجاب الكلى ويكون المراد بذلك الرفع رفع الايجاب الكلي لذلك القيد

أي لك أن تأخذ كلا القولين على الاطلاق ولا تقيدهما بالمرتبة الوسطي ولا يلزم منه أن يكون الحكم بعدم الوقوع وبالنزاع في الجواز في جميع مراتبه لان الاطلاق لايستلزم العموم وشمول الافراد لان المطلق موضوع لحصة من الحقيقة محتمل لحصص كثيرة من غير تعين ولا شمول ألا يرى أن من قال أطعم رجلا وأكس رجلا لايستلزم الامر باطعام جميع الرجال واكسائهم فكذا الحكم بعدم وقوع تكليف مالا يطاق وبالنزاع في جوازه لايستلزم أن يكون في جميع مراتبه والمحشي المدقق جعل الضمير في قوله ولك أن تأخذهما الى الامكانين وقال ولك أن لاتقيد الامكانين أعني مايمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه بقوله في نفسه وهو لايستلزم شمول الممتنع لانه خارج من قوله ما يمكن وكذا لايستلزم شمول مايمكن من العبد لانه خارج بقرينة قوله وانما النزاع ولا يخفى انه لغو من الكلام لا مدخل له في المقصود أصلا (قوله وقد يقال ان أبا لهب الخ) يعني أن أبا لهب كلف بالايمان والايمان عبارة عن تصديق النبي عليه الصلاة والسلام بجميع ماعلم مجيئه به من عند الله تعالى ومن جملة ماعلم مجيئه به أن أبا لهب لايؤمن به ولايصدقه فيما أتي به فقد كلف بأن يؤمن بأنه لايؤمن به وان يصدقه في أن لايصدقه وأنه محال لان اذعان الشخص بأمر علم في باطنه خلاف ذلك الامر مستحيل قطعاً يعني أن الشخص اذا كان مصدقا كان عالماً بتصديقه علماً ضروريا فلا يمكنه حينئذ التصديق بعدم التصديق لانه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه موجباً لتكذيبه في الاخبار بأنه لايصدقه فحينئذ وقع التكليف بالمرتبة الاولي أعني الممتنع لذاته فضلا عن جوازه (قوله وفيه بحث لانه يجوز الخ) يعني انه انما يجد في نفسه خلافه لو كان له علم بالتصديق الذى حصل له ويجوز أن لايخلق الله فيه العلم بالعلم فلا يجد في نفسه خلافه فيجوز أن يذعن بعدم التصديق لعدم العلم له بتصديقه مع حصوله فلا يكون تكليفاً بالممتنع لذاته نعم أن خلق العلم بالعلم ضروري لايتخلف عنه عادة فهو ممتنع عادي فيكون من المرتبة الوسطي وفيه أنه يلزم أن يقع التكليف بالمرتبة الوسطي مع أنه ذكر فيما قبل أنه لايقع التكليف به اتفاقا وأيضاً ان هذا الجواب انما يتم لو بين استحالة أن يصدقه في أن لايصدقه بأن اذعان ماوجد في نفسه خلافه مستحيل أما لو بين بأن تصديقه في الاخبار بأنه لايصدقه في شئ مما جاء به يستلزم عدم تصديقه في ذلك الاخبار أيضاً ضرورة أنه شئ مما جاء به وما يكون وجوده مستلزما لعدمه يكون محالا فلا يتم كما لايخفي وهذا التقدير اختاره الشارح في حواشي العضدي ويمكن الجواب على هذا التقرير بأن الايمان عبارة عن التصديق بجميع ماعلم مجيئه به ومعني لايؤمن به رفع الايجاب الكلي لا السلب الكلي فلا ينافيه التصديق في هذا الاخبار تأمل وفي قوله والذى يحسم مادة الشبهة اشارة الي ماذكرنا من المناقشات (قوله والذى يحسم مادة الشبهة) هذا الجواب اختاره السيد الشريف في شرح المواقف وحاصله أن الايمان الاجمالي في حقه غير مستلزم للمحال انما المحال هو التفصيلي ووجوبه مشروط بالعلم التفصيلي فالتصديق بأنه لايؤمن المستلزم للمحال انما يكلف به اذا علمه ووصل اليه بخصوصه وهو ممنوع وعلم الله تعالى واخباره للرسول لاينافي ذلك

والمراد بهذا الوجه ان يكون المقيد والقيد جزئين للمفهوم من لفظ واحد ويمكن ان يكون وجهه ان الايمان فهو حقيقة واحدة لايتصور فيها الاختلاف بحسب الاشخاص تدبر

فهو كقوله تعالى لنوح عليه السلام لن يؤمن من قومك الا من قد آمن * الآية ولا يخفى ان هذا الجواب انما يدفع الشبهة عن الوقوع لاعن الجواز لان وصول ذلك الاخبار اليه ممكن والمعلق بالممكن ممكن (قوله وفيه اختلاف الايمان بحسب اختلاف الاشخاص) وهو مستبعد جدا لان الايمان حقيقة واحدة لايتصور اختلافها بحسب الاشخاص (قوله لو صح هذا التقرير الخ) ماذكره الشارح بقوله وحلها نقض تفصيلي منع للملازمة وما ذكره المحشي نقض اجمالي وحاصله ان دليلكم بجميع مقدماته باطل لانه قد يتخلف الحكم عنه في مادة مثل أبي لهب حيث وقع التكليف بالايمان فضلا عن الجواز مع جريان الدليل فيه بأن يقال انه لو كان جائزاً لما لزم من فرض وقوعه محال لكنه يلزم لانه يستلزم الكذب في كلام الله تعالى حيث أخبر عنه بأنه لايؤمن (قوله مع انا نعلم بالضرورة الوجدانية الخ) دفع لما يتوهم من أن المدعي أن لاشيء من المتولدات بمكسوب العبد والدليل انما ينهض على المتولدات الغير القائمة بمحل القدرة وأما المتولدات القائمة بمحلها فلا كالعلم الحاصل بعد النظر القائم بمحله والالم الحاصل من ضرب الشخص لنفسه ونحو ذلك وحاصل الدفع انا نعلم بالضرورة أن حالنا بالنسبة الي المتولدات الحاصلة فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة في غيرنا في أن ليس شيء منهما مقدوراً لنا ولا يتمكن من عدم حصولهما فعلم أنه لا اكتساب في جميع المتولدات (قوله يرد عليه أن عدم تمكن العبد الي آخره) حاصله ان أريد بعدم التمكن من عدم حصولها عدمه قبل مباشرة ما يوجب حصولها فهو ممنوع وان أريد عدمه بعد مباشرة مايوجب حصولها فسلم لكن عدم التمكن بعد مباشرة السبب لا ينافي كونه مكتسباً للعبد ألا يرى ان فعل العبد لايمكن تركه بعد مباشرة مايوجب حصوله أعني صرف الارادة والقدرة مع أن العبد مختار فيه فكذا في المتولدات * قال الفاضل المحشي يمكن أن يقال ان كلام الشارح مبني على أفعال المباشرة الممتدة زماناً والمتولدات الممتدة زماناً وحاصله أنك اذا ضربت انسانا حتى حصل فيه ألم ممتد زمانا فانك لا تقدر على دفع امتداد هذا الالم في ذلك الزمان بخلاف ما اذا ضربت ضربا ممتداً زمانا فانك اذا أردت ترك مباشرة هذا الضرب الممتد زمانا فانك قادر على ترك امتداده فظهر من ذلك أنه لا اكتساب للعبد في المتولدات الممتدة زمانا اذ هي ليست قائمة بمحل القدرة ولذا لايتمكن العبد من ترك الامتداد كما عرفت بخلاف أفعاله الاختيارية الممتدة زمانا فانها قائمة بمحل القدرة مع أن العبد يتمكن من تركها متي شاء وقس على هذه المتولدات الغير الممتدة اذ لاقائل بالفصل أقول ماذكره كلام أوهن من نسج العنكبوت لان التمكن على ترك امتداد المتولدات الممتده متحقق حين مباشرة أسبابها مثلا حين مباشرة الضرب لنا يمكن على أن نضرب ضرباً شديداً فيحصل ألم ممتد أو ضعيفاً فيحصل غير ممتد وبعد المباشرة غير متحقق في أفعال المباشر أيضاً فانا بعد تحقق الضرب لا نقدر على عدم مباشرة ضرب ممتد وعلى تقدير التسليم فعدم القدرة على امتدادها لايدل على أن لا يكون نفس المتولدات مكسوبا ومقدوراً لنا لابد له من دليل (قوله ولو لم يقتل لجاز أن يموت الخ) اذ على تقدير عدم القتل لاقطع بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا بالحياة (قوله من غير قطع بامتداد العمر الخ) على ما ذهب اليه جمهور المعتزلة من أنه لو لم يقتل لعاش الى

خاطره في تحصيل ايمانه (قوله لاينافي كونه مكتسباً) قال بعض المحققين تقوية لذلك والحق ان مباشرة السبب المستعقب للمسبب بمنزلة مباشرة نفس المسبب فكما أن عدم تمكن العبد من عدم حصول السبب بعد المباشرة لاينافي مقدوريته فكذا عدم التمكن من عدم حصول المسبب بعد مباشرة السبب لا ينافي مقدورية المسبب اه وقال أيضاً العلوم الكسبية مقدورة عندهم مع انه لا يتمكن من عدم حصولها بعد النظر (قوله وبعد المباشرة غير متحقق الخ) يعني هذا الذي ذكرناه من تمكن ترك امتداد المتولدات حين مباشرة أسبابها اذا أريد عدم التمكن حين مباشرة أسبابها ولو أريد عدم التمكن بعد مباشرة أسبابها فنقول تمكن ترك الامتداد بعد مباشرة أسباب المتولدات الممتدة غير متحقق في أفعال المباشرة الممتدة أيضاً أي كما أنه غير متحقق في المتولدات الممتدة

فانه بعد تحقق مباشرة الضرب الممتد لانقدر الخ ولما كان للفاضل المحشي ان يقول المراد بالافعال الاختيارية مطلق الفعل الاختياري لاالفعل الاختياري الممتد أشار اليه بقوله وعلى تقدير التسليم الخ فهذا هو وجه التسليم

لمات البتة في ذلك الزمان وهو مذهب أبي الهذيل والثاني انه لو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الزمان وان لا يموت وهو مذهب أصحابنا كما عرفت اه قال الفاضل عبد الرسول وأنت تعلم ان كون الاجل بحيث لا محيص عنه ولا تقدم ولا تأخر يأبي عن الترديد فيه بانه جاز ان يموت في ذلك الزمان وان لا يموت فالصواب ان هذا ليس منطبقاً على مذهب الاصحاب كما لا يخفى اه فليتأمل (قوله على نمط قوله الخ) يعني ذكر المتعدد دلالة على المبالغة فيما هو المقصود من ذلك المتعدد كعدم الاستطاعة على تغيير أصلا فيما نحن فيه وعدم ترك الكتاب شيئا أصلا في قوله ولا رطب ولا يابس الآية وعدم التكلم بشيء أصلا في قوله فما رد على سوداء ولا بيضاء والمراد بالسوداء الجواب المستكره وبالبيضاء الجواب المستحسن (قوله فلا يرد الخ) وجه عدم الورود أنا لا نسلم حصول ذلك المعنى بدون ذكر قوله ولا يستقدمون والا لما ورد في الكلام مثله

امتداد أمد هو أجله ولا قطع بالموت بدل القتل على ماذهب اليه أبو الهذيل منهم فانه قال لو لم يقتل لمات بدل القتل وتمسك بأنه لو لم يمت لكان القاتل قاطعاً لاجل قدره الله تعالى في علمه وهو محال والجواب أن عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله تعالى بأنه لا يقتل وحينئذ لا يثبت محال كذا في شرح المقاصد (قوله أي لم يوصله اليه) يعني أنه تعالى لما أقدر القاتل على قتله فقد قطع عليه الاجل ولم يوصله الى أجله فضمير الفاعل في لم يوصله راجع الي الله تعالى لا الى القاتل على ما زعم الفاضل المحشي حتى يرد عليه ماقاله من أن التفسير بقوله لم يوصله مبني على أن يكون عبارة الشرح هكذا ان القاتل قد قطع عليه الاجل لكن الواقع في أكثر النسخ أن الله تعالى قد قطع عليه الاجل وحينئذ لا يوافق قوله فهم أي المعتزلة والمراد أكثرهم لما عرفت من خلاف أبي الهذيل فيه (قوله وحاصل النزاع أن المراد بالاجل المضاف الخ) المقصود من هذا التحرير بيان الفرق بين مذهب جمهور المعتزلة وأهل السنة ودفع مايقال انه اذا كان الاجل زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى كان المقتول ميتاً بأجله قطعاً وان قيد بطلان الحياة بأن لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعاً من غير تصور خلاف فكان الخلاف لفظياً على ما راه الاستاذ وكثير من المحققين وتقرير الجواب أن المراد بأجله المضاف زمان بطلان حياته بحيث لا تخلص عنه ولا تقدم ولا تأخر على مايشير اليه قوله تعالى * فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون * ويرجع الخلاف الى أنه هل تحقق ذلك في حق المقتول أم المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل يعيش الخ كذا قرر السؤال والجواب في شرح المقاصد وامله جواب باختيار أن المراد زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى لكنه لا مطلقاً بل ماعلمه وقدره بطريق القطع وحينئذ يصلح محلا للخلاف لانه لا يلزم من عدم تحقق ذلك في المقتول تخلف العلم عن المعلوم لجواز أن يعلم بتقدم موته بالقتل مع تأخر الاجل الذي لا يمكن تخلفه عنه (قوله قلت لا يستقدمون الخ) يعني أن قوله تعالى لا يستقدمون معطوف على قوله اذا جاء أجلهم لا على الجزاء فمعنى الآية لكل أمة أجل فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون عنه ولكل أمة أجل لا يستقدمون عليه هذا هو المشهور ولا يخفى أن فائدة تقييد قوله لا يستأخرون فقط بالشرط حينئذ غير ظاهر وان صح مع ان المتبادر الى الفهم السليم أن يكون معطوفا على لا يستأخرون قال بعض المحققين ان قوله لا يستقدمون عطف على قوله ولا يستأخرون وأنه سبحانه وتعالى نبه بذلك على أن عند مجيء الاجل كما يمتنع التقديم عليه بأقصر مدة هي الساعة كذلك يمتنع التأخير عنه وان كان الثاني ممكناً عقلا وذلك لان خلاف ماقدره الله تعالى وعلمه محال والجمع بينهما عدما فيما ذكره كالجمع بين من يسوف التوبة ثم تاب عند حضور الموت ومن مات على الكفر في نفي التوبة عنه في قوله تعالى * وليست التوبة للذين يعملون السيئات * الآية ولعل هذا مراد ماذكر في حواشي شرح التلخيص أنه عطف على الجزاء بناء على أن يكون معني قوله لا يستأخرون ولا يستقدمون لا يستطيعون تغيراً على نمط قوله تعالى * ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين * ومن هذا الباب قولهم كلمته فما رد على سوداء ولا بيضاء فلا يرد عليه ما قال الفاضل المحشي أنت خبير بأن هذا المعنى حاصل بذكر الجزاء بدون ذكر قوله لا يستقدمون والحق أنه معطوف على مجموع الشرط والجزاء علي ماهو المشهور (قوله قالوا المسئلة بديهية الخ) يعني أن المعتزلة ادعوا الضرورة في هذه المسئلة وقالوا الاستشهادات المذكورة

في

في بيانها تنبيهات فاطلاق الشارح لفظ الحجة على تنبيهاتهم حيث قال احتجت بطريق الاستعارة لكونها في صورة الحجة ويمكن أن يقال فيه اشارة الى فساد زعمهم في ادعاء الضرورة وما ذكره الفاضل المحشي من أن من ادعي الضروة من المعتزلة هو أبو الحسين ومن تابعه وان الجمهور كانوا يقولون بأن المسئلة استدلالية وما ذكره الشارح بقوله واحتجت الخ مبني على مذهب الجمهور من المعتزلة فلا حاجة الى أن يجعل لفظ الاحتجاج مجازاً عن التنبيه فليس بشيء لان المعتزلة قاطبة ادعوا الضرورة في تولد موت المقتول من فعل القاتل بل بل في سائر المتولدات قال في شرح المواقف قالوا انه لو لم يقتل لعاش الى أمد هو أجله وادعوا فيه أى في تولده من فعل القاتل وبقائه لولا القتل الضرورة كما ادعوها فى سائر المتولدات وانتفاءها عند انتفائها انتهى والخلاف الذى نقله بين أبي الحسين وغيره من المعتزلة انما هو فى كونها مستندة الى العباد لافى كونها متولدات من أفعالهم فأبو الحسين يدعي الضرورة في كونها فعل العبد وجهور المعتزلة يستدلون عليه وثمامة بن اشرس يقول انها حوادث لا محدث لها والنظام كلها من فعل الله تعالى لامن فعل العبد الى غير ذلك من الاختلافات المذكورة فيا بينهم على ماذكره السيد الشريف في شرح المواقف (قوله رد عليه أنه لايوافق الخ) يعني أن المفهوم من تحرير محل النزاع أن الاجل وهو الزمان الذي يبطل فيه الحياة من غير تقدم وتأخر زمان واحد لايتصور فيه تعدد والاختلاف انما هو فى تحققه في المقتول وهذا الجواب يدل على تعدد الاجل أحدهما أربعين مثلا والآخر سبعين قيل عليه ليس محصول الجواب أنه تعالى قدر عمره أربعين على تقدير وسبعين على تقدير حتى يلزم تعدد الاجل بل محصله أنه تعالى قدره سبعين بحيث لايتصور التقدم والتأخر عنه لعلمه بأن طاعته تصير سبباً لثلاثين فيصير مع أربعين يستحقه من غير طاعة سبعين (قوله او المراد الزيادة بحسب الخير والبركة الخ) يعنى ان المراد بأن الطاعة تزيد فى العمر بأنها تزيد فيا هو المقصود الاهم من العمر وهو اكتساب الكمالات والخيرات والبركات التي بها تستكمل النفوس الانسانية فيفوز بالسعادة الابدية (قوله فانه خالف المعتزلة السابقة الخ) حاصل الخلاف أن الاجل في الحيوان الزمان الذى علم الله تعالى أنه يموت فيه وللناس فيه أجل واحد عند غير الكعبي الا أنه لايتقدم الموت على الاجل عند الاشاعرة ويتقدم عند المعتزلة وقال الكعبي انه متعدد أحدهما القتل والثاني الموت والمقتول ليس بميت عنده بناء على أن القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى أي مفعوله وأثر صنعه (قوله أي يتناوله الخ) فسر الاكل بالتناول ليتناول المشروب أيضاً (قوله وقد يفسره الخ) أى قد يفسر الرزق بما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به سواء كان حلالا أو حراما من المطعومات والمشروبات والملبوسات أو غير ذلك وهو التعريف المعول عليه عند الاشاعرة (قوله فعلى هذا الخ) أى فعلى هذا التعريف يلزم أن يكون العوارى رزقا لانه مما ساقه الله تعالى فانتفع به (قوله وفيه) أى وفي جعلها رزقا بعد فانه لايقال للعارية في العرف انه مرزوق ويلزم ان يأكل شخص رزق غيره لانه يجوز أن ينتفع به أحد من غير جهة الاكل وينتفع به الآخر بالاكل (قوله ويوافقه الخ) أى يوافق هذا التعريف قوله تعالى * ومما رزقناهم ينفقون * فانه يجوز أن يكون الانتفاع به من جهة الانفاق على الغير بخلاف التعريف الاول فانه لايوافقه لان مايتناوله

(قوله ويتقدم عند المعتزلة) بناء على مامر من ان الاجل الذي لامحيص عنه ولا تقدم ولا تأخر الذي هو محل النزاع ليس متحققاً في المقتول عندهم مع تحقق الموت فيه (قوله أى مفعوله) أى لافعله بمعني قيامه به تعالى شأنه (قوله لانه) أى العارية بمعنى المستعار.

(قوله لكونه بصدده) أي لكون المنفق المذكور بصدد ان يكون رزقا قبل الانفاق (قوله يندفع بملاحظة الحيثية) لا يخفى أنه اذا حمل المملوك على معنى المجعول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي يكون لفظ مملوك

بدون اعتبار الحيثية مخرجا لخمر المسلم وخنزيره عن التعريف فالصواب ان يقول فحينئذ يندفع خمر المسلم الخ باسقاط ملاحظة الحيثية من البين (قوله أقول معنى قوله الخ) حاصل الجواب اختيار الشق الثاني لكن الحكم عليه بقوله وذلك لا يكون الا حلالا باعتبار بعض افراد المنتفع أعني المكلف لا كلها فالتعريف باق على عمومه فلا يلزم خروج رزق الدواب لكن الحكم المذكور ليس باعتبار ذلك العموم حتى يقال لا يتصور الحل والحرمة بالنسبة الى الدواب (قوله اذ لا مقابلة بين بيان طريق الحق وبين وجدان الخ) لانه يجوز ان يبين طريق الحق لاحد ويوجد ذلك الاحد ويسمى أيضاً ضالا بل الكفرة كلهم كذلك ثم انه أشار بقوله بين بيان طريق الحق الى ان من فسر الاضلال بوجدان العبد ضالا أو تسميته ضالا يفسر الهداية ببيان طريق الحق لا بوجدان العبد

لا يمكن انفاقه على الغير (قوله وقد يقال الخ) على تقدير تفسير الرزق بالمعنى الاول اطلاق الرزق على المنفق مجاز لكونه بصدده (قوله والا لخلا الخ) أى وان لم يكن المراد المجعول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي لخلا تعريف الرزق عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر في مفهوم الرزق عندهم أيضاً كما سيجيء في الشرح حيث قال ومبنى هذا الاختلاف الخ (قوله فحينئذ يندفع بملاحظة الحيثية) أي حين اذ كان المراد ماذكر يندفع بملاحظة الحيثية أى مملوك يأكله المالك من حيث انه مملوك بأن يكون مأذونا في أكله ما أورد من أنه ينتقض التعريف بخمر المسلم وخنزيره اذا أكلهما مع حرمتهما فانهما مملوكان له عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى فيصدق عليهما اذا أكلهما المالك مع كونهما حرامين وانما قلنا يندفع لانهما من حيث الاكل ليسا مملوكين له (قوله وفي بعض الكتب الخ) قيل في شرح نظم الاوحدي ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة فحينئذ اندفاع النقض بالخمر والخنزير ظاهر لعدم كونهما مملوكين (قوله مع أن ظاهر قوله تعالى ومامن دابة الآية الخ) انما قال ذلك اذ يجوز أن يقال المراد كل دابة مرزوقة أو يقال ان الحكم على الكل على سبيل التغليب لكنه خلاف الظاهر (قوله يقتضي أن يكون كل دابة مرزوقة) مع ان الدواب لا يتصور في حقها ملك وكذا يخرج رزق العبيد والاماء اذ لا ملك لهم قال المحشي المدقق واعلم ان قولهم مالا يمنع من الانتفاع به ان كان المراد بلفظ ماالملك وبالمنتفع اذا العقل يرد مأكول الدواب عليه أيضاً فلا وجه لتخصيصه بالاول حينئذ والا فلا يصح قولهم وذلك لا يكون الا حلالا لان الدواب لا يتصور في حقها حل ولا حرمة على مافي المواقف أقول معنى قوله وذلك لا يكون الا حلالا أن ذلك لا يكون بالنسبة الي المكلف الا حلالا بقرينة أن النزاع في رزق العبد لا في مطلق الرزق الشامل لرزق الدواب أيضاً فحينئذ يكون مالا يمنع من الانتفاع به بالنسبة الى العبد مقصوراً على الحلال لا مطلقاً فلا يلزم خروج رزق الدواب عن التعريف الثاني (قوله أجيب عنه الخ) أى أجيب عن هذا الاعتراض بحيث يندفع عن التعريف الثاني بأنه تعالى قدساق اليه كثيراً من المباحات ولم يمنعه من الانتفاع الا انه أعرض عنها واشتغل بأكل الحرام بسوء اختياره وأما النقض عن التعريف الاول فغير مندفع حيث اعتبروا فيه الاكل (قوله على أنه منقوض بمن مات ولم يأكل الخ) أى على ماذكرتم من أنه يلزم أن لا يكون من أكل الحرام مرزوقا وهو باطل لقوله تعالى * ومامن دابة في الارض الا على الله رزقها * منقوض بمن مات ولم يأكل شيئاً لا حلالا ولا حراما فانه يلزم أن لا يكون مرزوقا وهو باطل بالآية المذكورة فما هو جوابكم عن هذه المادة فهو جوابنا عن تلك المادة فان قالوا لا نسلم وجود مثل ذلك الشخص فانه قد انتفع بدم الحيض والحياة والقوي الحيوانية فكذا نقول في مادة من أكل الحرام وهذا النقض انما يرد لو ثبت بطلان كون من أكل الحرام طول عمره غير مرزوق بالآية المذكورة على مافي شرح المقاصد واما اذا ثبت بكونه خلاف الاجماع قبل ظهور المعتزلة على مافي المواقف فلا يرد كما لا يخفى (قوله وأيضا فيه فوات مقابلة ما الخ) اذ لا مقابلة بين بيان طريق الحق وبين وجدان العبد ضالا او تسميته ضالا وهو

مهتديا وحينئذ يندفع ما ذكره الفاضل المحشي من ان من قال ان الاضلال وجدان العبد ضالا يقول بان الهداية ظاهر وجدان العبد مهتديا وحينئذ لا فوت مقابلة الاضلال للهداية اه وسيأتي من الشارح التصريح بان المعتزلة يقولون الهداية بيان

ظاهر مع ان المفهوم من الآيات والمعلوم من المحاورات وجود المقابلة بينهما (قوله وكذا قوله تعالى وأما ثمود فهديناهم الخ) وكذا الهداية مجاز عن الدعوة وبيان طريق الحق في قوله تعالى وأما ثمود فهديناهم الخ لامتناع حمله على الحقيقة اذ لا معنى لاستحبابهم العمى على الهدى بعد خلق الله الهداية فان استحبابهم العمي على الهدى على ماهو المشهور كناية عن عدم اهتدائهم فالمعنى وأما ثمود فدعوناهم الى طريق الحق وأوضحناهم سبيل الرشد ويسرنا لهم مقاصدنا فاستحبوا العمى أي الكفر على الهدي أى على الايمان (قوله ويحتمل أن يكون الخ) أى ويحتمل أن يكون الهدى في الآية على معناه الحقيقي ويكون المعني وأما ثمود فخلقنا فيهم الهدى فارتدوا واستحبوا العمي على الهدى فتكون الهداية حاصلة لهم الا أنهم تركوها بارتدادهم وانما قلنا يحتمل أن يكون المراد كذلك اذ لادلالة لسابق الاية ولا للاحقها على انهم لم يؤمنوا أصلا ولم تحصل لهم الهداية فيجوز أن يكون الهداية حاصلة لهم واستحبابهم العمى كناية عن ارتدادهم بعد حصولها فلا حاجة الى ارتكاب المجاز والصرف عن الحقيقة (قوله وأيضاً الخ) أى ويرد على هذا المعني أيضاً أن الناس مختلف في الهداية فبعضهم مهدى وبعضهم ليس كذلك وبيان طريق الثواب يعم الكل فلا يصح تفسيرها به (قوله وأيضاً يقال في مقام المدح الخ) يعني أنه يقال في مقام المدح فلان مهدى فلوكان الهداية بمعنى البيان لكان معناه فلان مبين له طريق الحق ولا مدح فيه اذ لامدح الا بحصول الهداية والبيان لايستلزمه قال بعض الافاضل لو أريد بالبيان اظهار ذات طريق الثواب لم يوافقه الآية والحديث ويلزم الاعتراضات الثلاثة التى ذكرها المحشى أما لو أريد به اظهار طريق الثواب من حيث أنه طريق الصواب فهما يوافقان لان الرسول لايمكنه بيان طريق الصواب من حيث انه صواب بل هو محض خلق الله تعالى وتندفع الاعتراضات المذكورة أيضاً كما لايخفي (قوله وما يقال الخ) أى ما يقال ان البيان وان لم يستلزم لحصول الهداية الا أنه يفيد الاستعداد التام لحصولها وهو فضيلة في نفسه فيجوز أن يكون المدح باعتبار ذلك الاستعداد الحاصل منه فمدفوع بأن الاستعداد التام للحصول المقارن مع عدمه مذمة يقتضى الذم عليها فضلا عن أن يكون ممدوحة (قوله وفيه بحث) أي فيما يقال فى دفع مايقال بحث لان الاستعداد والتمكن في نفسه فضيلة والمذمة انما هو باعتبار مقارنته لعدم الحصول وهذه المقارنة لا تنافي كونه فضيلة مستحقة لان يمدح بها فى حد ذاته ويمكن أن يقال ان المراد بقولنا أن يقال في مقام المدح فلان مهدى أنه يقال في مقام المدح الذى يقال فيه مهتدى مهدي بمعنى أنه لا يفرق بين مهدي ومهتدى في المدح مع ان بيان الطريق لاتستلزم مساواته المهتدى في المدح وحينئذ لاورود لهذا البحث (قوله نعم التمكن الخ) أي نعم يمكن أن يقال في دفع مايقال انالاستعداد والتمكن في نفسه عام للكل فلا يناسب المدح وكونه تاما أو غير تام أمر مبهم غير معين قدره حتى يصلح أن يمدح باعتباره (قوله ولقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم) يعنى لايصح تفسير الهداية ببيان طريق الصواب لان طلب الهداية متحقق بشهادة الاية والحديث والطلب يقتضي عدم حصول المطلوب اذ لا معنى لطلب الحاصل فيلزم أن لا يكون البيان المذكور حاصلا وليس كذلك (قوله ويرد علي هذا) أى على التمسك بالاية بأنه ينافي التفسير بخلق الاهتداء أيضاً ضرورة أن الاهتداء حاصل مخلوق فيهم والطلب يقتضي عدم حصوله فلا بد من الصرف عن الظاهر والحمل على

طريق الحق وهو مؤيد لما ذكرناه (قوله وبعضهم ليس كذلك) أى ليس مهديا فافاصح سلب الهداية عن بعض الناس مع ان بيان طريق الصواب تعميم أيضاً علم ان الهداية ليست بمعنى بيان طريق الصواب والا لما صح نفيها عنهم (قوله من حيث انه طريق الصواب) فحينئذ يكون مآل الكلام ان الهداية بيان وإظهار صوابية ذلك الطريق بان يوقع فى علمه صوابيتها ويؤيد هذا قول الشيخ عبد القاهر أن محط الفائدة في المقيد هو القيد

المجاز فهي اما مجاز عن زيادة البيان على مايقول المعتزلة أو عن التثبيت والدوام عليهما على مايقول معاشر أهل السنة فلا يصح التمسك بها (قوله ويمكن أن يقال الخ) أي يمكن أن يقال في دفع مايفهم من كلام الشارح من أن ماذكره المشايخ مخالف ومناف لما هو المشهور لان ماهو المشهور هو المعنى اللغوى أو العرفي وما ذكره المشايخ هو المعنى الشرعي فلا منافاة بينهما (قوله اذ الاصلح الخ) أى الانفع له في الدين سواء اعتبر جانب علم الله تعالى او لم يعتبر (قوله فان قلت بل الاصلح الخ) أي بل الانفع في الدين الوجود والتكليف والتعريض للنعيم المقيم أى التمكن فيه لكونه أعلى المنزلتين (قوله وان اعتبر جانب علم الله تعالى) يعنى أن الجواب المذكور أنما هو على زعم من لم يعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى وقال ان من علم الله منه الكفر يجب تعريضه الايمان ونعيم الجنان على ماذهب اليه معتزلة بصرة وأما اذا اعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى على ماذهب اليه الجبائى وتابعوه فكون الاصلح في حق الكافر الفقير عدم الخلق أو الاماتة أو سلب العقل أظهر وعدم ورود الاشكال المذكورة أجلى هذا وأما ماذهب اليه معتزلة بغداد من أن معنى وجوب الاصلح وجوب الاوفق للحكمة فلا يرد عليه شئ مما ذكره المحشي والشارح وقد مر في صدر الكتاب (قوله فانهم قالوا الخ) حاصله ان المنة أنما تكون فى الافعال الاختيارية واذا كان الاصلح واجباً على الله تعالى بحيث يستحيل تركه عنه تعالى لاستلزامه البخل والسفه والجهل والمحال على ذاته تعالى على ماقالوا يكون لازما لذاته تعالى ولا يكون له تعالى اختيار فيه فلا معنى للمنة فى مثل ذلك الفعل ولا معنى لطلبه اذ لا يمكن له تركه وانما قيد الاصلح المقدور بغير المضر لانهم قالوا الاصلح المقدور المضر غير واجب على الله تعالى بل يجب تركه كاحياء الطفل والتكليف والتعريف والتعريض للنعيم المقيم له فان ذلك وان كان أصلح له فى الدين الا أنه مضر له اذ لو كلف يحتمل أن يطغى ويستكبر فيقع في العقاب الاكبر (قوله حاصله ان الاصلح أمر لايستوجبه الخ) يعني لا نسلم ان ترك الاصلح يكون بخلا أو سفهاً لان كل مايفعله الكريم الحكيم العليم بعواقب الامور لا يكون خالياً عن المصلحة وان لم يكن أصلح بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا وسفهاً بل له رعاية لمصلحتهم وأما الاصلح الى العبد فغير واجب عليه لانه محض حق الله تعالى فيجوز أن يفعله وان لايفعله رعاية لمصلحة أخرى (قوله قيل عليه المعتزلة الخ) أي قيل عليه ان ماذكرتم من جواز ترك الاصلح لاقتضائه الحكمة واشتماله على المصلحة لا يخالف مذهب المعتزلة فانهم أيضاً جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة على ماقال الزمخشري في الكشاف في تفسير قوله تعالى * ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم * أي ان تغفر لهم فذلك ليس بخارج عن حكمتك يعنى ان عدم المغفرة وان كان أصلح بالنسبة الى الكفار جزاء بما كانوا يعملون لكن ان تغفر لهم وتترك ماهو الاصلح بالنسبة اليهم فيجوز ذلك لانه لا يكون خلاف مقتضى حكمتك (قوله وجوابه أنه لادلالة في كلامه على أنه الخ) يعني ان كلام الزمخشرى لايدل على ان عدم المغفرة أصلح حتى تكون المغفرة ترك الاصلح بسبب اقتضائه الحكمة ووجوب عدم المغفرة عنهم لا يدل على كونه أصلح لانه يجوز أن يكون لاجل استيجاب الكفر العقاب على ماهو مذهبهم من وجوب عقاب العاصي واثابة المطيع على الله تعالى ولو سلم كون عدم المغفرة أصلح فمعنى كلام الزمخشرى وقوله ان تغفر لهم

(قوله ان الجواب المذكور) هو الايراد بمن مات طفلا ومثل الجواب المذكور السؤال المذكور أيضاً في انه أنما هو على زعم من لم يعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى ولو زاده المولى المحشي لكان أولى لكن أكتفى بما سيذكره من قوله والامر فى عدم ورود الاشكال أظهر وأما ان الاصلح له عدم خلقه أو اماته أو سلب عقله فليس مختصاً لابمن لم يعتبر في الانفع الخ ولا بمن اعتبر بل هو معتبر على زعم كليهما ومنه ظهر وجه التعميم في الحاشية السابقة بقوله سواء اعتبر جانب علم الله أو لم يعتبر أفاده عبدالرسول (قوله فلايكون بخلا وسفها) اذ البخل والسفه هو عدم رعاية الحكمة كما يدل عليه قول المحشي الخيالي فتركه لايخل بالحكمة ولا يلزم من ترك الاصلح لشخص معين عدم رعاية الحكمة (قوله جزاءا بما كانوا يعملون) انظر هل يثبت بهذا كون عدم المغفرة أصلح بالنسبة الى الكفار (قوله ولو سلم كون عدم المغفرة أصلح) بناء علي ان وجوب عدم المغفرة يمكن ان يكون لاجل وجوب الاصلح عليه تعالى لا لاستيجاب فليس

فليس ذلك بخارج عن حكمتك انه على تقدير ان تغفر لهم يكون ذلك هو الأصلح لاقتضائه الحكمة فلا يلزم جواز ترك الاصلح ولا يلزم من ذلك أن تكون المغفرة في نفسه أصلح لان كونها أصلح موقوف على وقوعها والوقوع محال في حق الكفار عندهم فيجوز أن يستلزم المحال المحال ولو سلم ان الاصلح على تقدير المغفرة أيضاً عدم المغفرة فلا نسلم أنه يلزم جواز ترك الاصلح لان تجويز ترك الاصلح الذي هو عدم المغفرة على التقدير المحال الذي هو أن يغفر الله لهم لا ينافي كون ذلك الترك محالا فى نفسه فان مغفرة الكفار محال على الله تعالى عندهم وترك الاصلح الذى هو عدم المغفرة متعلق به والمعلق بالمحال محال ولو سلم جميع ما ذكر فالكلام مع جمهور المعتزلة لا مع الزمخشرى قال الفاضل المحشي ولقائل أن يقول ليس مراد ذلك القائل ان في كلام الزمخشري دلالة على ان عدم المغفرة أصلح كما زعم بل مراده أن الزمخشرى جوز ترك الواجب اذا اقتضت الحكمة حيث جوز ترك عقاب الكفار اذا اقتضت الحكمة فعلم من ذلك أنه يجوز ترك الاصلح اذا اقتضت الحكمة تركه اذ لا فرق بينهما في أن كل واحد منهما ترك الواجب بسبب اقتضائه الحكمة وفيه بحث لانا لا نسلم أنه يلزم من جواز ترك الواجب جواز ترك واجب آخر لجواز أن يكون له خصوصية بها يستحيل تركه فان ترك العقاب ترك واجب هو محض حق الله تعالى وترك الاصلح ترك واجب هو حق العبد فلا يلزم من جواز الاول جواز الثانى على ان في لزوم جواز الاول من كلامه أيضاً تردداً على ما ذكره المحشي (قوله وههنا بحث الخ) أى في الجواب الذي ذكره الشارح بحث وهو انه انما يدل على انه يجوز له ترك الاصلح بناء على اقتضاء الحكمة لكن لا شك ان ترك مافيه الحكمة مع عدم الحكمة في الترك بخل وسفه وجهل يستحيل على الله تعالى فيجب على الله تعالى رعاية الحكمة ومذهب أصحابنا انه لا وجوب عليه تعالى أصلا فالجواب المذكور لا يحسم مادة الشبهة (قوله اللهم الا أن يقال الخ) أى اللهم الا أن يقال في دفع هذا البحث أن المراد بنفي الوجوب على الله تعالى نفى وجوب الخصوصيات على مايقوله المعتزلة من وجوب اللطف كبعثة الرسل وعقاب العاصي وثواب المطيع والعوض على الآلام والاصلح لا نفي رعاية مطلق الحكمة فانه لازم لاحكم العليم بعواقب الامور (قوله قيل معناه اقتضاء الحكمة الخ) يعنى معنى وجوب الشئ على الله اقتضاؤه الحكمة مع كونه قادراً على تركه وهذا غير الوجوبين اللذين أبطلهما الشارح بقوله اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم الخ (قوله وجوابه أنهم الخ) حاصله ان هذا الوجوب بهذا المعنى عند المعتزلة بعينه الوجوب الذي هو مصطلح الفلاسفة لانهم جعلوا الاخلال بما يقتضيه الحكمة نقصاً مستحيلا على الله تعالى فبسبب لزوم المحال يكون ترك مايقتضيه الحكمة مستحيلا وان صح ذلك الترك بالنظر الى ذاته تعالى فيكون صدور مايقتضيه الحكمة لازما لذاته لاقتضاء الحكمة وهذا بعينه مذهب الفلاسفة حيث قالوا يصح صدور العالم وتركه بالنظر الى ذاته تعالى لكن طرف الفعل لازم لذاته تعالى لاشتماله على المصالح واقتضائه الحكمة وأما نحن معاشر أهل السنة فلا نقول باستحالة ترك مايقتضيه الحكمة ولا باستلزامه نقصاً لجواز أن يكون في تركها حكم ومصالح لا نطلع عليها وان كان يجب عليه رعاية مطلق الحكم وهذا كله بناء على قولهم بالحسن والقبح العقليين فانهم لما قالوا ان ترك الاصلح واللطف وعقاب العاصي وثواب المطيع قبيح عقلا لا يجوز على الله تعالى حكموا

الكفر العقاب وعدم المغفرة (قوله ولا يلزم من ذلك الخ) دفع لما يقال ان المغفرة كما أنها أصلح على تقدير ان تغفر أي على تقدير وقوعه فكذلك هى أصلح فى نفسها وقد سلم سابقا ان عدم المغفرة أصلح فى نفسه حيث لم يقيد أصلحيته بشئ فيلزم ثبوت الاصلحية فى نفسه للضدين أعني عدم المغفرة والمغفرة وهو محال وحاصل الدفع ان الاصلحية في نفسه انما تكون وتثبت بوقوعه ووقوعه محال فلا تثبت الاصلحية للمغفرة لمحالية وقوعها عندهم (قوله وان كان يجب عليه الخ) يمكن ان يبتنى على اسمه الحكيم فان العلم هو الذى يعلم ظواهر الامور والخبير هو الذى يعلم بواطن الامور والحكيم هو الذى يعلم ظواهرها وبواطنها ومضارها ومنافعها ولما لم يمكن النفع والضر فى حقه تعالى ثبت رجوعهما الى العباد فقتضى حكمته وجوب رعاية الحكم والمنافع ودرء المضار والمفاسد فتفطن فان لله الحجة البالغة كذا قال بعضهم (قوله وهذا كله) أى ما ذكره المعتزلة من أنه لو ترك لزم الاخلال بما يقتضيه الحكم والتالي باطل فالمقدم مثله

بوجوب تلك الخصوصيات وقالوا ان الاختلال به نقص مستحيل على الله فلزمهم مالزم الفلاسفة من نفي الاختيار (قوله ويسندونه الى العناية الازلية) أي يسند الفلاسفة ايجاد العالم الى العناية الأزلية وهي علمه تعالى بوجه النظام الاكمل في الازل * قال ابن سينا العناية احاطة علم الاول بالكل وبما يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام وأكمله فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير والجود في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق تعالى وتقدس (قوله ولهذا اضطر متأخروا الخ) أي ولاجل ان الوجوب بهذا المعنى راجع الى الفلاسفة اضطر متأخروا المعتزلة وقالوا ان معنى الوجوب على الله تعالى أنه يفعله البتة ولا يتركه وان جاز ان يتركه فلا يكون شئ من طرفي الفعل والترك لازما لذاته بحيث يستحيل الطرف الآخر حتى يكون رجوعا الى مذهب الفلاسفة كما في العاديات فانا نعلم يقيناً ان جبل أحد لم ينقلب ذهباً وان جاز ان ينقلب (قوله وأجيب بان الوجوب الخ) أي أجيب عما قاله متأخروا المعتزلة بان الوجوب حينئذ مجرد تسمية اذ يكون حينئذ محصله ان الله تعالى لا يتركه على سبيل جري العادة وذلك ليس من الوجوب في شئ بل اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح (قوله والعجب الخ) أي العجب من متأخري المعتزلة انهم لا يجعلون ما أخبر به الشارع من أفعاله تعالى من مجئ القيامة والحشر والصراط والميزان والكوثر والتعذيب والتنعيم ونحو ذلك واجباً عليه تعالى مع قيام الدليل وهو اخبار الشارع على أن يفعله البتة فان معنى الوجوب على ماقالوا متحقق في الافعال التي أخبر بها الشارع كما هو متحقق في الامور التي أوجبوها على ذاته تعالى من الاصلح واللطف والثواب والعقاب بزعمهم مع انهم لايجعلون تلك الافعال واجبة عليه تعالى وتقدس (قوله لانه المالك على الاطلاق) وله التصرف كيف يشاء فلا يتوجه عليه الذم أصلا على فعل من أفعاله بل هو المحمود في كل أفعاله وهذا بناء على بطلان كون الحسن والقبح للاشياء ذاتياً بل كل مافعله الحكيم فهو حسن والمعتزلة القائلون بالوجوب العقلي عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم ينكرون ذلك وفي تقييد قوله ولا العقاب بالاتفاق اشارة الى ماذكرنا من ان المعتزلة لا يتفقون في انه لا معنى للذم لانه المالك على الاطلاق (قوله انما قيدنا بالامكان) الظاهر من اطلاق الامكان ههنا وبماذكره في بحث الرؤية من عدم كفاية الامكان الذهني في العمل بالظواهر ان المراد بالامكان الامكان الذاتي المفسر بحكم العقل بعد امتناعه لكن حينئذ لابد من الاستدلال عليه اذ لانسلم حكم العقل بذلك غايته التوقف مع ان القوم لم يتعرضوا له فالحق ان المراد بالامكان الامكان الذهني وانه كاف في العمل بالظواهر على ما عرفت في بحث الرؤية وحينئذ يكون المراد بقوله في الممتنعات العقلية الذهنية أي ما يحكم العقل بامتناعها وعلى التوجيه الاول ما يقابل العادية فتذكر (قوله لتقدم العقل على النقل) لان العقل أصل النقل لكونه موقوفا على اثبات الصانع وكونه عالما قادراً ففي ابطال العقل بالنقل ابطال الأصل بالفرع وفي ذلك ابطال الاصل والفرع جميعاً (قوله يجب تأويله بالاستيلاء والغلبة) كما في قول الشاعر *

قد استوى بشر على العراق * من غير سيف ودم مهراق

أي استوى وغلب عليه فهو من قبيل التورية وهو أن يطلق لفظ له معنيان قريب وبعيد

(قوله ان الاخلال به) أي بواحد من تلك الخصوصيات لا بجميعها ولذا عدل عن بها الى به (قوله اضطر متأخروا المعتزلة) أي الى القول بان معنى الوجوب الخ (قوله كما في العاديات) أي كون معنى الوجوب انه يفعله البتة نظير العاديات التي لا يقولون فيها بالوجوب (قوله والتنعيم والتعذيب) في التمثيل بهما تامل ويمكن ان يدفع بان قولهم بوجوب التعذيب والتنعيم ليس من حيث اخبار الشارع بهما بل من حيث وجوب عقاب العاصي واثابة المطيع والتمثيل بهما من الحيثية الاولى لا من الثانية (قوله ونحو ذلك) كالجنة والنار والسؤال والحساب (قوله اشارة الخ) بقرينة ترك تقييد المقابل بالاتفاق وتخصيص قوله ولا العقاب بذلك القيد

ويراد به البعيد ووجوب التأويل على رأى من لم يقف على قوله تعالى الا الله ويوصله بقوله * والراسخون في العلم * وأما على رأى من يقف عليه فلا يجب التأويل بل يجب أن يفوض علمه الى الله تعالى وان يصدق بأن كل ذلك من عند ربنا على ما روى عن أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى انه قال الاستواء معلوم وكيفيته مجهولة والبحث عنها بدعة لكن على هذا المذهب أيضاً النقل الوارد في الممتنعات العقلية ليس بدليل فى حقنا لان علمه مفوض الى الله وما علينا الا أن نصدقه بأنه من عند الله تعالى (قوله ونحوه) وهو ماذكره صاحب الكشاف انه لما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك مما يتبع الملك جعلوه كناية عن الملك ولما امتنع هنا المعنى الحقيقي صار مجازاً وهذا كما يقال استوى فلان على السرير اذا صار مالكا وان لم يجلس على السرير بل لم يكن له سرير أصلا كقوله تعالى وقالت اليهود يد الله مغلولة * أي هو بخيل بل يداه مبسوطتان * أى هو جواد من غير تصور يد ولا غل ولا بسط يد (قوله عرضهم على النار احراقهم بها) العرض فى اللغة (پيش آوردن) فتفسير العرض بالاحراق تفسير باللازم لان الاحراق لازم لعرضهم على النار كما ان القتل لازم لعرضهم على السيف (قوله وقوله تعالى * ويوم تقوم الساعة الخ) يعني وجه الاستدلال بهذه الآية ان عطف قوله ويوم تقوم الساعة على قوله النار يعرضون عليها دليل على أن عرض النار قبل يوم القيامة ولا شبهة فى كونه بعد الموت لان الآية في حق الموتى وما ذلك الا عذاب القبر اذ لا نعني به الا العذاب الذى هو بعد الموت وقبل قيام الساعة (قوله وجه الاستدلال ان الفاء الخ) يعني ان الفاء تدل على ان ادخال النار عقيب الاغراق متحقق بلا مهلة ومعلوم ان عذاب القيامة متراخ عنه زمانا طويلا فقد ثبت عذاب بعد الموت قبل عذاب القيامة وهو المراد بعذاب القبر وأما ما قال المنكرون من ان أزمنة الدنيا فى جنب أزمنة الآخرة أقل قليل فلقلتها استعمل الفاء فتأويل لاداعي اليه (قوله جوز بعضهم تعذيب غير الحى الخ) ذهب الصالحي من المعتزلة وابن جوز الطبرى من الكراميه الى جواز تعذيب غير الحي وهو سفسطة ظاهرة لان الجماد لاحس له فكيف يتصور تعذيبه قال الفاضل المحشي قد روى رواية مشهورة ان بعض الاشجار قد تكلم وصدق محمداً عليه الصلاة والسلام وان بعض الاحجار قد صار باكياً حتى انقطع ماؤه عنه خوفا من أن يكون وقود جهنم حين ماسمع قوله تعالى وقودها الناس والحجارة الآية والله تعالى قادر أن يخلق في الاشجار والاحجار ادراكا يكون سبباً لتلذذها وتألمها انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان ليس المراد بالحى هنا ما يعاد فيه الروح ويصدر عنه الافعال الاختيارية بل ما يدرك الالم واللذة فاذا خلق الله تعالى فيه ادراكا يكون سبباً لادراك الالم واللذة يكون حياً لاجماداً ولذا قال الشارح في الجواب انه يجوز أن يخلق الله فى جميع الاجزاء أو بعضها نوعا من الحياة قدر ما يدرك الالم واللذة (قوله وأما تعذيب المأكول الخ) دفع لما قيل ان تعذيب من أكله السباع والطيور وتفرقت أجزاؤه فى بطونها وحواصلها أيضاً سفسطة * وحاصل الدفع انه واضح الامكان فان الدودة في الجوف أو في خلال البدن يتألم ويتلذذ مع عدم شعورنا بذلك (قوله قالوا ان أعيد الوقت الاول الخ) أى قال النافون لاعادة المعدوم بعينه انه لو أعيد فان أعيد وقته الاول أيضاً أى وقت الحدوث فيكون ذلك المعدوم مبدأ لامعادا لان المعاد هو الواقع

الاستيلاء يشعر بالاضطراب والمقاومة والمغالبة أى يشعر بسبق هذه الامور المستحيلة في حقه تعالى وأيضا لا فائدة حينئذ لتخصيص العرش لان استيلاءه تعالى يعم الكل لانا نجيب عن الاول بمنع الاشعار الا ترى ان لفظ الغالب لا يشعر به كما في قوله تعالى (والله غالب على أمره) لم ربما تفهم هذه الامور بن خصوصية من أسند اليه الاستيلاء في أمر مخصوص وعن الثاني بان الفائدة هي الاشارة بالاعلى الى الادنى اذ تقرر فى الاوهام ان العرش أعظم الخلق فاذا استولى عليه كان مستوليا على غيره اه (قوله قال الفاضل المحشي) أى معترضاً على قول المحشي الخيالي ولاشك انه سفسطة حيث قال كيف يكون سفسطة وقد روى الخ (قوله ليس المراد بالحى هنا) أى فيما حكم الشارح رحمه الله بمحالية تعذيب غير الحى وجوز البعض تعذيبه وحاصل الجواب ان كون تعذيب ما ليس فيه حياة بمعنى الادراك للذة والالم سفسطة أمر ظاهر وذلك هو المراد نعم تعذيب غير الحى بمعنى المعاد اليه الروح المصدر للافعال الاختيارية وان كان حياً بالمعنى الاول ليس سفسطة ولكن ليس المراد هذا

في الوقت الثاني من وقت الحدوث وهذا قد وجد في وقت الحدوث فيكون مبدأ والا أى وان لم يعد الوقت الاول فلا يكون اعادة للمعدوم بعينه لان الوقت من جملة العوارض المشخصة للشيء فانا نعلم بالضرورة أن الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان (قوله أجيب أولا بأن اعادة الخ) هذا جواب باختيار الشق الثاني يعني انا نختار انه لا يعاد الوقت الاول قولك فلا يكون اعادة المعدوم بعينه قلنا لا نسلم ذلك لان معنى اعادة المعدوم بعينه اعادة العين بالمشخصات المعتبرة في وجوده الخارجي ولا نسلم أن الوقت من المشخصات المعتبرة في الوجود الخارجي فان زيداً الموجود فيهذه الساعة هو بعينه الموجودقبلها وما ذكرت من أنا نعلم بالضرورة أن الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فهوأمر وهمي والتغاير الذى نحكم به الضرورة انما هو بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج والا أى وان كان الوقت من المشخصات يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات ضرورة ان تبدل المشخصات يستلزم تبدل الاشخاص لا يقال انما يلزم التبدل لو كان كل وقت مع باقي المشخصات علة لتشخص مغاير لما سبقه وهو ممنوع لم لايجوز أن يكون كل وقت مع باقى المشخصات علة لتشخص كان حاصلا في الوقت السابق مع المشخصات الاخر وتوارد العلل المستقلة على سبيل البدل جائز لانا نقول فحينئذ يحصل اعادة المعدوم بعينه من غير اعادة الوقت الاول لان الشخص الحاصل في الوقت الثاني هو الحاصل في الاول بلا تفاوت (قوله لايقال يحتمل أن يراد الخ) يعني انما يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات لو جعل المستدل مطلق الوقت من جملة المشخصات لكن يحتمل أن يكون مراده بقوله ان الوقت من جملة المشخصات ان وقت الحدوث من جملة المشخصات فحينئذ لا يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات لعدم تبدل وقت الحدوث (قوله لانا نقول هذا مع انه كلام على السند الخ) يعني أن هذا الكلام مع كونه كلاما على السند أعنى قوله ولا يلزم تبدل الاشخاص الخ وعدم افادته المعلل لبقاء المنع المجرد أعني لانسلم ان الوقت من المشخصات الخارجية بحاله مدفوع بأنه لا يجوز أن يكون وقت الحدوث من جملة المشخصات المعتبرة في الوجود لان المعتبر في الوجود الخارجي مالا يتصور الوجود بدونه ووقت الحدوث ليس كذلك فان الشيء موجود في الزمان الثاني مع انتفاء وقت الحدوث بل وقت الحدوث من جملة معدات الوجود الحادث فلا يكون من جملة مشخصاته فلا يضر عدمه في الاعادة كما لا يضر عدمه في حالة البقاء (قوله وثانياً بأن المبدأ هو الموجود الخ) أى أجيب ثانياً بأن الخ وحاصله اختيار الشق الاول وهو أن الوقت معاد أيضاً ولا نسلم انه لو كان معاداً لزم أن يكون مبدأ لامعاداً لان المبدأ هو الموجود في الوقت المبدأ وهو الذي لم يسبقه حدوث آخر والمفروض ان الوقت ههنا معاد ومسبوق بحدوث آخر فلا يكون مبدأ بل معاداً فان كون الشيء مبدأ انما يعرض له باعتبار كونه غير مسبوق بحدوث آخر وهذا الامر غير متحقق في المعاد ضرورة انه مع وقته مسبوق بحدوثه الاول وانما قال فرضاً لان اعادة الوقت حين البعث غير واقع فان حشر جميع الاموات في وقت واحد مع ان أوقات ابدانها متخالفة محال ولان اعادة الوقت بعينه محال لانه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه ضرورة ان الوقت السابق بعينه الوقت اللاحق ولا يمكن الجواب بأنه في الحقيقة تخلل العدم بين زمان الوجود لانه يستلزم

ان

(قوله انما هو بحسب الذهن والاعتبار الخ) قال في المواقف بعد هذا الكلام ويحكى انه وقع هذا البحث لابن سينا مع بعض تلامذته وكان ذلك التلميذ مصراً على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال ابن سينا إن كان الامر على ما زعمت فلا يلزمني الجواب لأني غير من كان يباحثك وأنت أيضاً غير من كان يباحثني فبهت التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع وبأن الوقت ليس من المشخصات اه وفائدة هذه الحكاية مع ابانتها عن فساد ذلك الاستدلال التنبيه على ان ابن سينا ليس من المستدلين بالدليل المذكور وان كان من النافين (قوله من جملة معدات وجود الحادث) الاظهر من جملة معدات بقاء الحادث اذ وقت الحدوث يجامع الوجود المقارن لذلك الوقت والمعد للشيء لا يجامعه (قوله بين زماني الوجود) أى وجود الوقت وزمان وجود الوقت هو زمان نفس الوقت

أن يكون للزمان زمان لخلاصة الجواب الثاني انا لا نسلم على تقدير اعادة الوقت يلزم أن يكون مبدأ لان المفروض ان الوقت أيضاً معاد ولا يخفي انه لو قرر دليل امتناع اعادة المعدوم بأنه اما ان يعاد الوقت الاول وهو محال أو لا يعاد فلا اعادة للمعدوم بعينه لم يتم الجواب الثاني (قوله وقالوا ايضاً لو أعيد المعدوم الخ) أي قال النافون ايضاً ان اعادة المعدوم بعينه محال لانه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه ضرورة ان الموجود سابقاً بعينه الموجود لاحقاً بلا تفاوت وتخلل العدم بين الشيء ونفسه محال لانه يستدعي طرفين متغايرين والا لزم تقدم الشيء بالوجود على نفسه فلابد أن يكون الموجود بعد العدم غير الموجود قبله حتى يتصور التخلل بينهما فلا يكون المعاد هو المبدأ بعينه (قوله وأجيب بمنع الاستحالة الخ) أى لا نسلم ان التخلل ههنا محال لان معنى التخلل انه كان موجوداً في زمان ثم زال عنه الوجود في زمان آخر ثم اتصف بالوجود في الزمان الثالث وهو في الحقيقة تخلل العدم وقطع الاتصال بين زمان الوجود ولا استحالة فيه لوجود الطرفين المتغايرين بالذات انما المحال تخلل العدم بين ذات الشيء ونفسه بمعني قطع الاتصال بين الشيء ونفسه بأن يكون الشيء موجوداً ولم يكن نفسه موجوداً ثم يوجد نفسه وههنا ليس كذلك فان الشيء وجد مع نفسه في الزمان الاول ثم اتصف مع نفسه بالعدم في الزمان الآخر ثم اتصف مع نفسه بالوجود في الزمان الثالث فلم يتحقق قطع الاتصال بين الشيء ونفسه في زمان من الازمنة وهل هذا الا كلبس شخص ثوباً معيناً ثم خلعه ثم لبسه ولا يخفى ان هذا الجواب مبنى على ان الوقت ليس من المشخصات المعتبرة في الوجود والا فلا بد من اعادته فلا يوجد الزمانان (قوله وقد يجاب بتجويز التميز بين الوقتين الخ) أى وقد يجاب بمنع استحالة تخلل العدم بين الشخص المعدوم ونفسه لان التخلل المحال هو أن يكون بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه وهو غير لازم لجواز أن يكون الشخص المعدوم متميزاً عن نفسه في الوقتين أي وقت الابداء والاعادة بالعوارض الغير الداخلة في تشخصه مع بقاء مشخصاته فى كلا الحالين فيكون اعادة المعدوم بعينه لبقاء المشخصات والتخلل بين الامرين المتغايرين من وجه فان الشخص المأخوذ مع الامور العارضة له في وقت الابداء غير المأخوذ مع الامور العارضة له في وقت الاعادة والفرق بين هذا الجواب والجواب السابق وان كان في كليهما منع استحالة التخلل أن حاصل هذا الجواب ان التخلل حاصل بين الشخص ونفسه لكن باعتبارين مختلفين وهو ليس بمحال وحاصل الجواب السابق ان التخلل ليس بين الشخص ونفسه بل بين الزمانين المتغايرين بالذات وأيضا هذا الجواب غير مبني على عدم كون الوقت من المشخصات بخلاف السابق وذلك ظاهر (قوله وأيضا لو تم ذلك الخ)جواب بالنقض الاجمالى يعني لو تم ما ذكر تم من أن اعادة المعدوم تستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه لامتنع بقاء شخص من الاشخاص زمانا والا لتخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه لانه موجود في طرفيه مع أن بقاء الاشخاص متحقق (قوله وفيه بحث الخ) أى فيما ذكر من الجواب الثانى والثالث بحث أما فى الثانى فلان الاختلاف بين الشخص المبدأ والمعاد بالعوارض الغير المشخصة لايدفع لزوم تخلل العدم بين المشخصات ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه وان دفع ذلك الاختلاف لزوم التخلل بين الشخص المأخوذ مع تلك العوارض ونفسه لكن المقصود ان اعادة الشخص المعدوم بعينه لايستلزم تخلل العدم بين ذلك الشخص ونفسه وهو غير لازم من التميز بالعوارض الغير المشخصة وذلك ظاهر وأما في الثالث فلان معنى التخلل انما يتصور

(قوله لم يتم الجواب الثاني) لان مبناه على فرض اعادة الوقت وفى هذا التقرير حكم بمحاليتها (قوله والا لزم تقدم الخ) لتقدم الوجود قبل العدم على الوجود بعده (قوله وهو) أى وقوع زمان زوال الوجود بين زماني الوجود السابق واللاحق (قوله بمنع استحالة الخ) أى بمنع استحالته مطلقاً بل فيها تفصيل (قوله فيكون) أى فيوجد وقوله والتخلل عطف على اعادة فهو فى حيز الكون المذكور أيضاً (قوله ان حاصل الخ) أشار ببيان الحاصلين الى ان حاصل الجواب الاول منع لزوم التخلل بين الشيء ونفسه لتغاير طرفي التخلل بالذات وحاصل الجواب الثاني منع لزوم التخلل بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه فيكون مآل الجوابين الى الترديد بين مراد المستدل فيمنع اللزوم على تقدير ويمنع الاستحالة على آخر

السموات والارض وأدرج لفظ الظاهر لان المشيه غير معلومة وأيضاً يمكن ان يكون المراد بالصعق زوال العقل وعدم البقاء على الحالة السابقة على الصعق لا الهلاك والاعدام بالمرة (قوله هالك دائما لانه يهلك الخ) قال بعض الفضلاء يمكن ان يكون اشارة الى التوحيد في الصفات وهو ان يرى كل علم مثلا مضمحلا في جنب علمه تعالى وكذا كل قدرة في جنب القدرة الاحدية وكذا سائر الصفات ويمكن ان يكون اشارة الى مرتبة التوحيد في الذات فيكون ماقاله في مشكاة الانوار تأكيد لما ذكره في الاحياء ويدل عليه قوله آخراً وان كل شئ هالك الا وجهه لانه يصير هالكا في وقت من الاوقات اه (قوله لا دليل قطعياً الخ) أشار بنفي الدليل القطعي الى ان الحكم بكون تولد المولود من الاجزاء الاصلية للمأكول دليل ظني على كونها أجزاء أصلية للمولود أيضاً كما يدل عليه تعلق التولد بمن الاجزاء الاصلية (قوله ولعل

بقطع الاتصال بين الشيئين والوقوع في خلالهما فلا يتصور تخلل زمان البقاء بين الشئ ونفسه في الشخص الباقي لعدم حصول قطع الاتصال بذلك الزمان بين ذلك الشخص ونفسه بخلاف اعادة المعدوم بعينه فانه يستلزم تخلل العدم وقطع الاتصال بين الشئ ونفسه ضرورة انعدامه ثم انه يحصل به التخلل بين طرفي الزمان وهو لا يضر في بقاء ذلك الشخص فقوله اذ الاختلاف الخ رد على قوله وقد يجاب الخ وقوله ثم لا يخفى الخ رد على قوله وأيضاً لو تم ذلك الخ (قوله ذهب بعضهم الى اعادة الخ) يلزمهم أن يقولوا بانعدام جميع ماسوى الله تعالى وهو مخالف لظاهر قوله تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا ما شاء الله (قوله وأجيب بأن الهلاك الخ) وكذا مثله يسمى فناء عرفا فلا يتم الاستدلال بقوله تعالى كل من عليها فان على الاعدام أيضاً (قوله فالتفريق اهلاك للكل) أي للاجسام والاجزاء لخروجها عن صفاتها المطلوبة منهما وقال حجة الاسلام في الاحياء الممكن في حد ذاته هالك دائماً لا انه يهلك ويدل على ذلك اتيان الجملة الاسمية الدالة على الاستمرار وقال في مشكاة الانوار ترقى العارفون من حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة فرأوا بعين البصيرة انه ليس في الوجود الا الله وان كل شئ هالك دائماً لا انه يصير هالكا في وقت من الاوقات بل هو هالك أزلا وأبداً (قوله لعل الله تعالى يحفظه الخ) قيل على أنه يجوز أن يكون الاجزاء الاصلية التي هي الانسان في الحقيقة يقبضها الملك باذن الله تعالى عند حضور الموت فلا يتعلق بها الاكل ولا يختلط بالتراب ولا يحصل منها الثمار والنبات والحبوب أقول فيه انه مجرد احتمال لم يقم عليه شاهد بل مخالف لقوله تعالى * قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة * فانه صريح في أن المحشور هي الاجزاء الرميمة المخلوطة بالتراب ويؤيده ماقال المفسرون في آية نزلت في أبي بن خلف خاصم النبي عليه السلام وأتاه بعظم قد رم وبلي ففته بيده فقال يامحمد أترى الله تعالى يحيي هذا بعد مارم فقال نعم يبعثك ويدخلك النار وقد يقال ولو سلم تولد المولود من الاجزاء الاصلية للمأكول ولا دليل قطعياً على كونها أجزاء أصلية للمولود لجواز أن يكون الاجزاء الاصلية الاجزاء الترابية التي ينثرها الملك على الجرم المنوي كما ورد في الحديث الصحيح (قوله والفساد في الوقوع لا في الجواز) يعني لا اعتبار للاحتمال العقلي لان الخصم في مقام الاستدلال على امتناع البعث فلا يفيده الاحتمال العقلي (قوله لان العذاب للروح المتعلق به) لانه المدرك للذة والالم سواء كان ذلك جسما لطيفاً ساريا فيه على ماهو مذهب أكثر المتكلمين أو جوهراً مجرداً على ماهو مذهب المحققين أو غير ذلك ولو سلم ان الالم للاجزاء فيجوز أن يحفظ الله تلك الاجزاء الزائدة عن التعذيب (قوله حاصل الجواب) ان التناسخ تعلق النفس ببدن آخر لا يكون مخلوقا من أجزاء البدن الاول وهو غير لازم وأما تعلقه بالبدن المؤلف من الاجزاء الاصلية للبدن الاول بعينها مع مغايرته له في الهيئة والتركيب فليس بتناسخ فان الشخص يتبدل من أول عمره الى آخره هيئة وتركيباً ولا تناسخ (قوله وأنت خبير بأن دعوى الخ) يعني ان مايدعيه المعترض من اتحاد أجزاء الجلدين غير مسموعة لابد له من دليل لم لا يجوز أن يكون أجزاء الجلد الثاني غير أجزاء الجلد الاول نقل عنه ولعل المدعي يبني دعواه على ان مغايرة أجزاء الثاني للاول يستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرفت جوابه انتهى كلامه قال الفاضل المحشي وأما نفي تعلق الالم بالجلد فغير معقول اذ القوة اللامسة تكون في

المدعي) أراد به المعترض المذكور (قوله وقد عرفت جوابه) وهو أن العذاب للروح المتعلق به (قوله قال الفاضل المحشي) معترضاً على قوله وقد عرفت وانه

الجلد فهو محل الالم قطعاً وفيه انه ان أراد بكونه محل الالم انه يتألم فهو ظاهر الفساد اذ لا ألم في الجلد الذي لاحياة فيه وان أراد انه آلة وواسطة لتألم الروح فهو مسلم لكنه لايقدح في كونه مركباً من الاجزاء الزائدة لعدم كونه معذبا قال الفاضل الجلبي يرد عليه ان منع اتحاد أجزاء الجلدين ميل الى التناسخ ورجوع عن طريق الحق لان المراد بالاجزاء في كلام المعترض الاجزاء الاصلية وفيه أن التناسخ هو أن يكون البدن الثاني مغايراً للاول بحسب الاجزاء الاصلية لا أن يكون جلده مغايراً لجلده (قوله والاصح انه غيره فانه في الجنة الخ) سواء كان نهراً على مافي رواية أو حوضاً على مافي رواية أخرى * قال البيضاوي روي أنه عليه السلام قال الكوثر نهر في الجنة وعدنيه ربي فيه خير كثير ماؤه أحلى من العسل وأبيض من اللبن وألين من الزبد وأبرد من الثلج وقيل هو حوض فيها (قوله والحوض في الموقف) على ماروي من أن الصحابة قالوا يارسول الله أين نطلبك قال على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فانه يدل على أن الحوض في المحشر قال الامام الزاهدي في تفسيره روي في الاخبار ان الكوثر حوض على ظهر الملك يأتي به حيث يأتي النبي عليه الصلاة والسلام فاذا كان في الموقف يأتي به في الموقف واذا دخل في الجنة يأتي به في الجنة فعلى هذا كونه في الجنة لاينافي كونه في الموقف أيضاً (قوله ويجوز أن يكون له طعم الخ) اشارة الى دفع توهم وهو ان هذا الحديث يدل على أن لا يشرب ماء الحوض غير مرة أخرى لان الشرب انما يكون لدفع الظمأ وحاصل الدفع ان وقوع الشرب الثاني غير معلوم وعلى تقدير التسليم يجوز أن يكون للتنعم لا لدفع الظمأ (قوله ويجوز أن لا يشرب به الامن قدر له الخ) دفع توهم وهو أن يقال ان المبتلى بالجحيم من المؤمنين لو شرب منه يجب أن لا يظمأ مع ان الظمأ لازم للاحراق بالنار وفي قوله الا من قدر له السلامة اشارة الى أن الشرب قبل ورود النار وقيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة عن النار (قوله أو لايعذب بالظمأ الخ) أي من شرب منه وقدر له دخول النار لايعذب فيها بالظمأ بل يكون عذابه بغير ذلك فان ظاهر الاحاديث يدل على ان جميع الامة يشربون منه الامن ارتد عن الاسلام عياذاً بالله ولا نسلم أن الظمأ لازم للتعذيب بالنار (قوله فوجهه ان الطلب الخ) نقل عنه فيجوز أن يكون الميزان بين الحوض والصراط فطلبه عليه السلام يجوز بأن يطلب أولا في الحوض ثم في الميزان ثم في الصراط وبأن يطلب في الصراط ثم في الميزان ثم في الحوض وذكره عليه السلام هذا الطريق الثاني اشارة الى أن الصراط أقوى المظان فان الاحتياج اليه أكثر فالطلب فيه أولى واجدر انتهى كلامه وبهذا اندفع ماقال الفاضل المحشي ان الاستئناف من كل طرف وان جاز عقلا لكن التركيب يأبى عنه اذ لايحسن ان يقال فان لم تجدوا في الموقف المتأخر تأخراً زمانياً فاطلبوا في الموقف المتقدم تقدما زمانياً بل المناسب أن يقال ان لم تجدوا في الموقف المتقدم فاطلبوا في الموقف المتأخر ووجه الدفع انه يحسن الامر بالطلب في المتأخر للاشارة الى أن الطلب فيه أقدم وأجدر (قوله والقول بأن تلك الجنة الخ) يعني ماقيل انه كان بستانا في أرض فلسطين كورة في الشام أو قرية بالعراق أو كان بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى امتحانا لآدم عليه السلام (قوله يرد عليه انه الخ) وأيضاً يجوز أن يكون الهبوط عبارة عن الانتقال من الاعلى الى الاسفل بحسب الرتبة على ماقال ذلك القائل انه انتقل من ذلك البستان الى أرض الهند كما في قوله تعالى اهبطوا مصراً فان لكم ماسألتم (قوله أي نخلقها لاجلهم الخ) توجيه

(قوله وأبرد من الثلج) ومن تتمة الحديث قوله صلى الله عليه وسلم حافتاه الزبرجد وآنيته من فضة (قوله فان ظاهر الاحاديث الخ) قال صلى الله عليه وسلم في أول الحديث أتدرون ما الكوثر قلنا الله ورسوله أعلم قال عليه الصلاة والسلام فانه نهر وعدنيه ربي عليه خير كثير هو حوض يرد عليه أمتي الحديث كذا ذكره بعض المحققين (قوله وفي ذكره عليه السلام) أي بناء على هذه الرواية التي قدم فيها الطلب في الصراط وأما الرواية المشهورة التي قدم فيها الطلب في الحوض فوجهها هو مراعاة الترتيب الواقعي بين المواقف الثلاثة أعني الحوض والميزان والصراط (قوله أقوى للطلب) أي ادعى لطلبه عليه السلام من الحوض فان الاحتياج اليه عليه السلام فيه أي في الصراط والنجاة عنه أكثر من الاحتياج اليه في شرب ماء الحوض

(قوله بمعني الخلق) كقوله تعالى الحمد لله الذى خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور (قوله بين الفريقين القائلين الخ) لفظ القائلين والمنكرين على لفظ الجمع لا على لفظ التثنية فهما بدل من الفريقين لا صفة له (قوله اذ المراد بالشئ) في قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه (قوله لو وجدتا) اى الجنة والنار في وقت من الاوقات (قوله فوجودها في الاستقبال) الذى هو مدعاكم والا فالدليل المذكور يثبت عدم وجودها في شئ من الاوقات ولو قيد قوله السابق لو وجدتا بقولنا في الاستقبال لم يحتج هذا الى تقدير قولنا الذي هو مدعاكم فليقيد به اذ المقصود اشتراك الالزام وهو يثبت بذلك أيضا (قوله طريان العدم عليه) أى على الاكل وضمير انقطاعه أيضا راجع اليه (قوله على مابينه المحشى) بقوله الآتى ولك ان تقول الخ (قوله لانه المجمع عليه في بقاء الجنة والنار) فاذا لم يبق الجنة والنار بالدوام الحقيقي على ماهو رأى البعض استلزم ذلك عدم بقاء الاكل بالدوام الحقيقي اذ الاكل ليس الا في الجنة فلذا لم يحمل دوام الاكل على الدوام الحقيقي

للمعارضة يعني ان اللام فى للذين الاجل والجعل تامة بمعنى الخلق فالمعنى يخلقها الله فى المستقبل لاجل الذين لا يريدون علواً في الارض ولا فساداً فلم تكن موجودة الآن (قوله فان قلت يحتمل أن يجعل الخ) يعني ان المعارضة المذكورة انما تتم لو كان الجعل تامة واللام للاجل لكن يحتمل أن يكون الجعل متعديا الى مفعولين ويكون قوله للذين مفعولا ثانياً له فيصير معني الآية نجعل الجنة كائنة وحاصلة لهم في الزمان المستقبل فغير الحاصل أي ماتدل الآية على عدم حصوله الآن جعل الجنة كائنة وحاصلة لهم لا أن نفس الجنة غير كائنة لهم الآن فلا معارضة وفي بعض النسخ بدل قوله فغير الحاصل جعلها كائنة لهم فيصير الحاصل نجعلها كائنة لهم والمقصود واحد (قوله قلت يمكن أن يقال الخ) يعني أن المنع في غاية القوة لكن يمكن أن يقال فى دفعه ان المتبادر من جعل الدار كائنة لزيد تمكين زيد وعدم منعه من التمكن فيها سواء حصل له التمكن فيها أو لم يحصل فمعنى نجعلها للذين نمكنهم في الاستقبال من التمكن فيها ولا يخفي ركاكته لان التمكن من التمكين فيها لازم لوجود الجنة غير منفك عنه على مايدل عليه قوله تعالى * أعدت للمتقين * فلا يمكن أن يكون نفس الجنة حاصلة الآن ويكون جعلها كائنة لهم فى الاستقبال (قوله وأما الحمل على التمكين بالفعل فعدول عن الظاهر) يعني حمل الجعل في الآية على التمكين بالفعل والتمكين من التمكن فيها وان كان لازما لوجود الجنة لكن التمكن فيها بالفعل غير لازم له بل يكون فيما سيجئ فعدول عن الظاهر المتبادر من قولهم جعلت الدار لزيد تمكينه من التمكن فيها لا جعل زيد متمكناً فيها بالفعل (قوله يرد على هذا الاستدلال الخ) أي يرد على هذا الاستدلال انه مشترك الالزام بين الفريقين القائلين بوجودهما الآن والمنكرين له اذ المراد بالشئ الموجود مطلقاً سواء كان الآن أو في المستقبل ومعني الآية كل ماوجد في وقت من الاوقات يصير هالكا بعد وجوده فيصح أن يقال لو وجدتا لوجب هلاك أكل الجنة تحقيقاً لعموم قوله تعالى * كل شئ هالك الا وجهه * لكن هلاكه باطل لقوله تعالي * أكلها دائم فوجودها في الاستقبال باطل (قوله لا الموجود وقت النزول) أى ليس المراد بالشئ الموجود وقت نزول الآية وقبل الحشر أعني الدنيا حتى يكون مايوجد فى الآخرة خارجا عن عموم الآية قال الفاضل المحشى لعل المراد بالشئ في الآية الموجود في الدنيا فانها دار الفناء دون الموجود في الآخرة فانها دار البقاء وهذا الاحتمال كاف في عدم كونه مشترك الالزام انتهى وفيه انه ان أراد أن معنى الشئ الموجود في الدنيا فهو ظاهر البطلان وان أراد أن المراد ههنا ذلك بقرينه كونه محكوما عليه بالهلاك وهو انما يكون فى الدنيا دار الفناء كما هو ظاهر كلامه فنقول انه تخصيص بالقرينة الخارجية أيضاً فنحن أيضاً نخصصه بغير الجنة والنار بقرينة قوله * أعدت للمتقين * وأعدت للكافرين وأكلها دائم * فلا يتم الاستدلال (قوله ومثل قوله تعالى * خالق كل شئ الخ) فان معناه كل مايوجد في وقت من الاوقات فهو خالق له وعالم به لا انه خالق الاشياء الموجودة في وقت نزول الآية وعالم بها (قوله يعني أن المراد هو الدوام التجددى الخ) يعنى حاصل جواب الشارح أن المراد بالدوام الدوام العرفى وهو عدم طريان العدم زمانا يعتد به وهذا لا ينافي طريان العدم عليه وانقطاعه لحظة وانما حمل الشارح الدوام على الدوام العرفي لا الحقيقي على مابينه المحشى لانه الدوام المجمع عليه في بقاء الجنة والنار وأما الدوام الحقيقي فأثبته بعضهم ونفاه آخرون قال في شرح المقاصد الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما أى الجنة والنار ولا أنهما بحيث يبقيان على العدم زمانا يعتد به كما فى دوام المأكول فانه على التجدد والانقطاع قطعاً (قوله ولك أن تقول الخ) أى لك أن تقول فى الجواب

انه

ان المراد بالدوام المعنى الحقيقي وهو عدم طريان العدم مطلقاً والمراد بدوام أكلها دوام نوع الاكل وبالهلاك في قوله تعالى كل شئ هالك هلاك الاشخاص ويجوز أن لا ينقطع النوع أصلا مع هلاك الاشخاص بأن يكون هلاك كل شخص معين من الاكل بعدد وجود مثله وهذا الجواب مبني على ماذهب اليه الا كثرون من أن الجنة والنار لا يطرأ عليهما العدم ولو لحظة وأما على ماقيل من جريان العدم عليهما لحظة فلا يتم لانه يستلزم انقطاع النوع جزما فلذا تركه الشارح (قوله أى المقصود منه) واللائق بحاله كما يقال هلاك الطعام اذا لم يبق قابلا للاكل وان صلح لمنفعة أخرى (قوله ان أريد به مطلق الكفر الخ) حاصله ان الانحصار في التسعة غير صحيح لانه ان أريد بالشرك مطلق الكفر فالسحر داخل فيه فيكون ثمانيــة والا أى وان لم يرد مطلقه بل اعتقاد الشريك في وجوب الوجود أو في المعبودية فيبقى أنواع من الكفر من اتخاذ الولد وانكار النبوة واثبات الحيز والجهة والجسمية خارجة عن الكبائر فلا ينحصر في التسعة أيضاً ويمكن الجواب بأن الكفر انما هو العمل بالسحر على ماذكره الشارح في شرح الكشاف من أنه لا يروى خلاف في كون العمل به كفراً ويجوز أن يكون المراد بالسحر ههنا تعلمه وتعليمه على ماقطع به الجمهور حيث قالوا الصحيح انهما حرامان ويؤيد ماذكرنا انه وقع فى رواية أبي طالب المكي ان الكبيرة سبعة عشر وبينها الى أن قال أربعة في اللسان هى شهادة الزور وقذف المحصنة واليمين الغموس والسحر حيث جعل السحر من الكبائر التى في اللسان وما في اللسان الا تعلمها وتعليمها (قوله هذا مخالف لظاهر قوله تعالى الخ) فانه يدل على أن الكبائر متميزة بالذات عن الصغائر اذ لو كانا أمرين اضافيين لم يتصور حينئذ اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحــدة هي دون الكل وليس ذلك فى وسع البشر كذا فى شرح المقاصد (قوله والتوجيه ماسيجئ الخ) أى توجيه الآية ماسيجئ في الشرح من أن المراد بالكبائر جزئيات الكفر وجمعه باعتبار الانواع المندرجة تحته أو بحسب أفراده القائمة بافراد المخاطبين على ماقيل من أن مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد الى الآحاد ويؤيده ماوقع في قراءة أخرى ان تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه بصيغة المفرد فقول المحشى جزئيات الكفر يحتمل أن يكون المراد به أنواعه الحقيقية فيكون اشارة الى الجواب الاول ويحتمل أن يكون المراد به الافراد الحاصلة بحسب تعلقاته بالمخاطبين فيكون اشــارة الى الجواب الثاني ولا يخفى ان كلا التوجيهين في غاية البعد والبلاغة تقتضي أن يقال ان تجتنبوا الكفر لو جازته وموافقته لعرف اللســان على أن الآية لا تنافي كونهما اسمين اضافيين فان أكبر الكبائر الشرك وأصغر الصغائر حــديث النفس وبينهما وسائط فمن عن له أمران منهيان ودعت نفسه اليهما بحيث لا يمالك فكفها عن أكبرهما كفر عنــه ما ارتكبه لمــا استحقه من الثواب على اجتناب الاكبر ولعل هذا متفاوت بحسب الاشخاص والاحوال ولذا قيل حسنات الابرار سيئات المقربين (قوله على وجه يفهم منه عده حلالا) يعنى انه ليس المراد بالاستحلال عده حلالا لانه نفس تكذيب الشارع والكلام فيما جعله الشارع علامة التكذيب (قوله لا يقال لا اجماع مع مخالفة الحســن الخ) فانه قال مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق فقد أثبت المنزلة بين المنزلتين (قوله قوله لانا نقول الخ) يعنى ان الحسن انمــا أثبت المنزلة بين الكفر الجاهر والايمان لا بين مطلق الكفر والايمان فان النفاق كفر مضمر داخــل في مطلق الكفر فيكون نفى المنزلة بين الكفر المطلق والايمان مجمعاً عليــه (قوله وقيل ان المراد) أى قيل فى جواب السؤال المذكور ان المراد باجماع السلف اجماع السلف المقدم على الحسن ومخالفته لا يضر

(قوله ويمكن الجواب بان الخ) وأجيب أيضا بان المراد بالشرك اتخاذ الشريك لله تعالى وانما خصه بالذكر لانه أفحش أنواع الكفر كما انه خص في رواية قتل الولد خشية ان يطعم معه والزنا بحليلة الجار لمثل ذلك مع ان مطلق القتل والزنا من الكبائر (قوله واليمين الغموس) هي التى يحق المرء بها باطلا ويبطل حقا وسميت غموسا لانها تغمس صاحبها في النار وفى القاموس انها التى تغمس صاحبها في الاثم أى تغرقــه فيــه (قوله ويؤيده) أى كون الجمع باعتبار جزئيات حقيقــة واحدة قراءة الافراد فان الافراد باعتبار وحــدة الحقيقة فتدبر (قوله على ان الآية الخ) يعني ان التوجيه لمذكور كان لمنافاة ظاهر الآية كونهما اضافيين مع ان المنافاة غير مسلمة (قوله حديث النفس) هو الخاطر الذى أشار اليه حجة الاسلام في قوله ههنا أربعة أحوال للقلب قبل عمل الجوارح الخاطر وهو حديث النفس ثم الميل ثم الاعتقاد ثم الهم اه

في اجماع المقدم عليه (قوله وهو غلط) أى ماقاله صاحب القيل غلط لانه لو كان المراد به اجماع المقدم على الحسن لما خالفه الحسن فان مخالفة الاجماع كفر مع خالفه على مازعم هذا المجيب (قوله لان المراد بالايمان) يعني ان المراد به الايمان الكامل لصرف المطلق الى الكامل لكنه ترك اظهار القيد مبالغة في النهي واشعاراً الى أنه لا ينبغي ان يصدر مثله عن المؤمن المطلق وقيل انه اذا كان الحديث وارداً على التغليظ لا يكون على حقيقته بل كان كناية عن نقصان ايمانه الذاتي كانه التحق بالعدم (قوله وجه الاستدلال ان كلة من الخ) يعني ان كلة من في الآية عامة شاملة لكل من لم يحكم بما أنزل الله تعالى (قوله والجواب ان المراد الخ) يعني أن الآية متروكة الظاهر فان الحكم وان كان عاما شاملا لفعل القلب والجوارح لكن المراد عمل القلب وهو التصديق ولا نزاع في كفر من لم يصدق بما أنزل الله تعالى (قوله وأيضا الخ)جواب آخر يعني ان الظاهر وان كان نفي العموم لان كلمة ما من ألفاظ العموم لكنه مصروف عن الظاهر والمراد عموم النفي بحمل ما على الجنس ولا شك أن من لم يحكم بشئ مما أنزل الله غير مصدق فلا نزاع في كفره وفي المواقف ان المراد بما أنزل الله تعالى التوراة بقرينة سابق الآية (قوله وجه الاستدلال أن ضمير الفصل الخ) يعني أن ضمير الفصل يفيد قصر المسند على المسند اليه فيكون الفاسق مقصوراً على الكافر فيكون كل فاسق كافراً (قوله والجواب ان هذا الحصر ادعائي الخ) يعني أن المراد هم الكاملون في الفسق الا انه ترك اظهار القيد وجعل مطلق الكفر مقصوراً عليهم ادعاء مبالغة في كونهم فاسقين والا أي وان لم يكن الامر كذلك بل كان الحصر حقيقياً لزم أن يكون الفسق مقصوراً على من كفر بعد الايمان وليس كذلك فان الفاسق يتناول من كفر بعد الايمان وقبل الايمان اجماعا بين الفريقين (قوله الجواب أنه محمول) يعني أنه مصروف عن الظاهر بحمل الترك على سبيل الاستحلال وعده حلالا ولا نزاع في كفر مستحله أو بحمل الكفر على المعنى اللغوى وهو الستر اي من ترك الصلاة فهو ساتر لنعمة الله غير شاكر له ويقال يحتمل أن يكون المعنى من ترك الصلاة متعمداً فهو مشارك للكفار في عدم حرمة دمه وماله وقال الامام حجة الاسلام من ترك الصلاة متعمداً فقد كفر أي قارب الكفر كما يقال من قارب دخول البلد دخله (قوله وجه الاستدلال الخ) يعني أن تعريف المسند اليه سواء كان للجنس أو الاستغراق يفيد حصره على المسند كما في قوله عليه السلام الائمة من قريش والكرم في العرب فيفيد حصر العذاب على المسند أعني الكون على العذاب فلو لم يكن كل فاسق كافراً لم يصح حصر العذاب على الكفار اذ كون العاصي معذبا من ضروريات الدين (قوله والجواب أنه ادعائي) يعني أن المراد حصر الفرد الكامل من العذاب على المكذب بقرينة ان شارب الخمر معذب مع عدم كونه مكذبا الا أنه ترك اظهار القيد وجعل المطلق منحصراً ادعاء بجعل غيره بمنزلة العدم مبالغة في ذلك (قوله وقس عليه نظائره) يعني أن المراد في قوله * ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين * الخزى الكامل الموعود للكفار والحصر ادعائي مبالغة وكذا في قوله تعالى * لا يصلاها الا الاشقى الذى كذب وتولى * (قوله انما عبر عن الكفر الخ) أي انما عبر المصنف عن الكفر بالشرك لما سيذكره الشارح من ملاحظة الآية الدالة على ثبوته وانما عبر في الآية لان كفار العرب كانوا مشركين وتفصيل فرق الكفرة على ما ذكره في شرح المقاصد أن الكافر ان أظهر الايمان فهو المنافق وان طرأ كفره بعد الايمان فهو المرتد وان قال بالشريك في الالوهية فهو المشرك وان تدين ببعض الاديان والكتب المنسوخة فهو الكتابي وان

(قوله كانه التحق بالعدم) ومن عادة البلغاء ان يحصروا النوع في الفرد الاكمل ولا كذب فيه اذ حاصله اخراج الفرد الناقص عن الجنس لاعتبار خطابي أفاده بعض الافاضل (قوله سابق الآية) هو قوله تعالى انا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون وفي المواقف أيضا وامتنا غير متعبدين بالحكم بها فيختص باليهود فيلزم ان يكونوا كافرين اذا لم يحكموا بالتوراة ونحن نقول بموجبه اه (قوله ان شارب الخمر معذب) أى عند الخصم أيضا لقوله تعالى انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه (قوله انما عبر المصنف الخ) هذا ليس تفسيراً لما ذكره المحشى الخيالي بل تفسير ما ذكره هو ما يأتي بقوله وانما عبر في الآية الخ) وهو اشارة الى ان ما ذكره المحشي الخيالي توجيه لتعبير الآية لا لتعبير المصنف وأما وجه تعبير المصنف فهو ما سيذكره الشارح من قوله وفي تقرير الحكيم ملاحظة الآية الدالة على ثبوته أي ثبوت ذلك الحكم الذى هو عدم المغفرة

ذهب الى قدم الدهر واسناد الحوادث اليه فهو الدهري وان كان لايثبت الباري فهو المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي عليه السلام يبطن عقائد هي كفر بالاتفاق فهو الزنديق (قوله فلا يرد ماقيل الخ) أي اذا كان ضمير بعضهم راجعاً الى المسلمين مطلقاً ومنهم المعتزلة فلا يرد ماقيل ان قوله ان قضية الحكمة تقتضي الخ قول بايجاب حكم الله تعذيب المشرك والايجاب بمقتضى الحكمة قول المعتزلة دون أهل السنة والجماعة وان قوله لايحتمل الاباحة قول بالقبح العقلي مع أن مذهب أهل السنة أن الحسن والقبح شرعيان ويجوز للشرع أن يحسن القبيح ويقبح الحسن وانما قلنا انه لا يرد لان القائلين بالامتناع العقلي هم المعتزلة وهم يقولون بمقتضى الحكمة والحسن والقبح العقليين ومنشأ الاعتراض توهم ان هذا الخلاف بين أهل السنة والجماعة والغفلة عن ان المسلمين الذي هو مرجع الضمير شامل للمعتزلة أيضاً لانهم أيضاً من أهل القبلة (قوله على انه يجوز أن يكون الخ) علاوة عن قوله فلا يرد أي على ان قوله وقوله لا يحتمل الاباحة قول بالقبح العقلي غير مسلم لانه يجوز أن يكون عدم الاباحة لمنافاتها مقتضى الحكمة لا للقبح العقلي الذي هو استحقاق الذم في العاجل والعقاب في الآجل فلا يستلزم القول بالقبح العقلي (قوله نعم يرد أن يمنع الخ) نعم يرد على الدلائل الثلاث للمعتزلة منوعا أما على الاول فلانا لا نسلم أن مقتضى الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن لجواز أن يكون في عدم التفرقة بينهما حكمة أخرى خفية لانطلع عليها وعلى تقدير التسليم فيجوز أن يكون التفرقة بينهما بوجه آخر غير الوجه الذي ذكرتم من تعذيب المسيء مثل اثابة المحسن دون المسيء وكوقوعه في النار قبل وقوع المؤمن العاصي وخروجه بعد خروجه بمدة طويلة في الغاية وكمنعه عن رؤية الله تعالى في الجنة وانحطاط درجته انحطاطاً تاما وأيضاً لم لا تكفي التفرقة الدنيوية كاباحة دم الكافر وماله واسترقاقه وضرب الجزية عليه وأما على الثاني فلانا لا نسلم ان الكفر لكونها نهاية في الجناية لا يحتمل العفو فان نهاية الكرم تقتضي العفو عن نهاية الجناية والجواب بأن قضية الحكمة تقتضي التفرقة فلا يجوز العفو رجوع الى الدليل الاول وقد سبق تزييفه وأما على الثالث فلانا لا نسلم أن اعتقاد الابد يوجب الجزاء الابد ولا بد لاثباته من دليل وعلى تقدير تسليم ايجاب الجزاء لا نسلم ايجابه جزاء الابد فقوله يوجب جزاء الابد دعوى بلا دليل في الحقيقة (قوله قد يظن ان الضمير الخ) أي قد يظن أن الضمير المنصوب في يخصصونها راجع الى الآيات والاحاديث والمعنى والمعتزلة يخصصون الآيات والاحاديث بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة فيعترض عليه بأن هذا التخصيص مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل مما لا يكاد يصح في قوله تعالى * ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء * أما انه لا يصح تخصيصه بالكبائر المقرونة بالتوبة فلان المغفرة بالتوبة يعم الشرك أيضاً فيلزم تساوي مانفي عنه المغفرة وما أثبت له بل المغفرة بالتوبة يعم كل عاص والتعليق بالمشيئة ينافيه فانه يفيد ان المغفور بعض العصاة وأيضاً لا يصح التخصيص بالكبائر المقرونة بالتوبة لان المغفرة بالتوبة واجبة عندهم عقلا بناء على انها حسنة ومن أتى بالحسنة وجب مجازاته عليها فلا تظهر لتعليقها بالمشيئة فائدة واما انه لا يصح التخصيص بالصغائر فلان مغفرة الصغائر عامة للجميع فلا معنى للتعليق بالمشيئة المقيدة للبعضية (قوله والصحيح ان الضمير للمغفرة الخ) أي ماظن ان الضمير للآيات والاحاديث غلط والصحيح ان الضمير المنصوب في يخصصونها للمغفرة فالمعنى والمعتزلة يخصصون المغفرة للعصاة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة يعني ان مغفرة الله انما يتحقق بالنسبة الى الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة دون الكبائر الغير المقرونة بها ولا يخصصون

عفواً أو مغفرة الخ ولم يتعرض له المولى المحشي اكتفاء بما يفهم من قوله لجواز أن يكون في عدم التفرقة بينهما حكمة أخرى خفية لا نطلع عليها من جواز أن يكون في العفو حكمة لا نطلع عليها لخفائها نعم لو قال على الدلائل الاربعة وتعرض لما ذكرناه لكان أولى كما لايخفى (قوله دون المسيء) أي دون اثابة المسيء يعني فلتكن التفرقة باثابة المحسن وعدم اثابة المسيء لا بتعذيبه (قوله مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل) وتقييد للاطلاق بلا قرينة وتخصيصاً للعام بلا مخصص ومخالفاً لاقاويل من يعتد به من المفسرين بلا ضرورة (قوله تساوي مانفي عنه الخ) أي المعصية التي نفيت عنها المغفرة وهي الشرك بقوله * لا يغفر أن يشرك به * والمعصية التي أثبت لها المغفرة وهي مادون الشرك بقوله * ويغفر مادون ذلك * فاذا كانا متساويين فلا يصح التفرقة بينهما وقد فرق الله بينهما فلا يصح التخصيص المذكور في الآية المذكورة لاستلزام تخصيص الآية المذكورة بالكبائر المقرونة بالتوبة عدم مغفرة الشرك ولو بالتوبة

الآية المذكورة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة حتى يردانه لايصح بل هي على عمومها والمعنى يغفر مادون الشرك من الصغائر والكبائر لمن يشاء وهو التائب ومرتكب الصغائر دون من لايشاء وهو مرتكب الكبائر الغير التائب فلا اشكال فما قيل انه لافائدة في ارجاع الضمير الى المغفرة لانه لا بد من تخصيص الآيات والاحاديث فيرد عليهم الاعتراض المذكور كلام لاطائل تحته لانه لاحاجة لهم الى تخصيص جميع الايات والاحاديث بل الايات الواردة بدون التعليق بالمشيئة مخصوصة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة كقوله تعالى * ان ربك لذو مغفرة للناس وانه لغفور رحيم * وانه كان غفوراً رحيما * وغافر الذنب * ونحو ذلك والايات الواردة بالتعليق يتركونها على عمومها ويقولون ان من يتعلق به المشيئة هو اصحاب الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة كما فى قوله تعالى * يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء * اى يعذب الكفار واصحاب الكبائر الذين ماتوا قبل التوبة ويغفر لاصحاب الصغائر والكبائر التائبين فالحاصل انهم يخصصون المغفرة بالصغائر والكبائر المقرونه بالتوبة سواء يخصصون الآيات بها اولا تأمل فانه من مزالق الاقدام (قوله ولهم ان يقولوا الخ) جواب للاعتراض المذكور اي على تقدير ان يكون الضمير للايات والاحاديث للمعتزلة ان يقولوا ان كلمة ما فى قوله تعالى ويغفر مادون ذلك لمن يشاء مخصوصة بالصغائر جمعاً بين ادلة الوعيد وهذه الاية ولا نسلم ماذكرتم من عموم مغفرة الصغائر اذ لايجب على الله مغفرة صغيرة غير التائب بل يغفرها أن شاء و يعذبها ان شاء فيصح التعليق بالمشيئة هذا لكن ماذكره مخالف لما ذكره السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف من انه لااستحقاق بالصغائر عندهم أصلا ولما ذكره المحقق الدواني فى شرحه للعقائد العضدية واما الصغائر فيعفوعنها عندهم قبل التوبة وبعدها ولهذا نفوا الشفاعة لدفع العذاب فان قيل يجوز ان يكون المراد بقول المحقق الدواني واما الصغائر فيعفو عنها عندهم صغائر المجتنب عن الكبائر فلا ينافي قول المحشي قلت لايصح تفريع نفي الشفاعة لدفع العذاب عليه (قوله انما استطرد ذكره ههنا الخ) أى انما استطرد الشارح ذكر نفي الوجوب فى جواب استدلال المعتزلة على نفي وقوع مغفرة أهل الكبائر الذين لم يتوبوا رداً لتمسك المعتزلة بهذه الآيات الواردة في وعيد العصاة في وجوب عقاب العاصي والا فلا دليل له ههنا لان المتنازع فيه ههنا هو وقوع المغفرة للعصاة وعدمها لاوجوبها (قوله والجواب ههنا الخ) أى جواب المعتزلة عن استدلالهم بتلك الآيات في مقام نفي وقوع مغفرة العصاة (قوله وقد كثرت النصوص الخ) وحاصل الجواب أن النصوص كثيرة في العفو مثل قوله تعالى * وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات * وقوله تعالى * أو يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير * ولا معنى للعفو بالنسبة الى الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة لانه ترك عقوبة المستحق ولا استحقاق فيهما عندهم فيكون بالنسبة الى أهل الكبائر الذين لم يتوبوا فتعارض أدلة المغفرة والوعيد وتاريخ النزول مجهولة فحكمنا بأنها مقرونة فيصير البعض مخصصاً للبعض فخصص المذنب المغفور من بين عمومات الوعيد جمعاً بين الادلة (قوله وفيه جواب الخ) يحتمل أن يكون معناه أن في قوله وزعم بعضهم جواباً آخر للمعتزلة وحاصل الجواب أن وورود عمومات الوعيد لايستلزم الوقوع البتة لجواز الخلف فان الخلف في الوعيد كرم ويحتمل أن يكون معناه أن في هذا المقام جواباً آخر ويكون اشارة الى ماذكره الشارح في شرح المقاصد من أن القول بالاحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد فكيف كان ترك عقابهم بالنار خلفاً مذموما

الدرجات (قوله عليه) أى على العفو عن صغائر المجتنب عن الكبائر (قوله بهذه الآيات) وهي قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها وقوله تعالى ومن قتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وقوله تعالى ان الفجار لفي جحيم (قوله ههنا) أى في هذا المقام الذى هو نفي وقوع المغفرة لأهل الكبائر الذين لم يتوبوا (قوله لانه) أي العفو وهو علة لقوله ولامعنى الخ (قوله فيهما) أي في الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة (قوله بانها مقرونة) أى فى النزول (قوله مخصصاً للبعض) قال بعض الفضلاء بعد هذا فان قالوا آيات الوعيد أحق بالعموم لما فيها من الزجر والوعظ قلنا بل آيات الوعد أحق به لما ان رحمته سبقت غضبه على انه يحتمل ان آيات الوعيد للمستحلين مع انها معارضة بقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعاً انه هو الغفور الرحيم فان تأكيد العام يقطع احتمال الخصوص على ما تقرر اه

مذموماولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك مع انهم داخلون فى عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على مامر (قوله بل كذب منتف بالاجماع) لانه أخبر عما يكون أحوالهم في المستقبل فلو لم يقع لزم الكذب فى كلامه تعالي وهو باطل بالاجماع (قوله أقول لعل مرادهم الخ) أي لعل مراد ذلك البعض بقولهم ان الخلف فى الوعيد كرم ان الكريم اذا أخبر بالوعيد فاللائق بحاله ومقتضي كرمه أن يبني اخباره على المشيئة لجميع العمومات الواردة فى الوعيد متعلقة بالمشيئة وان لم يصرح بها زجراً للعاصين ومنعاً لهم فلا يلزم الكذب والتبديل بخلاف وعد الكريم فانه يجب أن يكون قطعياً لان جواز التخلف فيه لؤم لا يليق بشأنه فلا يجوز تعليقه بالمشيئة (قوله ويجوز العقاب على الصغيرة الخ) أي من غير قطع بالوقوع وعدمه اشارة الى أن المراد بالجواز في عبارة المصنف هو الجواز الوقوعي بمعنى عدم الجزم بالوقوع وعدم الجزم بعدم الوقوع فانه المتنازع فيه بيننا وبين المعتزلة لا الجواز العقلى فانهم متفقون على ذلك على ماصرح به الشارح بقوله لا بمعنى انه يمتنع عقلا (قوله لعدم قيام الدليل) يعني أنا حكمنا بالجواز الوقوعي ولم نجزم بالقطع بالوقوع أو عدمه لان المسألة شرعية لا يستقل العقل باثباتها وماوجدنا دليلا شرعياً يدل على تعيين أحد الجانبين من الوقوع أو اللاوقوع فحكمنا بسبب أنه فاعل مختار * يفعل ما يشاء ويحكم مايريد * أنه يجوز ان يغفر ويجوز ان يؤاخذ فلا يرد ماتوهم أن غاية عدم وجدان الدليل التوقف لا الجزم بالجواز اذ لابد له أيضاً من دليل لان دليل الاختيار كاف للجواز وانما التوقف في دليل يعين أحد الجانبين من الوقوع أو اللاوقوع (قوله وماذكره الشارح من الادلة الخ) يريد أن المدعي مركب من جزأين أحدهما أنه لاقطع بالوقوع والثاني أنه لاقطع بعدم الوقوع والادلة التي أوردها الشارح انما تثبت الجزء الاول من الدعوى دون الثاني مع أن الخصم أعني المعتزلة لاينكر الجزء الاول اذ هو أيضاً قائل بانه لاقطع بوقوع العقاب وانما تخالفنا في الجزء الثاني حيث يدعي القطع بعدم وقوع العقاب ونحن نتردد فيه أيضاً فقد ترك الشارح مايعنيه واشتغل بما لايعنيه هذا لكن اثبات أن أدلة الشارح انما تثبت الجزء الاول فيه دقة ولذا أمر المحشي بالتأمل فاستمع لما يتلى عليك من مواهب الفياض ان الدليل الاول أعني قوله تعالى * ويغفر مادون ذلك لمن يشاء * انما يدل على أن لاقطع بوقوع العقاب على الصغيرة اذ لو كان كذلك لذكره الله تعالي في جنب الكفر في قوله تعالى * ان الله لا يغفر أن يشرك به * لكن لايدل على أن لاقطع بعدم الوقوع اذ للخصم أن يقول يجوز ان يكون من شاء الله تعالى في حقهم المغفرة أصحاب الصغائر المجتنبين وكذا الآية الثانية انما تدل على ان احصاء الصغائر والكبائر متحقق والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة ولا شك أن المجازاة غير واقعة على كل مايحصي فلا يكون وقوع العقاب قطعياً على الصغائر فثبت الجزء الاول من المدعي وانما قلنا ان المجازاة غير واقعة على كل مايحصي اذ لو كان كذلك لزم أن يكون الصغائر والكبائر بعد التوبة أيضاً موجباً للعقاب وهو باطل بالاجماع ولبطل تكفير الحسنات السيئات مع أنه ثابت بقوله تعالى * ان الحسنات يذهبن السيئات * وأيضاً يلزم حينئذ أن تكون المجازاة على الصغائر قطعاً فيثبت بالآية خلاف المدعي فعلم أن المجازاة على مايحصي انما هو على تقدير ثبوت الاستحقاق بعد مقابلة الحسنات بالسيئات فحينئذ للخصم أن يقول ان مجتنب الكبائر لا يبقي له استحقاق الصغائر لتكفيرها الاجتناب فلا يثبت الجزء الثاني من المدعي هذا ماوجدته في تحقيق كلام المحشي وللفضلاء ههنا كلام لا يفيد شيئاً سوى الملال اذ كله ابحاث منشؤها سوء الظن وعدم الاعتقاد بما قال (قوله حاصله ان التكفير الخ) أى حاصل الجواب ان تكفير السيئات في الآية عند الاجتناب مقيد بالمشيئة والمراد بقوله * ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم * ان لشأ فلا يدل على قطع وقوع مغفرة صغائر المجتنب وانما كان مقيداً بالمشيئة

(قوله أحدهما انه لاقطع بالوقوع الخ) لما كان عدم القطع بالوقوع متحققاً بالتردد في الوقوع وبالقطع بعدم الوقوع وكذا عدم القطع بعدم الوقوع لما كان متحققاً بالتردد في عدم الوقوع وبالقطع بالوقوع اندفع توهم ان كلا من المدعيين يستلزم الآخر لان حاصل كل منهما التردد والشك فيستغنى بأحدهما عن الآخر فلاوجه لجعل كل منهما مدعي على حدة وان مايثبت احدهما يثبت الآخر (قوله اذهو أيضاً قائل الخ) لقوله بالقطع بعدم الوقوع لانه اذاقطع بعدم الوقوع صدق انه لم يقطع بالوقوع

لان المراد بالكبائر أنواع الكفر أو اشخاصها المتعلقة بأفراد المخاطبين لانه الكامل فينصرف عند الاطلاق اليه فيكون ماعدا الكفر من الصغائر والكبائر داخلا في السيئات فلو لم يقيد بالمشيئة لصار مقتضى الاية أن تكفير ماعدا الكفر من الصغائر والكبائر متعينة اذ يصير معنى الاية ان تجتنبوا الكفر نكفر عنكم سيئاتكم التي هي ماعدا الكفر من الصغائر والكبائر وهو مخالف للاجماع المنعقد على ان تكفير ماعدا الكفر غير متعينة بل هي اما مقيدة بالمشيئة كما هو رأى أهل السنة أو بالتوبة كما هو مذهب المعتزلة والمراد بالاجماع اجماع الفريقين من أهل السنة والاعتزال والا فالمرجئة يدعون القطع بتكفير ماعدا الكفر (قوله ولو لم تحمل الكبيرة الخ) دفع وهم كانه قيل اذا كان التكفير مقيدا بالمشيئة فلا حاجة الى أن يتكلف وتحمل الكبيرة على الكفر اذ يصير المعنى ان تجتنبوا الكبائر نكفر الصغائر ان نشأ فلا يكون وقوع مغفرتها قطعياً * وحاصل الدفع انه لو لم تحمل الكبيرة على الكفر لزم المحذوران احدهما بقاء تقييد التكفير بالمشيئة بلا دليل والثاني بقاء تعليق تكفير الصغائر بالاجتناب عن الكبائر بلا فائدة لانه حينئذ يكون المفهوم من الاية ان جواز مغفرة الصغائر انما هو على تقدير الاجتناب عن الكبائر وليس كذلك لانه تجوز مغفرة الصغائر بدون الاجتناب أيضاً لعموم قوله تعالى * ويغفر مادون ذلك لمن يشاء * هذا هو التحقيق الحق الذي وجده الخاطر الكليل والذهن العليل وللفاضل ههنا كلام يتعجب منه ذوو الافهام مبناه ان قوله ولو لم يحمل الخ اثبات لحمل الكبائر على الكفر وهو باطل لان قوله لانه تجوز مغفرة الصغائر بدونه مما لا يكاد يصح على هذا التوجيه على ان المجيب مانع يكفيه الاحتمال العقلي ولا حاجة الى الاثبات وسند منعه ما ذكرنا من ان المطلق ينصرف الى الكامل وبعضهم ادعى اثباته بأن هذه الاية محتملة وآية الغفر ان المعارضة لها أعني قوله تعالى * ويغفر مادون ذلك لمن يشاء * محكمة فيجب تخصيص المحتملة ففيه أن تعارضهما ممنوع لان معنى الآية المحكمة أنه يغفر مادون الكفر من الصغائر والكبائر لمن يشاء ويجوز أن يكون من يشاء الله المغفرة في حقهم أصحاب الصغائر وأصحاب الكبائر المقرونة بالتوبة ووجوب الوقوع لا ينافي المشيئة غاية ما في الباب أن يكون الآية المحتملة مبنيا للآية المحكمة (قوله أى المقبولة) لان الشفاعة الغير المقبولة لا نزاع في وقوعه (قوله لا يقال ان مرتكب المكروه) يعني أن مرتكب المكروه كراهة التحريم يستحق حرمان الشفاعة كما نص في التلويح في تعريف الفقه وفي بحث الاحكام فاستحقاق أهل الكبائر لحرمان الشفاعة بالطريق الاولى لكونه فوق مرتكب المكروه (قوله لا نسلم الملازمة) أى لا نسلم انه لو استحق مرتكب المكروه حرمان الشفاعة يلزم استحقاق مرتكب الكبيرة لان جزاء الادنى وهو مرتكب المكروه لا يكون جزاء الاعلى وهو مرتكب الكبيرة فان له جزاء آخر عظيما مثل التعذيب بالنار ولو سلم ذلك فلعل المراد بالشفاعة في قوله يستحق حرمان الشفاعة المصدر المبني للفاعل أعني كونه شفيعاً فالمعنى ان مرتكب المكروه يستحق حرمان كونه شفيعاً لاخر فيجوز أن يكون مشفوعاً ولو سلم ذلك فالمراد حرمان كونه مشفوعا لرفع الدرجة أو في بعض مواقف الحشر مثل السؤال والحساب فيجوز أن يكون لرفع العذاب أو في بعض آخر مثل الصراط على ان استحقاق الحرمان لا يستلزم الوقوع كما ان استحقاق العذاب لا ينافي العفو هذا لكن قوله عليه السلام * من ترك سنتي لم ينل شفاعتي * يدل على وقوع حرمان الشفاعة في حق تاركه الا أن يقال انه وعيد يجوز الخلف فيه (قوله أى لذنوبهم) بقرينة ذكر الذنب سابقاً (قوله وهي تعم الكبائر أى الذنوب تعم الكبائر فيلزم ثبوت الشفاعه للكبائر وهذا دفع لما قيل انه هذا انما يكون برهاناً اذا ثبت عموم الذنب للصغائر والكبائر وأما اذا خص بالصغائر بقرينة قوله تعالى * واستغفر لذنبك فان ذنبه

(قوله لانه الكامل الخ) ولك أن تثبت كون المراد بالكبائر أنواع الكفر أو اشخاصه بأنه لو لم يكن المراد ذلك لكان مقتضي الآية عدم تكفير الكبائر التي هي ما عدا الكفر وهو ينافي ما اقتضاه الاية الاخرى أعني قوله: ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء : من تكفير ماعدا الكفر لمن يشاء كبيرة كانت أو صغيرة فيلزم أن يكون المراد بالكبائر أنواع الكفر او اشخاصه دفعاً للتنافي ومن ذلك يتوصل الى تقييد التكفير بالمشية للتصريح بالمشية في الاية الاخري (قوله لا نزاع في وقوعها) كما يدل عليه قوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين وقوله واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة (قوله كراهة التحريم) يعني ان المراد بالمكروه الذي يستحق الشخص حرمان الشفاعة بسبب ارتكابه هو الصغيرة لاما لا يكون ذنباً (قوله لرفع الدرجة)أو المراد حرمان كونه مشفوعا لعدم دخول النار فيجوز كونه مشفوعا لخروجه منها

عليه

عليه السلام صغيرة قطعاً فلا يكون برهاناً وان كان الزاماً للمعتزلة لعدم استحقاق العذاب بالصغائر عندهم حتى
يحتاج الى الشفاعة والاستغفار وحاصل الدفع ان الذنب في أصل الوضع شامل لهما وكون ذنبه عليه السلام خاصاً
لا يفيد تخصيص الذنب للامة وذلك ظاهر (قوله وعلى انها ليست لرفع الدرجة الخ) أى تدل الآية بمقتضى
الاسلوب على ان تلك الشفاعة التى نفي عن الكفار خاصة ليست لرفع الدرجة لان عدم الشفاعة التى لرفع
الدرجة لا يقتضي تقبيح الحال وتحقيق اليأس مع ان الآية سيقت لنفي الشفاعة التي يقتضي عدمها تقبيح حالهم
وتحقيق يأسهم (قوله لكن لا تدل على انها الخ) يعني ان هذه الآية بمقتضي الاسلوب انما تدل على ثبوت أصل
الشفاعة لكن لا تدل على انها في حق أهل الكبائر وقيل بل تدل لان جهة نفي النفع هي الكفر فاذا انتفى ثبت
النفع بها مطلقاً ولانها المحل للخلاف فاذا ثبت أصل الشفاعة ثبت أصل المدعى أقول فيه بحث أما في الاول فلان
حصر جهة نفي النفع في الكفر غير معلوم من الآية وترتبه عليه لا يدل على الحصر فيجوز أن يكون في أهل الكبائر
أمر آخر وأما في الثاني فلان المراد انه لا يدل عليه دلالة تحقيقية لا انه لا يدل عليه دلالة التزامية مبنية على مذهب
الخصم (قوله ظاهر الآية ينفي أصل الشفاعة) يعني أن هذه الآية ليست للمعتزلة من كل وجه بل عليهم من وجه
لان ظاهرها نفي الشفاعة مطلقاً مع أنهم قائلون بالشفاعة لزيادة الثواب فان صرفوها عن الظاهر وحملوها على نفي
الشفاعة لرفع العذاب فنقول انها لا تبقى حجة (قوله ثم أنه يحتمل الخ) أى ثم ان الآية لا تدل على نفي الشفاعة
أيضاً على الاطلاق لانه يحتمل أن يكون الضمير في قوله منها النفس الثانية العاصية فيكون معنى قوله تعالى * ولا
يقبل منها شفاعة * انها ان جاءت للنفس العاصية في حقها شفاعة الشفيع لم تقبل منها فلعل الشفاعة تقبل في حقها
بوجه آخر بأن يجيء الشفيع بشفاعته وما قيل ان هذا التوجيه خلاف الظاهر بعيد عن المقام فليس بشيء لان
الموجه مانع يكفيه الاحتمال العقلي وهو ظاهر (قوله يشير الى منع الدلالة على عموم الاشخاص الخ) وسند المنع
جواز كون الكلام لسلب العموم لا لعموم السلب كذا في شرح المقاصد (قوله واعترض عليه بأن النفس
الخ) يعني أنه لا معنى لمنع الدلالة على العموم لان النفس في قوله تعالى لا تجزى نفس عن نفس الخ * نكرة في
سياق النفي عامة والضمير في قوله منها راجع اليها فيعم الضمير أيضاً لعموم مرجعه فيدل على العموم في الاشخاص
(قوله ويمكن أن يجاب الخ) يعني أنما يلزم من عموم المرجع الذي هو النكرة عموم الضمير لو كان الضمير راجعاً
اليها من حيث عمومها لكن لا ضرورة في رجوع الضمير اليها كذلك فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع لانها
موضوعة للفرد المبهم ولذا لا يعم في الاثبات وعمومها بعد النفي عارض عقلي ضرورة ان انتفاء الفرد المبهم لا يكون
الا بانتفاء جميع الافراد فيجوز أن يكون الضمير راجعاً الى النكرة بحسب معناها الوضعي فلا يلزم العموم الا ترى
أنه اذا قيل لا رجل في الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه أن يكون جميع أجزاء العالم على السطح مع أن الضمير
ههنا أيضاً راجع الى النكرة الواقعة في سياق النفي وليس ارجاع الضمير الى النكرة المنفية بحسب معناها الوضعي
من الاستخدام كما توهم الفاضل الجلبي لانه لا بد في الاستخدام من المعنيين ولم تستعمل النكرة ههنا في المعنيين بل
هي مستعملة في كلا الموضعين في معنى واحد وهو الفرد المبهم الا أنه عرض له العموم بواسطة أمر خارج وهو النفي
كما نص عليه الشارح في التلويح وقد صرح بذلك المحققون من شارحي مختصر ابن الحاجب * قال الفاضل المحشي
كون النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع مخالف لكتب أصول الفقه فان النكرة المنفية عامة بحسب الوضع قال
صدر الشريعة في التوضيح ان العام لفظ وضع لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له ثم عد النكرة المنفية
من العام نحو لا يأكل رأساً وليس بشيء لان مراد المحشي أنها خاصة بحسب الوضع الشخصي وهو لا ينافي كونها

(قوله فلان حصر جهة النفي الخ) يريد ان كون جهة نفي النفع الكفر معلوم من الآية لكن حصر جهة
النفي في الكفر غير معلوم
منها قوله والمدعى انما يثبت
بالحصر لا بمجرد كون
جهة نفي النفع الكفر
(قوله تحقيقية) أى
برهانية يقينية وذلك لانه
يجوز عند الاصحاب العقاب
على الصغائر فتحقق الشفاعة
يمكن ان يكون بتحققها
للصغائر دون الكبائر وأما
عند الخصم فلما لم يجز العقاب
على الصغائر فلو ثبت تحقق
الشفاعة كان تحققها للكبائر
فقط فتدل الآية على أنها
متحققة لاهل الكبائر على
مذهب الخصم فتكون الدلالة
المذكورة الزامية لا تحقيقية
(قوله بأنه يجيء الشفيع
بشفاعته) بدون ان تجيء
النفس العاصية بها وذلك
لاستكراه النفس العاصية
عند الله تعالى فلو جاءت
مع شفاعة الشفيع لم تقبل
شفاعته بخلاف ما اذا جاء
الشفيع بشفاعته منفرداً عن
النفس العاصية فتقبل شفاعته
لمفارقته عما هو سبب لعدم
قبول شفاعته حينئذ
(قوله الا انه عرض له
العموم الخ) لا يخفى انه
اذا سلم عروض العموم
للفرد المبهم ولو من أمر
من خارج فلا شك انه حينئذ ما بقي الفرد المبهم بل تبدل الفرد المبهم بالعام فقد استعمل النكرة حين وقوعها في سياق النفي في الامر العام لا في

عامة بحسب الوضع النوعي المجازى ضرورة أن دلالتها بواسطة قرينة وهي الوقوع في سياق النفي والوضع في تعريف العام أعم من الشخصي والنوعي فيشمل النكرة المنفية أيضاً صرح بذلك الشارح في التلويح فارجع اليه فانه كاشف عن التوضيح (قوله لم لو قيل الخ) أى لم لو قيل في دفع منع الدلالة أيضاً على عموم الاشخاص ان الضمير راجع الى النكرة فوقوع الضمير في سياق النفي كوقوع النكرة فيه فيكون قوله تعالى * لا يقبل منها * كان يقال لا يقبل من نفس شفاعة فيم ذلك الضمير كايم النكرة لم يبعد جدا ولعل هذا هو مراد المعترض الا أن عبارته لا تساعده قيل وجه البعد في الجملة ان الضمير الراجع الى النكرة لا يجب أن يكون نكرة فانه اختلف بين النحاة ان الضمير الراجع الى النكرة معرفة أو نكرة وان كان المشهور انه نكرة (قوله عدم المعنى بالنسبة الى صغيرة الخ) يعني عدم معني العفو بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب عن الكبيرة ممنوع لانه اذا لم يجتنب الكبيرة كان مستحقاً للعذاب على الصغيرة أيضاً فتركه يكون تركا للعقوبة المستحقة فيستحق العفو بالنسبة اليه وعدم معنى العفو بالنسبة الى صغيرة المجتنب عن الكبيرة غير مفيد في بيان ماقالت المعتزلة فبيان الشارح غير تام وما قاله الفاضل المحشي من أن كلام الشارح مبني على ماهو المشهور من أنه لا استحقاق بالصغائر مطلقاً عندهم على ماقال في شرح المواقف ففيه أن قيد المجتنب عن الكبيرة مستدرك حينئذ وهو ظاهر (قوله فتأمل) لعل وجه التأمل أن غير المجتنب يستحق الخلود في النار عندهم فلا يتحقق المغفرة والعفو بالنسبة اليه أيضاً وماقيل من أنه يجوز أن يكون بتخفيف العذاب فيدفعه أن العذاب عندهم مضرة خالصة لا يشوبها مايخالفه ولذا جعلوا جزاء الكافر بعينه جزاء مرتكب الكبيرة (قوله فيه منع ظاهر لجواز الخ) فيه أن جزاء الايمان هو الجنة لا مجرد التخفيف لقوله عليه الصلاة والسلام يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان * وأيضاً تخفيف العذاب خلاف مذهبهم على مامر (قوله ومبنى هذا الاستدلال على أن العمل الخ) لانه على تقدير تناول العمل لترك المنهيات يكون معنى الآية * ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات * من اتيان الاوامر وترك المنهيات * كانت لهم جنات الفردوس نزلا * فلا يدخل مرتكب الكبيرة في حكم الاية لانه غير تارك للمنهيات بخلاف ما اذا لم يتناولها فالعامل بالصالحات يجوز أن يرتكب كبيرة بل كبائر فيدخل مرتكب الكبيرة العامل بالصالحات تحت الحكم فيتم الاستدلال (قوله ثم انه لا يدل على عدم خلود من لا عمل الخ) يعني أن الاستدلال بالاية على تقدير عدم التناول أيضاً غير تام لانه لا يدل على عدم خلود مرتكب الكبائر الذى لا عمل له غير الايمان لترتب الحكم بدخول الجنة على الذين آمنوا وعملوا الصالحات لكنه يبطل مذهب الاعتزال أعني خلود جميع أهل الكبائر في النار (قوله فلا يرد جواز التفاوت الخ) أي لا يرد أنه يجوز أن يكون عذاب الكافر شديداً بالنسبة الى عذاب مرتكب الكبيرة وان كانا مخلدين في النار فلا يزيد الجزاء على الجناية (قوله وهذا الدليل الزامي الخ) أى مبنى على مذهب المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين والا فعند أهل السنة تصرفه تعالى لا يوصف بالظلم لان الظلم قد يقال على التصرف في ملك الغير وهذا المعنى محال في حقه تعالى لان الكل ملكه وعلى وضع الشئ في غير محله والله أحكم الحاكمين وأعلم العالمين وكل ما وضعه في موضع يكون ذلك أحسن المواضع وان خفي وجه حسنه علينا ولا يخفى انه اذا كان الدليل الزامياً فلا حاجة الى دفع الايراد السابق الى قوله على الاطلاق من غير تقييد بالشدة والضعف لانهم لا يقولون بالتفاوت في العذاب والا لم تكن مضرة خالصة (قوله قالوا لولا الخلوص الخ) أى لولا الخلوص عن شوائب النفع لم ينفصل عن مضار الدنيا فانها مضار من وجه دون آخر فيجب أن تكون منافع الاخرة ومضارها خالصتين عن الغير (قوله فيمكن منعه الخ) أي يمكن منع قيد الخلوص أيضاً لكن هذا المنع غير مفيد ههنا لان النزاع

في قوله لم يبعد جداً (قوله غير مفيد) اذ يكفي لهم ان يكون للعفو عن صغيرة غير المجتنب معنى قاله الفاضل المحشي (قوله في بيان ماقالت المعتزلة) هكذا وقع في النسخ الواصلة الينا والصواب في بيان رد ما قالت المعتزلة بزيادة لفظ رد (قوله وما قاله الفاضل الخ) أي في توجيه عدم المعنى للعفو بالنسبة الى صغائر غير المجتنب أيضاً (قوله ان غير المجتنب) أي الغير التائب والافلا يصح قوله يستحق الخلود في النار عندهم (قوله أيضاً) أي كما لا يتحقق العفو والمغفرة بالنسبة الى المجتنب والتائب (قوله فانها مضار من وجه دون آخر) ككون الشخص مقتولا فانه مضرة من حيث اذاقة الوجع ومنفعة من حيث الانابة في الاخرة عليه وفيه ان التعذيب في الآخرة من حيث الاذاقة مضرة ومن حيث انه يطهر به عن الذنوب وبسببه يدخل الجنة منفعة وحمل قوله فانها مضار من وجه دون آخر على الاهانة دون الكناية لا يفيد الانفصال ومن ههنا علمت ضعف قولهم لولا الخلوص لم ينفصل عن مضار الدنيا أيضاً

النزاع في دوام أهل الكبائر في النار وخلودهم ومنع الخلوص لا يستلزم نفي الدوام لا يقال منع الدوام موقوف على منع الخلوص لانه اذا كانت المضرة منقطعة لم تكن خالصة لانا نقول ذلك ممنوع لجواز أن لا يخلق الله تعالى في المعاقب العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل له فرح كذا في شرح المواقف (قوله لكن خلوده الخ) استدراك لدفع توهم انه اذا كان الخلود بمعنى المكث الطويل فيجوز أن يكون خلود الكفار أيضاً بذلك المعنى فلا يكون دوام الكفار في النار قطعياً ووجه الدفع ظاهر (قوله لاحتمال أن يكون الخ) لان اسم الفاعل ضعيف العمل فيحتاج الى التقوية بخلاف الفعل لكن الاحتمال المرجوح لا يمنع الاستشهاد وأما ما قيل من أن الايمان في قوله تعالى * أنؤمن لك واتبعك الارذلون * ظاهر في الايمان الشرعي والكلام في الايمان اللغوي فيدفعه أن الايمان الشرعي بعينه الايمان اللغوي قال في شرح المقاصد الايمان افعال من الامن للصيرورة أو التعدية باللام بحسب الاصل كان المصدق صار ذا أمن من أن يكون مكذوبا أو جعل الغير آمنا من التكذيب والمخالفة ويتعدى بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول بما أنزل اليه من ربه * وباللام لاعتبار معنى الاذعان كقوله تعالى * وما أنت بمؤمن لنا انتهى كلامه فعلم ان الايمان متعد بنفسه وهو الموافق لما في الصحاح فمعنى قوله يتعدى باللام ويتعدى بالباء انه يتعدى باللام باعتبار معنى الاذعان وبالباء باعتبار معنى الاعتراف فما قيل انه خالف في جعل الايمان متعديا بالباء للبيضاوي حيث قال تعلق الباء بالايمان باعتبار معنى الاعتراف ليس بشئ (قوله أي يحصل فيه منسوبية الصدق الخ) يعني ان لفظ النسبة مصدر مبني للمفعول والمعنى ليس حقيقة التصديق اللغوي ان يحصل في القلب كون الصدق منسوبا الى الخبر أو المخبر ويعقل ثبوت الصدق له في نفس الامر فانه من قبيل المعرفة المقابل للانكار والجهالة دون التصديق المقابل للتكذيب والانكار المفسر بكر ويدن وأما لم يجعله من المصدر المبني للفاعل بمعنى نسبت كردن صدق رابجيزي لانه مستلزم الاذعان بل هو تعبير عنه ثم اعلم بعد الاتفاق على ان تلك المعرفة خارجة عن التصديق اللغوي وان المعتبر في الايمان هو التصديق اللغوي اختلفوا في انها هل هي داخلة في التصور أم في التصديق المنطقي فرضى الشارح انها داخلة في التصور ويجوز ان تكون الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية التصور وان التصديق المنطقي بعينه التصديق اللغوي ولذا فسر رئيسهم في الكتب الفارسية بكرويدن وفي العربية بما يخالف التكذيب والانكار ويؤيده ما أورده السيد الشريف في حاشية شرح التلخيص ان المنطقي انما بين ماهو في العرف واللغة وعلى هذا قال الشارح في التهذيب العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور وعند بعض المتأخرين وهو صدر الشريعة ان تلك المعرفة داخلة في التصديق المنطقي فان الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصديق قطعاً فان كان حاصلا بالقصد والاختيار بحيث يستلزم الاذعان والقبول فهو تصديق لغوي وان لم يكن كذلك كمن وقع بصره على شئ فعلم انه جدار أو فرس فهو معرفة يقينية وليس بتصديق لغوي فالتصديق اللغوي عنده أخص من المنطقي هذا مجمل الكلام وتفصيله في شرح المقاصد (قوله كالسوفسطائية) فان له يقيناً بوجود العالم خالياً عن الاذعان والقبول وكما لبعض الكفار الذين يعرفون صدق النبي كما قال الله تعالى * الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم * فقال * وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً (قوله هكذا حققه بعض المتأخرين الخ) يعني كون اليقين الخالي عن الاذعان حاصلا للسوفسطائي كما حققه بعض المتأخرين وهو صدر الشريعة وأما الشارح فيمنع حصول اليقين بدون الاذعان ويمنع عدم حصول الاذعان القلبي للسوفسطائي وانما ينكرون عناداً (قوله صرح بذلك رئيسهم ابن سينا الخ) قال الشارح في رسالته في تحقيق الايمان ان ابن سينا أورد في الشفاء في مقابلة هذا التصديق التكذيب

والاولى أن يقال الخ (قوله ان الايمان الشرعي بعينه الايمان اللغوى) يريد ان التصديق المعتبر في الايمان الشرعي بعينه التصديق المعتبر في الايمان اللغوى لان نفس الايمان الشرعي هو الايمان اللغوي لانه ينافي ماسيصرح به الشارح من ان الايمان في الشرع الخ فعلى هذا لا يندفع ماذكره القائل فتدبر (قوله وأما الشارح الخ) لا يخفى ان الشارح اذا منع حصول اليقين بدون الاذعان كيف يصح الحكم السابق بأن مرضى الشارح ان تلك المعرفة داخلة في التصور وأيضاً كيف يصح المنع المذكور وهو مخالف لصريح الآية الكريمة (وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً) وأيضاً المراد من عدم حصول الاذعان مجرد المكابرة والعناد وعدم التسليم والانقياد ولا شبهة في حصول اليقين لكثير من الناس مع عنادهم ومكابرتهم فمنع حصول اليقين بدون الاذعان محض مكابرة فالصواب اسقاط قوله وأما الشارح الخ أفاده الفاضل عبد الرسول

وقال في كتابه المسمى بدانش نامه علائي دانستن دو گونه است يكي فهم كردن واندريافتن وآنرا بتازي تصور خوانند ودوم گرويدن وآنرا بتازي تصديق خوانند (قوله ان قلت يلزمه الخ) أي اذا كان التصديق عند ابن سينا هو اللغوي المعبر عنه بگرويدن يلزمه أحد الامرين اما اندراج يقين السوفسطائي أو نحوه كاليقين الحاصل لبعض الكفار في التصور واما عدم انحصار تقسيم العلم الى التصور والتصديق لخروج يقين السوفسطائي عنهما وكلا الامرين باطل بالضرورة (قوله قلت له ان يمنع حصول اليقين الخ) يعني ان النقض انما يتم اذا كانت مادته متحققة وهو ممنوع لانا لا نسلم حصول اليقين بدون الاذعان ولا نسلم ان للسوفسطائي ونحوه يقيناً بدون الاذعان فانه يذعن بوجود العالم الا انه ينكره باللسان عناداً واستكباراً (قوله بقي ههنا بحث وهو ان المعنى الذي الخ) حاصله انه كيف يكون المعنى الذي يعبر عنه بگرويدن بعينه معنى التصديق المنطقي والحال ان المعنى المعبر عنه بگرويدن قطعي والتصديق المنطقي عام شامل للظن والجهل ايضاً بالاتفاق لان المنطقيين يقسمون العلم بالمعنى الاعم أعني الصورة الحاصلة عند العقل الى التصور والتصديق تقسيماً حاصراً توسلا بذلك التقسيم الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع أجزائه التي منها القياس الجدلي المتألف من المشهورات والمسلمات ومنها القياس الخطابي المتألف من المقبولات والمظنونات ومنها القياس الشعري المتألف من المخيلات فلو لم يكن التصديق المنطقي عاما لم يثبت الاحتياج الى هذه الاجزاء وذلك ظاهر (قوله وقد نص عليه في شرح المقاصد) حيث قال اعلم ان المقصود ان الايمان تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوي وهو ما يعبر عنه بگرويد وراست دانستن وينافيه التوقف والتردد (قوله ولذا يكفي في باب الايمان الخ) أي ولاجل ان المعنى الذي يعبر عنه بگرويدن أمر قطعي يكفي ذلك في باب الايمان الذي هو التصديق البالغ حد الجزم بحيث لا يحتمل النقيض أصلا ولا يحتاج الى اعتبار كونه قطعياً * قال الفاضل المحشي والحق انه أمر عام يتناول الظني والقطعي وقوله وقد نص عليه في شرح المقاصد مسلم نعم قد نص على ان الايمان أمر قطعي لكن الايمان تصديق خاص قد اعتبر فيه شرائط منها كونه أمراً قطعياً واما كون التصديق أمراً يقينياً فلم يذكره الشارح انتهى كلامه وفيه بحث اما أولا فلان عبارته في شرح المقاصد على ما قلناه صريح في ان المعنى المعبر عنه بگرويدن مناف للتردد والتوقف وأما ثانياً فلان كون الايمان تصديقاً خاصاً قد اعتبر فيه شرائط منها كونه أمراً قطعياً مخالف لما ذكره الشارح في التلويح في باب المحكوم به من ان المراد بالايمان معناه اللغوي وانما الاختصاص في المؤمن به فمعنى التصديق هو الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن راست گوي دانستن وهو المراد بالتصديق الذي جعله المنطقيون احد قسمي العلم على ما صرح به رئيسهم وحيث حصر الاختصاص في المؤمن به وجعل التصديق المعتبر في الايمان بعينه التصديق المنطقي تأمل فانه من مزالق الاقدام وأما ما ذكره الفاضل المحشي من ان القول بأن المعتبر في الايمان هو اليقين محل نظر اذ قد صرح في شرح المواقف ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض حكمه حكم اليقين في كونه ايماناً حقيقيا فان ايمان أكثر العوام من هذا القبيل فدفوع بما نقل عنه من كون الايمان عبارة عن التصديق الجازم الثابت قول جمهور العلماء وكلامنا معهم وقال بعضهم عدم كفاية الظن القوي الذي لا يخطر معه احتمال النقيض محل كلام انتهى كلامه (قوله اشارة الى ان الكفر الخ) يعني ان ما ذكرههنا مخالف لما ذكره في شرح المقاصد فان قوله كان اطلاق اسم الكافر وتجعله كافرا يشير كل منهما الى ان الكفر في مثل هذه الصورة أي في الصورة التي يكون التصديق مقرونا بشيء من امارات التكذيب في الظاهر وفي حق اجراء احكام الدنيا لا فيما بينه وبين الله تعالى وذكر في شرح المقاصد ان ذلك التصديق غير معتد به وانه بمنزلة العدم ويوافقه ما اورده الشارح في رسالته في تحقيق الايمان

(قوله الا انه ينكره باللسان الخ) لقائل ان يقول اذا أنكره ولو باللسان فقد تحقق ووجد مادة انتفى فيها التسليم والقبول الظاهري والحال ان المعتبر في التصديق المعنى المسمى «بگرويدن» المعتبر فيه ذلك بناء على نص رئيسهم فالاشكال المذكور بحاله على ان انكارهم ليس مقصوراً على مجرد اللسان بل ينكرون بظاهر القلب أيضاً نعم انهم لا ينكرون بباطن القلب لان اليقين بالشيء يستلزم التسليم بباطن القلب فالحق في الجواب ما ذكره المولى المحشي سابقاً من الذهاب الى مرضي الشارح رحمه الله (قوله حيث حصر الخ) قال الفاضل عبد الرسول أقول يمكن دفع هذا البحث بأن المعنى الذي يعبر عنه « بگرويدن » وان كان أمراً قطعياً في نفسه غير شامل لما سوى القطعي لكن مقابلته مع التصور قرينة على ان المراد به ما عدا التصور قطعياً كان أو لا فمن حيث اختصاصه في نفسه بالقطعي يصح تفسير الايمان به ومن حيث عمومه بقرينة المقابلة المذكورة يصح تفسير التصديق المنطقي به اه

وكذا

وكذا البغض والعداوة للشارع اذا فرض حصوله مع التصديق يجعل امارة التكذيب فلا يعتد بمثل هذا التصديق ويجعل بمنزلة العدم انتهي ويمكن ان يقال ان المراد بقوله كان اطلاق اسم الكافر الاطلاق الحقيقي وبقوله نجعله كافرا نجعله كافرا بينه وبين الله تعالى ويؤيده ما في شرح المواقف من ان السجود للصنم بالاختيار يدل بظاهره على انه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه حتى لو علم انه لم يسجد له على سبيل التعظيم واعتقاد الالوهية بل سجد له وقلبه مطمئن بالايمان لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وان اجرى عليه حكم الكافر في الظاهر (قوله قلت الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي) يعني ان ايمان أطفال المؤمنين حكمي لما علم من الدين ضرورة لان النبي عليه السلام كان يجعل ايمان أحد الابوين ايمانا للاولاد وقيل هذا مناف لما ذكره الشارح فيما بعد من ان الشارع جعل المحقق الذى لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي فانه تصريح بأن الكلام فيما هو أعم من الايمان الحقيقي والحكمي انتهي كلامه وأنت خبير بأن المفهوم من كلام الشارح ان الشارع جعل المحقق الغير الباقي في حكم الباقي لا انه جعل غير المحقق في حكم المحقق فالكلام المذكور صريح في ان الكلام في الايمان المحقق سواء كان باقياً أو في حكم الباقي لا فيما هو أعم من الايمان الحقيقي والحكمي (قوله هذا مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم الخ) فيه بحث لان ما عليه المتكلمون هو ان النوم ضد لادراك الاشياء ابتداء لا انه مناف لبقاء الادراكات الحاصلة حالة اليقظة وعلى تقدير التسليم فاتحاد محلهما ممنوع على ما ذهب اليه الاستاذ ويدل عليه قوله عليه السلام تنام عيني ولا ينام قلبي فتأمل (قوله والذهول أي في حالة النوم والغفلة الخ) يعني ان الذهول الحاصل في حالة النوم والغفلة انما هو عن حصول ذلك التصديق فتلك الحال اي حال النوم والغفلة انما هو حال الذهول المفسر بعدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل لا حال عدم التصديق وعدم ملاحظة حصول التصديق لا ينافي ان يكون نفسه حاصلا (قوله وأما حال الحضور فليس كذلك الخ) دفع لما يتوهم من ظاهر قول الشارح والذهول انما هو عن حصوله من انه يدل بظاهره على ان لا ذهول عن حصول التصديق في غير حالة النوم والغفلة مع انه ليس كذلك وانما المنتفي في تلك الحالة الذهول عن نفس التصديق به وحاصل الدفع ان مراد الشارح ان حال النوم والغفلة حال الذهول البتة وأما حال عدم النوم والغفلة هو حال الحضور فليس الذهول لازما لها بل قد يذهل عنها كما اذا كان التصديق حاصلا ولم يلاحظه ولم يلتفت اليه فيكون ذاهلا عنه وقد لا يذهل عنها بأن يلتفت الى نفس ذلك التصديق قصدا قال الفاضل المحشي لكن الظاهر ان عدم الالتفات الى ما حضر في القلب لا يسمى ذهولا لا لغة ولا عرفا انتهى كلامه وفيه بحث لانه قد نص الشارح في التلويح ان الذهول عبارة عن عدم الملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل بحيث يتمكن من ملاحظتها أي وقت شاء وهذا صريح في ان عدم الالتفات الى الصورة الحاصلة عند العقل يسمى ذهولا (قوله ولذلك الخ) أي ولاجل ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي يكفي الاقرار مرة في العمر لمن هو قادر عليه مع ان الاقرار جزء مفهوم الايمان والكل لا يتحقق بدون الجزء فان قلت اذا كان الاقرار مرة في العمر كافياً فما معنى لاحتماله السقوط قلت معنى احتماله السقوط انه يجوز صدور المنافي له عند الاضطرار بخلاف التصديق فانه لا يحتمله أصلا (قوله على الامام) أي امام محلته وقريته وبلده ليجروا عليه الاحكام من ترك الجزية وحرمة دمه والصلاة عليه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالعشر والزكاة ونحو ذلك بخلاف ما اذا كان ركناً الى آخر ما ذكر في شرح المقاصد فعلى هذا المذهب من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار باللسان في عمره مرة لا يكون مؤمناً عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فالاقرار حينئذ لاجراء الاحكام عليه فقط

(قوله فتأمل) يمكن ان يكون وجهه انه لا يصح الاستدلال بالحديث النبوى على تغاير محلى الادراك والنوم اذ لا يلزم من كون النبي صلى الله عليه وسلم تنام عينه لا قلبه كون غيره كذلك بل لقائل ان يستدل بالحديث على اتحاد المحلين لان ما ذكره حالة مخصوصة بالنبي صلى الله عليه وسلم فيدل على ان النوم يعرض جميع الاعضاء لجميع افراد الانسان سواه صلى الله عليه وسلم وذلك يستلزم عروض النوم لمحل الادراك أيضاً وهو المراد باتحاد المحل

(قوله والكل لا يتحقق بدون الجزء) فلو لم يجعل المحقق الذى لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي لزم وجود الكل بدون الجزء لان الاقرار باللسان ليس موجوداً بالفعل الا حين التلفظ فقوله مع ان الاقرار جزء مفهوم الايمان دليل آخر غير كونه كفاية مرة في العمر على ان الشارع جعل المحقق الذى لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي

الايمان التصديق لا سائر مافي القلب فلا يرد ماتوهم ان قول المحشي الخيالي لان الايمان في اللغة التصديق الخ دليل على الاول وان قوله ولانه خلاف الاصل عطف بحسب المعنى على قوله والا لكان الخطاب الخ فهو دليل على قوله فلا نقل وذلك لانه ليس مراد المولى المحشي ان المحشي الخيالي جعل الوجوه الثلاثة دلائل على المدعي المذكور بل مراده استنباط وجوه ثلاثة للمدعي المذكور مما ذكره المحشي الخيالي وهو لا ينافي جعل المحشي الخيالي اياها دلائل على شيء آخر أفاده عبد الرسول (قوله بهذا الحديث) قال بعض الافاضل .فان قلت اعتبار ذلك الايراد محتمل في جميع الآيات المذكورة فلم خصصه بالحديث المذكور قلنا لا نسلم احتماله في الآيات المذكورة بناء على ما فيها من التصريح بأن الايمان انما هو في القلب بخلاف الحديث اه والاولى ان يقول بدل قوله في جميع الآيات المذكورة في جميع المعاضدات المذكورة حتى يشمل الحديث الاول أيضاً اذ فيه تصريح بنسبة الدين الى القلب

انتهى كلامه والمذهب الاخير موافق لما في الحديث يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان (قوله لدلالتها على ان محل الايمان الخ) يعني ان ههنا مطلبين الاول ان الاقرار ليس جزء من الايمان والثاني انه التصديق لا غير اما الاول فلدلالة النصوص على ان محل الايمان هو القلب فلا يكون الاقرار الذي هو فعل اللسان داخلا فيه وأما الثاني وهو انه التصديق لا سائر مافي القلب من المعرفة والقدرة والعفة والشجاعة وغير ذلك من الكيفيات النفسانية فلوجوه الاول اتفاق الفريقين على أنه ليس سوى التصديق والثاني ان الايمان في اللغة التصديق ولم يعين في الشرع لمعنى آخر كما عين لفظ الصلاة والزكاة والصوم فلا يكون منقولا عن معناه اللغوي الى سائر مافي القلب وان كان منقولا باعتبار خصوصية المتعلق اذ لو كان منقولا لكان الخطاب الوارد في الكتاب والسنة بالايمان خطابا بما لا نفهم الامة وهو مستلزم لعدم امكان الامتثال به من غير استفسار وبيان مع ان من امتثل به امتثل من غير استفسار ولا توقف الى بيان وانما وقع الاحتياج الى بيان مايجب الايمان به فبين وفصل بعض التفصيل بحيث قال النبي عليه الصلاة والسلام لمن سأله عن الايمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه الحديث فذكر لفظ تؤمن تعويلا على ظهور معناه عندهم الثالث أن النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل وههنا لا دليل ولا صارف فيكون باقياً على معناه الاصلي الذي هو التصديق (قوله ان قلت يحتمل أن يراد الخ) يعني ان دلالة النصوص على ان محل الايمان الشرعي القلب ممنوع لم لا يجوز أن يكون المراد بالايمان الواقع في النصوص معناه اللغوي فيكون المفهوم منها ان محل الايمان اللغوي القلب لا ان محل الايمان الشرعي ذلك فيجوز أن يكون الاقرار جزء من معناه الشرعي (قوله لا نزاع في ان الايمان الخ) يعني أن متعلق الايمان الشرعي خاص وهو ماجاء به النبي عليه الصلاة والسلام بخلاف الايمان بالمعنى اللغوي فان متعلقه مطلق النسبة الخبرية فبالنظر الى خصوصية المتعلق به منقول وان لم يكن بالنظر الى نفس المعنى منقولا بل يدل على ذلك أن النبي عليه الصلاة والسلام بين متعلقه دون معناه فقال أن تؤمن بالله وملائكته الحديث فلفظ الايمان بالنسبة الى معناه اللغوي وهو التصديق مطلقاً يكون مجازاً لان المعنى المنقول عنه مجازي عند الناقل وفي كلام الشارع وهو التصديق بما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام يكون حقيقة عرفية والاصل في الاطلاق هو الحقيقة فيكون المراد بالايمان الواقع في النصوص معناه الشرعي لئلا يكون الكلام على خلاف الاصل (قوله يرد عليه انه يحتمل الخ) يعني ان الاستدلال بهذا الحديث غير تام لانه يجوز أن يكون ذكر القلب في الحديث لكونه محل جزء الايمان الذي هو التصديق فيكون معناه هل شققت قلبه وعلمت انتفاء الجزء الذي هو التصديق القلبي ليلزم انتفاء الايمان فيجوز قتله ولا يكون دمه محترما قيل يدفعه أن قوله والنصوص معاضدة لذلك معناه ان النصوص معاضدة لكون الايمان مجرد التصديق القلبي ولكون الاقرار شرطاً لاجراء الاحكام فالنصوص الثلاثة الاول للاول وهذا الحديث للثاني (قوله ولا يخفى انه انما يتم الخ) يعني ان استدلال الكرامية بأن أهل اللغة لا يعرفون منه الا الاقرار اللساني فيكون معناه الحقيقي هو الاقرار لا أمر آخر انما يتم اذا ضم اليه أن الايمان غير منقول في الشرع عن معناه اللغوي الذي هو التصديق اللساني ويرد عليه أي على هذه المقدمة ان عدم النقل ممنوع لان النصوص المعاضدة دالة على انه أمر قلبي فيكون منقولا الى التصديق القلبي وأنت خبير بأنه لو قرر قول الشارح فان قيل لم ان الايمان هو التصديق الخ بأنه انكم اذا قلتم ان الايمان هو التصديق وتفيتم النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم أن تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان لان أهل اللغة لا يعرفون منه الا ذلك فلا يرد ما ذكره المحشي (قوله يرد عليه أنه ليس المعتبر الخ) يعني أنه ليس المعتبر عند الكرامية في الايمان

مجرد اللفظ حتى يلزم أن يكون المتلفظ بكلمة صدقت سواء كان مهملاً أو موضوعاً لمعنى سوى التصديق القلبي مصدقاً للنبي عليه الصلاة والسلام في العرف واللغة بل المعتبر عندهم في الايمان هو اللفظ الدال على التصديق القلبي من غير أن يجعل التصديق جزءاً منه على معنى انه معتبر في الوضع الشرعي واللغوي للفظ الايمان ولا شك ان المتلفظ بكلمة صدقت من حيث دلالته على التصديق القلبي مصدق للنبي عليه الصلاة والسلام في العرف واللغة بلا ريبة وان لم يحصل له التصديق القلبي (قوله فبطل ماقيل الخ) أي اذا قلنا ان معنى كون اللفظ الدال معتبراً عند الكرامية انه معتبر في الوضع الشرعي واللغوي بطل ماقيل على الكرامية انه اذا اعتبر في الايمان اللفظ الدال لدلالته على التصديق القلبي فلا معنى لاعتبار تلك الدلالة واعتدادها عند عدم المدلول اذ الغرض من اعتبار الدلالة أن يكون ذلك اللفظ علماً على وجود المدلول فاذا لم يكن المدلول متحققاً لا معنى لاعتبارها مع أن الكرامية يعتبرونها ويجعلون المقر الغير المصدق مؤمناً وانما قلنا بطل ماقيل اذ لا دخل ولا مشاحة في الاوضاع فان الواضع لما عين لفظ الايمان للفظ الدال على التصديق القلبي مطلقاً يجب أن يكون المتلفظ بذلك اللفظ مؤمناً لغة وشرعاً سواء تحقق مدلول ذلك اللفظ منه أو لا ويمكن أن يقال لم عين اللفظ الدال مطلقاً مع انه لا فائدة في اعتبار الدلالة حين عدم المدلول (قوله ثم لا اعتبار لها في حق الاحكام الخ) تقرير لما سبق من انه لا معنى لاعتبارها عند عدم المدلول بمعنى ثم انه لا اعتبار لتلك الدلالة ولا اعتداد بها عند عدم المدلول في حق الاحكام عند الكرامية لان مقصود الواضع من اعتبار الدلالة هو تحقق المدلول فاذا لم يكن ذلك متحققاً يكون المتلفظ بذلك اللفظ الدال مع عدم المدلول بمنزلة المتلفظ باللفظ المهمل أو الموضوع لمعنى آخر فلا تجري عليه الاحكام التي تجرى على المتلفظ بذلك اللفظ مع تحقق مدلوله (قوله قالوا الخ) تأييد لقوله ثم لا اعتبار الخ أي قال الكرامية من أضمر الانكار وأظهر الاذعان يكون مؤمناً لغة وشرعاً لتحقق اللفظ الدال على الذي وضع له لفظ الايمان بازائه الا أنه يستحق ذلك الشخص الخلود في النار لعدم تحقق مدلول ذلك اللفظ الذي هو مقصود من اعتبار دلالته وأما قوله ومن أضمر الاذعان الخ فذكره استطرادي لا دخل له في التأييد المذكور (قوله يسمى أي يطلق لفظ المؤمن الخ) أي ليس المراد بقوله يسمى مؤمناً لغة أنه يطلق عليه لفظ المؤمن لغة لتحقق مدلوله اللغوي كما يفهم من ظاهر العبارة والا لزم أن يكون مدلوله لغة مجرد الاقرار بل المراد أنه يطلق عليه لفظ المؤمن لغة لقيام دليل الايمان الذي هو التصديق القلبي كما يطلق الغضبان والفرحان على سبيل الحقيقة لقيام الدلائل الدالة عليهما أعني الآثار اللازمة للغضب والفرح (قوله وفي المواقف ان الاقرار الخ) قال في المواقف لا نزاع في انه أي التصديق اللساني يسمى ايماناً لغة ولا نزاع في انه يترتب عليه أحكام الايمان ظاهراً وانما النزاع فيما بينه وبين الله تعالى ويفهم بمعونة كلامه السابق على هذا أعني قوله فالتصديق اما معنى هذه اللفظة أو هذه اللفظة لدلالتها على معناها أنه حقيقة في الاقرار (قوله لا يقال لعلهم يجعلون الخ) هذا الاعتراض بعد ما صرح في الحاشية السابقة بأن المعتبر عندهم اللفظ الدال سواء تحقق مدلوله أو لا غير وارد كما لا يخفى اللهم الا أن يقال ان لا يلاحظ ذلك (قوله هذا مذهب الرقاشي الخ) فعند الرقاشي يشترط مع الاقرار المعرفة القلبية حتى لا يكون الاقرار بدونها ايماناً وعند القطان يشترط معه التصديق المكتسب بالاختيار (قوله رداً آخر على الكرامية الخ) يعني ما ذكره الكرامية من ان الايمان هو التصديق اللساني مخالف لما انعقد عليه الاجماع وهو الحكم بايمان من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار العالم (قوله لا على المصنف الخ) أي ليس رداً على المصنف ومتابعيه على ما توهم من انه رد على المصنف حيث جعل الاقرار جزأ من الايمان فانه مخالف للاجماع المنعقد على ايمان المصدق الذي لم يتفق له الاقرار وانما قلنا انه ليس رداً عليه لان المصنف لم يجعل الاقرار

قوله في حق الاحكام) وأما في حق جعله مؤمناً أو الحكم بايمانه فتلك الدلالة المجردة عن تحقق المدلول معتد بها ومعتبرة لاقتضاء الوضع اللغوي والشرعي الاعتداد بها في ذلك ثم المراد بالاحكام الاحكام الاخروية لا الدنيوية التي يقتضيها ظاهر الشرع مثل الصلاة عليه ودفنه في مقابر المسلمين اذ تلك الدلالة المعراة عن تحقق المدلول معتد بها في حق هذه الاحكام أيضاً (قوله لتحقق اللفظ الدال) أي لتحقق صدوره عنه (قوله غير وارد) لانه اذا كان المعتبر عندهم مجرد الدلالة لا تحقق المدلول يعلم انهم لا يشترطون التواطؤ والا لكان المعتبر عندهم الدلالة التي تحقق مدلولها بحسب هذا خلف

(قوله صريح في انه رد آخر الخ) قال المحشي المدقق يدل عليه قوله فظهر ان ليس حقيقة الايمان بجر

ركناً لازماً لايحتمل السقوط أصلاحتى يكون مخالفاً للاجماع على أن قول الشارح أيضاً صريح في انه رد آخر على الكرامية (قوله كما في قوله تعالى تنزل الملائكة الخ) فانه عطف الروح على الملائكة مع انه داخل فيهم تعظيماً لشأنه كانه ليس داخلاً في جنس الملائكة هذا على تقدير أن يكون المراد بالروح جبرائيل عليه السلام وأما اذا كان المراد خلقاً آخر أعظم من خلق الملائكة على ماقال القاضي في تفسير قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفاً فليس ممانحن فيه (قوله لان جزء الشرط الخ) تعليل للزوم اشتراط الشيء بنفسه يعني لما كان العمل الصالح مشروطاً بالايمان الذي هو عبارة عن مجموع التصديق والعمل يلزم أن يكون مشروطاً بنفسه لان جزء الشرط شرط أيضاً (قوله لايتصور في غير عصر النبي عليه السلام) لاختتام الوحي وإتمام الفرائض وما يجب الايمان به فلا يتصور زيادة الايمان (قوله لتكثره بحسب كثرة متعلقاته الخ) فان متعلقاته أمور متعددة من حيث وجوب الايمان بها فان المؤمن بالايمان الاجمالي اذا علم فرضية الصلاة يجب عليه التصديق بها ثم اذا علم فرضية الصوم يجب عليه الايمان بها أيضاً وهكذا فمتعلقات الايمان التفصيلي متزايد بحسب تعلق العلم بها فبتزايد التصديقات المتعلقة بتلك المتعلقات أيضاً فيزيد الايمان بخلاف الايمان الاجمالي فانه تصديق واحد متعلقه أمر واحد وهو ماجاء به النبي عليه الصلاة والسلام (قوله وان لم يتكثر بحسب ذواتها) لانها بعد اختتام الوحي أمور معدودة لازيادة ولا نقصان في ذواتها (قوله فليتأمل) وجه التأمل ان التكثر بهذا الاعتبار انتقال من الاجمالي الى التفصيلي وهو لا يفيد الزيادة وانما يفيد كمال الاجمال ألا يرى ان من علم شيئاً اجمالاً ثم فصل ذلك الاجمال لا يقال انه علم زائد على الاول بل انما يقال انه كامل فيه بخلاف مااذا كانت المتعلقات متكثرة بذواتها كما في عصر النبي عليه السلام فانه كلما زادت تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق بها لامحالة كما لا يخفى (قوله وقد يتوهم ان حاصله الخ) أي وقد يتوهم ان حاصل ماقيل ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه وهو ان الدوام على العبادة عبادة أخرى زائدة على نفس تلك العبادة فالدوام على الايمان أمر زائد على الايمان وهذا ليس بشيء لان النزاع في ان نفس الايمان هل يزيد أم لا وكون الدوام عبادة غير كونه ايماناً فان الدوام على التصديق غير نفس التصديق وهو ظاهر (قوله وقد يدفع بأن المراد) أي قد يدفع النظر المذكور بأن المراد بزيادته بزيادة الازمان أنه يزيد اعداده المتجددة التي حصلت بتجدد الازمان ولا شك ان عدم البقاء لا ينافي الزيادة بهذا المعنى أعني الزيادة بحسب العدد يرد عليه ان النزاع في ان حقيقة الايمان هل يقبل الزيادة والنقصان أم لا وكونه زائداً بحسب الاعداد لامدخل له في زيادة ذاته وحقيقته وهو ظاهر (قوله كما هو مذهب الخوارج الخ) هذا صريح في أن الاعمال مطلقاً جزء من الايمان عند الخوارج والعلاف وعبد الجبار والاعمال المفروضة جزء منه عند الجبائي وهو موافق لما في شرح المقاصد حيث قال وأما على الرابع وهو أن يكون الايمان اسما لفعل القلب والجوارح على مايقال انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فقد يجعل تارك العمل خارجاً عن الايمان داخلاً في الكفر واليه ذهب الخوارج أو غير داخل فيه وهو منزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا أنهم اختلفوا فعند أبي علي وأبي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند أبي الهذيل وعبد الجبار وتبعهما الخوارج فعل الطاعات واجبة كانت أو مندوبة انتهى كلامه لكنه مخالف لما في شرح المواقف حيث قال وقال قوم انه عمل الجوارح فذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعة بأسرها وذهب الجبائي وابنه وأكثر البصرية الى انه الطاعات المفروضة فانه يدل على ان الايمان عندهم هو الاعمال فقط والله أعلم بحقيقة الحال (قوله مذهب الجبائيين) هما أبو علي وابنه أبو هاشم فهو من باب التغليب كالعمرين لابي بكر وعمر رضي الله عنهما (قوله فان قلت

كلمتي الشهادة على مازعمت الكرامية اه (قوله هذا) أي ثبوت عطف الجزء على الكل في الآية الكريمة (قوله معدودة) أي مخصوصة لها عدد مخصوص محصور (قوله بهذا الاعتبار) هو اعتبار وجود الايمان بها (قوله كمال الاجمال) بسبب صيرورته تفصيلا (قوله فانه) أي فان الايمان عبارة عن التصديق بجملة ماجاء به النبي صلى الله عليه وسلم فكلما زادت تلك الجملة الخ هكذا كانت عبارة بعض المحققين واختصرها المولى المحشي (قوله غير نفس التصديق) واذ كان عبادة أخرى غير نفس التصديق (قوله هما أبو علي وابنه الخ) هذه الحاشية بعينها نقلها المحشي المدقق عن المحشي الخيالي وقال في حاشية هذه الحاشية جباء بتخفيف الباء اسم قرية من قرى كاذرون فلا تغليب اه ويمكن أن يقال اشتهار أبي علي بالجبائية دون أبي هاشم يصحح التغليب (قوله جزء من الايمان) أي

لاعينه اذ كلمة من في قوله من الايمان تدل على الجزئية

(قوله نفس ذلك الفعل) لما قرر المحشي الخيالي ان ما كان التكليف به بحسب نفسه ليس الا مقولة الفعل

انتفاء الخ) يعني انه اذا كان الاعمال جزءاً من حقيقة الايمان فيكون قبوله الزيادة أمراً ظاهراً أعل بحث لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فلا مزية على كل أجزاء الماهية فيكون زيادة ولا تحقق لها بدونه ليكون نقصاناً (قوله قلت النوافل مما تقع الخ) حاصل الجواب ان الاعمال ليست مما جعله الشارع جزءاً من الايمان حتى ينتفي بانتفائها بل هي تقع جزءاً منه ان وجدت فالم توجد الاعمال فالايمان هو التصديق والاقرار واذا وجدت كانت داخلة في الايمان فيزيد الايمان على ما كان قبل الاعمال (قوله انه طاعة لا يخرج عنها) أي انه طاعة شاملة لجميع الطاعات التي أتى بها المكلف من النوافل والفرائض وهذا مذهب العلاف وعبد الجبار (قوله أو واجب كذلك الخ) أي واجب شامل لجميع الواجبات من الافعال والتروك وهذا مذهب الجبائيين (قوله فان التكليف بالشيء الخ)أي فان التكليف بالشيء بحسب نفسه يقتضي ان يكون نفس ذلك الفعل مما تتعلق به القدرة الحادثة كالضرب بالمعنى المصدري بخلاف التكليف بالشيء بحسب التحصيل فانه يقتضي ان يكون تحصيله مما يتعلق به القدرة وذلك بأن يكون الاسباب المفضية اليه مقدورة له سواء كان نفسه مقدوراً أولا وقد يكون الشيء باعتبار ذاته غير مقدور به وباعتبار تحصيله مقدوراً كالتسخن والتبرد والقياء قال الشارح في رسالته في تحقيق الايمان اعلم ان ليس المراد بكون المأمور به اختيارياً ومقدوراً ان يكون هو في نفسه من مقولة الفعل على ما سبق الى بعض الاوهام بل ان يتمكن المكلف من تحصيله ويتعلق به قدرته سواء كان هو في نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام والقعود أو من الكيفيات كالعلم والنظر أو الانفعالات كالتسخن والتبرد أو غير ذلك واذا نظرت لكثير من الواجبات وجدته بهذه المثابة فان الصلاة اسم للهيئة المخصوصة التي يكون القيام والقعود والالفاظ والحروف من أجزائها ولا يتمكن العبد من كسبها أو أجزائها ومع هذا لا يكون الواجب المقدور المثاب عليه في الشرع الا نفس تلك الهيئة واذا تأملت فرأس الطاعات وأساس العبادات أعني الايمان بالله من هذا القبيل فانه مفسر بالتصديق المعبر عنه بالفارسية بگرويدن وباور داشتن وراست گوى دانستن المقابل للتكذيب ولا خفاء في ان هذا المعنى من مقولة الكيف دون الفعل ومعنى كون الايمان من الافعال الاختيارية انه يحصل باختيار العبد وكسبه كالعلم والقيام والتسخن على ما عرفت (قوله واما جعل التكليف بالايمان الخ)والجواب عن الاشكال الذي أورده الشارح من أن المأمور به لابد وأن يكون اختيارياً والتصديق من الكيفيات على ما ذكره الآمدي من ان التكليف بالايمان تكليف بالنظر الموجب له لانه سبب مستلزم له بحيث يمتنع تخلفه عنه فالخطاب الشرعي وان تعلق في الظاهر بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتأويل الى السبب لان القدرة بالمسبب لا يتعلق الا بهذه الحيثية وهذا كمن يؤمر بالقتل الذي هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له فان أمر له بمقدوره الذي هو ضرب السيف قطعاً فهو عدول عن ظاهر قولهم معرفة الله تعالى واجبة اجماعاً وقوله تعالى * آمنوا بالله * (قوله والحق ان النظرى الخ) تأييد لجواب الشارح بما ذكره الامام الرازي أي الحق ان العلم النظري وهو ما يحصل بعد ترتيب المقدمات كالايمان مقدور بحسب التحصيل وان لم يكن نفسه مقدوراً ولذلك قد يعتقد نقيض ذلك العلم عند الغفلة عن النظر لان موجبه النظر فاذا غفل عن النظر أمكنه أن يعتقد ما يناقض ذلك النظر فيكون النظري مقدوراً للبشر فلا يقبح التكليف به بخلاف الضروري فانه لا يمكن أن يعتقد نقيضه اذ الموجب للحكم فيه تصور طرفيه فاذا أوجب تصورهما حكماً ايجابياً لم يمكنه بعد تصورهما أن يعتقد السلب بينهما (قوله فحينئذ) أي حين اذ كان المراد بكونه مقدوراً انه مقدور بحسب تحصيله يكون حاصل كلام بعض المتأخرين وهو قوله ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر أو الخبر ان التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بعد مباشرة الاسباب والمعرفة اليقينية أعم من أن يكون

ذكر المولى المحشي بعد ذكر الشيء المكلف به بحسب نفسه الفعل والا فسوق العبارة أن يقول نفس ذلك الشيء (قوله الا بهذه الحيثية) أي الا من حيث تعلقها بالمسبب المستلزم لذلك المسبب لان المقدور ليس الا السبب (قوله فهو عدول الخ) قال المحشي المدقق وجعل التكليف بالايمان باعتبار التحصيل عدول أيضاً عن الظاهر اذ معنى وجوب المعرفة حينئذ وجوب تحصيل المعرفة ومعنى آمنوا حصلوا الايمان والتصديق لا صدقوا وكونوا مؤمنين مصدقين لكن لا بمثابة ذلك العدول اه (قوله نقيض ذلك العلم) أي نقيض متعلقه اذ النقيض للمتعلق أعني المعلوم لا للعلم كما مر في صدر الكتاب (قوله ان تنسب العلم) أي هو هذا القول الى آخره وهو قوله حتى لو وقع في القلب من غير اختيارك لم يكن تصديقاً وان كان معرفة وانما قررنا الكلام هكذا لان الظاهر ان قول المولى المحشي والمعرفة اليقينية أعم الخ من جملة حاصل كلام بعض المتأخرين

حاصلا بالاختيار أولا فالتصديق عنده نوع من المعرفة اليقينية لانه المعرفة اليقينية الاختيارية (قوله يلزم أن يكون المعرفة الخ) اذ لا واسطة بين التصور والتصديق فاذا لم تكن داخلة في التصديق تكون داخلة في التصور (قوله فات التصديق الايماني الخ) يعني ان ماذكره بعض المتأخرين من قوله ان التصديق ان تنسب باختيارك الخ تفسير للتصديق المعتبر في الايمان وهو عنده نوع من التصديق المنطقي المقابل للتصور الشامل للمعرفة اليقينية الغير الاختيارية والاختيارية فلا اشكال (قوله وليس بمختار عند الشارح) فان المختار عنده ان التصديق الايماني واللغوي والمنطقي واحد وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن لا فرق الا باعتبار المتعلق وان حصول اليقين بدون الاذعان الذي هو أمر اختياري ممنوع والعلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور وهذا مجمل كلامه وتفصيله في شرح المقاصد (قوله يستلزم الاتحاد المطلوب) وهو الاتحاد بحسب الصدق أعني كل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن (قوله فتأمل) وجه التأمل ان الاسلام هو الخضوع والانقياد مطلقا سواء كان بالجوارح أو بالقلب بخلاف التصديق فانه الانقياد القلبي فلا يكون مرادفا له بل أعم فلا يستلزم الاتحاد المطلوب قال الامام الغزالي في الاحياء الاسلام عبارة عن التسليم والاستسلام بالاذعان والانقياد وترك التمرد والاباء والعناد وللتصديق محل خاص وهو القلب واللسان ترجمانه وأما التسليم فانه عام في القلب واللسان والجوارح فان كل تصديق بالقلب هو تسليم وترك الاباء والجحود وكذلك الاعتراف باللسان وكذلك الطاعة والانقياد بالجوارح (قوله أي لم نجد في قرية لوط الخ) يعني ان كلمة غير ليست صفة بل هي للاستثناء والمستثنى منه احد من المؤمنين والمراد بالبيت أهل البيت فيصير المعنى لم نجد في قرية لوط أحدا من المؤمنين الا أهل بيت من المسلمين فقد استثنى من المؤمنين فوجب أن يتحد الايمان والاسلام (قوله وانما قلنا الخ) أي انما قلنا ان التقدير كذلك لئلا يلزم الكذب وليلائم كلمة من البيانية اذ لو كان كلمة غير صفة وكان التقدير فما وجدنا بيتا غير بيت من المسلمين مثلا أو كان المستثنى منه عاما فكان التقدير فما وجدنا أحدا الا أهل بيت من المسلمين مثلا يلزم الكذب لكثرة البيوت في تلك القرية وكثرة الكفار ولو كان المراد بالبيت نفسه ويكون التقدير فما وجدنا بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين مثلا لا يكون ملائما لكلمة من فان الظاهر انها بيانية فيدل على ان المبين من جنس المبين والبيت ليس من جنس المسلمين فقوله لكثرة البيوت والكفار تعليل لحمل كلمة غير على الاستثناء وجعل المستثنى منه خاصا وقوله وليلائم تعليل لكون المراد بالبيت أهل البيت والمجموع تعليل لقوله وانما قلنا كذلك وان كان تكرار لام التعليل مشعرا بكون كل منهما وجها مستقلا لان قوله لكثرة البيوت والكفار لا يدل على ان المراد بالبيت أهل البيت وقوله ليلائم لا يدل على كون كلمة غير للاستثناء وكون المستثنى منه خاصا فلا يكون كل منهما وجها مستقلا في اثبات التقدير المذكور وانما قال ليلائم لجواز أن تكون كلمة من صلة لمقدر مثل الا بيتا كائنا من المسلمين أو زائدة كما هو مذهب الاخفش والكوفيين فانهم يجوزون زيادة من في الاثبات نحو قوله تعالى * يغضوا من أبصارهم * أي أبصارهم هذا وقد قال الفاضل الجلبي ان كلمة من في الآية للتبعيض وهو وهم لانه قد اشترط فيها أن لا يصح اطلاق مدخولها على ما قبلها لانه لا يصح اطلاق الكل على الجزء ولذا قال في اللباب وعندي عشرون من الدراهم ان كان المراد من دراهم معينة أكثر من عشرين فمن تبعيضية لان العشرين بعضها وان كان المراد منها جنس الدراهم فهي مبينة لصحة اطلاق المجرور على العشرين وغيره وههنا كذلك لانه يصح اطلاق المسلمين على أهل البيت وغيره واعلم انه يمكن الاستدلال بهذه الآية على الاتحاد بحيث لا يحتاج فيه الى هذه المؤنات ولا يرد عليه الاعتراض الآتي بأن يقال ان الظاهر ان قوله من المسلمين صلة لقوله فما

(قوله الا باعتبار المتعلق) فمتعلق التصديق الايماني هو ما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام ومتعلق التصديق اللغوي والمنطقي هو النسبة مطلقا (قوله غير بيت من المسلمين مثلا) أشار بقوله مثلا الى انه كما يجوز حين كون غير صفة ان يراد من البيت نفسه كما قدره المولى المحشي يجوز ان يراد أيضا أهل البيت ويكون التقدير حينئذ فما وجدنا أهل بيت غير أهل بيت من المسلمين وحينئذ يعلل كذبه بكثرة الكفار فيها لا بكثرة البيوت ويكون ذكر المحشي الخيالي كثرة البيوت في تعليل الكذب غير ملائم لشيء من التقديرين اذ كلاهما يعللان بكثرة الكفار فمن هذا علمت انه لو أسقط قوله مثلا لكان أولى الا ان يراد انه اشارة الى مجرد تقدير آخر بدون ملاحظة كونه ملائما لتحرير المحشي الخيالي

وجدنا الخ رعاية لفواصل الآى فأصل الآية فما وجدنا من المسلمين غير بيت فلو كان المسلم أعم وأخص لما صح لان الحكم انما هو باخراج المؤمنين على مايدل عليه قوله تعالى * فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين * فلا معنى لنفي وجدان سوى بيت واحد من الاعم والاخص أعني المسلمين لانه لا يدل على أن الحكم باخراج المؤمنين فلا بد أن يكونا متساويين في الصدق ليكون الحكم بالاخراج وعدمه وجدان سوى بيت واحد على جنس واحد (قوله واعترض عليه بأن الاستثناء الخ) يعني ان هذه الآية على تقدير حمله على الاستثناء أيضاً لا يفيد لان المطلوب الاتحاد وصحة الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد لجواز الاستثناء الاخص من الاعم كما في قولنا أخرجت العلماء فلم أترك الا بعض النحاة فانه صحيح مع ان النحاة أخص من العلماء (قوله وقد يستدل بقوله الخ) أي قد يستدل على اتحادهما بقوله تعالي * ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه * فلو كان الايمان غير الاسلام لزم أن لا يكون مقبولا مع ان الاجماع منعقد على ان الايمان مقبول من طالبيه (قوله ويرد عليه الخ) يعني انه ليس المراد بغير الاسلام ماهو مغاير له بحسب المفهوم والا لزم أن يكون الصلاة والصوم والزكاة وغير ذلك غير مقبولة لكونها مغايرة لمفهومه وهو ظاهر بل المراد المغاير له بحسب الصدق فالمعنى ومن يبتغ مالا يصدق عليه الاسلام فلن يقبل منه فحينئذ يحتمل أن يكون الاسلام أعم من الايمان ويكون الايمان حقيقة مايصدق عليه الاسلام لكونه أخص منه فلا يثبت الاتحاد هذا كما اذا قلت ومن يبتغ غير العلم الشرعي فقد سهي فانك لا تحكم بسهو من يطلب الكلام ويسماه لان مرادك ان من يبتغي مالا يصدق عليه العلم الشرعي فهو ساه والكلام من العلم الشرعي وبالجملة ذم غير الاعم لا يستلزم ذم الاخص فانك اذا قلت غير الحيوان مذموم لا يستلزم أن يكون الانسان مذموما (قوله أى فيما أرسل الخ) دفع لما يرد على عبارة الشارح من ان قوله من اوامره ونواهيه بيان لما أخبر فيلزم أن يكون الاوامر والنواهي من جملة الاخبار وذلك ظاهر الفساد وحاصل الدفع ان المراد بالاخبار الارسال فالمعنى فيما أرسل من أوامره ونواهيه أو نقول ان الاخبار على معناه وانما جعل الاوامر والنواهي اخباراً لاستلزامها اله فان الامر بالشيء يتضمن الاخبار عن وجوبه والنهي عن الشيء يتضمن الاخبار عن تحريمه (قوله وذا يستلزم التصديق الخ) أي التصديق بالوهيته تعالى يستلزم التصديق بجميع أحكامه اجمالا وأما تفصيلا فبعد ان يثبت كونها أحكاما فلا يرد عليه ان بعض الكفار كانوا يصدقون بالله تعالى مع انهم لا يصدقون بسائر الاحكام لان عدم تصديقهم لعدم ثبوت كونها أحكام الله عندهم (قوله فبينهما تغاير ظاهر) أى اذا كان الاسلام مستلزما للايمان يكون بينهما مغايرة ظاهرة بحسب المفهوم لان اللازم يغاير الملزوم فعلم انهم لم يريدوا الاتحاد بحسب المفهوم بل الاتحاد ونفي التغاير بحسب الصدق (قوله الاولى أن يقال الخ) حاصله انا لا نسلم ان الآية صريحة في تحقق الاسلام بدون الايمان لان المثبت هو القول بالاسلام وهو لا يستلزم تحقق مدلوله في نفس الامر لان دلالة الالفاظ ليست قطعية ولذلك يصح أن يقال بدل قولنا أسلمنا آمنا بأن يقال قل لم تؤمنوا ولكن قولوا آمنا ووجه الاولوية ان في جواب الشارح صرف لفظ أسلمنا عن معناه الشرعي الحقيقي الى المعنى اللغوى المجازى بخلاف هذا الجواب فانه مستعمل فى معناه الشرعي هذا ويرد عليه أن تغيير اللفظ يدل على المنع من قوله آمنا وتبديله بأسلمنا فلو كان المراد هو القول بالاسلام لكان المناسب أن يقول آمنا وأيضاً لا نسلم صحة اقامة آمنا مقام أسلمنا اذ لا معنى لامرهم بأن يقولوا آمنا لانهم كانوا قائلين بذلك على مايدل عليه قوله تعالى قالت الاعراب آمنا بل المناسب حينئذ أن يقول قل لم تؤمنوا ولكن قلتم آمنا (قوله معارضة في المقدمه) أى في مقدمة الدليل أعني قوله لان الاسلام هو الانقياد والخضوع كما ان الاول أعنى قوله فان قيل قالت الاعراب الخ

(قوله ان يكون الصلاة والصوم الخ) أي ان يكون جميع ماجاء به النبي عليه الصلاة والسلام من حيث المجموع غير مقبول والا فلا بطلان للزوم كون الصوم وحده أو الصلاة وحدها أو نحوهما غير مقبول فان قلت فعلى ماذكرت لا يكون ماذكره المولى المحشي مغايرا لمفهوم الاسلام والكلام فيه قلت من المعلوم ان مفهوم الاسلام ليس نفس الجميع المذكور بل جميع المذكور ماصدق للاسلام والماصدق مغاير للمفهوم كما لا يخفى (قوله فالمعنى فيما أرسل من أوامره الخ) وقد يتوهم ان التصديق لا يتعلق بالاوامر والنواهي فالتعديل على الجواب الثاني وفيه انه ليس المراد من التصديق فيما أرسل كون المصدق به مضمون ما أرسل بل المراد ان المصدق به كون ما أرسل من عند الله لا من عند نفس النبي عليه الصلاة والسلام ولا شبهة فى كونه أمراً خبريا صالحاً لتعلق التصديق به (قوله والنهي عن الشيء الخ) هذا بيان لقول المحشي الخيالي مثلا

البداهة بأن يدعى المستدل بداهة مقدمة دليله فحينئذ تكون المعارضة مع البداهة لامع الدليل وكلام القوم مشحون به ومصرح به أيضاً في كتبهم ويحتمل ان يكون المستدل بقوله لان الاسلام هو الانقياد والخضوع ادعى بداهة هذه المقدمة ويؤيده اطلاقها عن الاستدلال عليها (قوله عن توجيه الكلام السابق الخ) يريد انه قد قرر ان قوله فان قيل عليه الصلاة والسلام معارضة في المقدمة وتلك المقدمة كانت قول الشارح في أول هذا الشرح لان الاسلام هو الانقياد والخضوع والذى ذكره الشارح في خبر هذه المقدمة هو قوله وذلك حقيقة التصديق وهذا القول يدل على ترادف الاسلام والايمان لاعلى مجرد الاستلزام وماذكره الموجه لايفيد الاالامر الثاني وفيه تخطئة للموجه من وجه آخر حيث علق قول الشارح فان قيل بكلام المشايخ حيث قال فلايرد سؤال على المشايخ وهو على ماقرر متعلق باول ماذكره الشارح من المقدمة المذكورة لا بكلام المشايخ هذا (قوله أي اجماع الاكثرين) أي على انه لايصح من العبد ان يقول

معارضة في المطلوب أعني اتحاد الايمان والاسلام وتحرير المعارضة الاولى ان دليلكم وان دل على الاتحاد ولكن عندنا ماينفيه وهو قوله تعالى قالت الاعراب آمنا الآية حيث نفي الايمان وأثبت الاسلام وتحرير الثانية ان دليلكم وان دل على ان الاسلام هو الانقياد ولكن عندنا ماينفيه وهو قوله عليه السلام أن تشهد الحديث حيث جعل الاسلام من أعمال الجوارح هذا لكن يرد عليه أن المعارضة أنما تكون بعد اقامة الدليل والمعلل ما أقام الدليل على المقدمة المذكورة فالظاهر أن هذا منع لتلك المقدمة يعني لا نسلم ان الاسلام هو الاذعان والانقياد لقوله عليه السلام أن تشهد الحديث (قوله وقد يقال اذا اشترط الخ) أي قد يقال في جواب الاعتراض الثاني بأنه اذا اشترط في الشهادة التي هي جزء من الاسلام مواطأة القلب كما هو الظاهر يدل الحديث على ان الاسلام لاينفك عن التصديق لامتناع تحقق المشروط بدون الشرط فلا يرد سؤال على مذهب المشايخ القائلين بعدم انفكاك أحدهما عن الآخر نعم لو لم يشترط المواطأة في الشهادة كما هو مذهب الكرامية ينفك الاسلام عن التصديق لكن ذلك باطل على مامر (قوله وليس بشئ الخ)أي مايقال ليس بشئ لان مراد المشايخ عدم انفكاك كل منهما عن الآخر علي ماصرح به الشارح في تحرير المدعي بأن مرادهم ان كل مسلم مؤمن وكل مؤمن مسلم وعلى تقدير اشتراط المواطأة انما يثبت استلزام الاسلام الايمان وأما استلزام الايمان له فلا لان التصديق لايستلزم الاعمال ويمكن أن يقال ان النزاع انما هو في تحقق الاسلام بدون الايمان وأما تحقق الايمان بدونه فمالم يذهب اليه أحد فلاحاجة الى بيانه (قوله على ان فيه غفولا عن توجيه الكلام) يعني في هذا التوجيه غفول وعدول به عن توجيه الكلام السابق الذى هو توجيه له أعني قوله وذلك حقيقة التصديق فانه يدل على ان الاسلام يرادف التصديق لا انه يستلزمه أقول للموجه أن يقول معنى ذلك يستلزم حقيقة التصديق والتعبير به عن الاستلزام للمبالغة فيه شائع في كلامهم على مامر من قول الشارح في بيان قوله لاهو ولاغيره فعدمها عدمه ووجودها وجوده فلايكون غفولا وعدولا عن الكلام السابق (قوله من الاجماع) أي اجماع الاكثرين وعليه أبو حنيفة وأصحابه وانما قلنا ذلك لما قال الشارح فيما قبل وقد ذهب اليه كثير من الصحابة والتابعين وهو المحكي عن الشافعي والمروى عن ابن مسعود ان الايمان يدخله الاستثناء (قوله انه المنجي والمردى الخ) يعني ان المراد ان العبرة في الايمان المنجي والكفر المهلك والسعادة المتديها أي التي يترتب عليها الثواب وكذا في الشقاوة المتديها انما هي بالخاتمة فان من ختم له بالخير فهو مؤمن وسعيد والا فهو كافر وشقي وليس المراد ان ايمان الحال ليس بايمان وكفر الحال ليس بكفر فان ايمان الحال وكذا كفره معتبر في اجراء الاحكام الدنيوية (قوله فلا يرد ماقيل الخ) أي اذا قلنا ان المراد المنجي والمهلك لامطلق الايمان والكفر فلا يرد ماقيل فان مبناه على أن يكون المراد مطلق الايمان والكفر وهو ظاهر (قوله أي ترجيح جانب الخ) يعني ليس المراد باقتضاء الحكمة انها اقتضيه بحيث لايمكن تركه بل المراد ان الحكمة ترجح جانب وقوع الارسال وتخرجه عن حد المساواة مع جواز الترك في نفسه وهذا الوجوب هو الوجوب العادى بمعني انه يفعله البتة وان كان تركه جائزاً في نفسه كعلمنا بأن جبل أحد لم ينقلب ذهباً مع جوازه وليس من الوجوب الذى زعمته المعتزلة بحيث يكون تركها موجباً للسفه والعبث (قوله كاستقامة أحد الطريقين الخ) فان الاستقامة والامن يرجحان وقوع سلوك الطريق المتصف بهما ويخرجانه عن أن يكون مساويا للطريق الغير المتصف بهما مع جواز ترك سلوك المستقيم واختيار الغير المستقيم فان للمختار أن يختار أيهما شاء (قوله يرد عليه ماسبق الخ) يعني ترجيح الحكمة جانب الوقوع انما يتم اذا لم يكن في جانب ترك الارسال حكمة

حكمة خفية لا نطلع عليها وأما اذا كانت فلا يترجح الوقوع على الترك (قوله والحق ان عبارة الخ) يعني ان عبارة المتن مستغن عن أن يقال بأن مراده ان ارسال الرسل واجب عليه تعالى وانه مقتضى حكمته اذ معناه الصريح الاقي ارسال الرسل حكمة وعاقبة حميدة (قوله بأنه لايناسب سوق هذا المقام الخ) لان سوق هذا المقام يقتضي أن يكون ارسال الرسل رحمة باعتبار بيان أمور الدين والدنيا حيث لا يفي بها العقل على مايدل عليه قول الشارح فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل لا لانه رحمة باعتبار انهم أمنوا عن الخسف والمسخ وهو ظاهر (قوله قيل لابد من قيد يوافقه الخ) يعني لابد من زيادة قيد آخر في تعريف المعجزة وهو أن يكون موافقاً للدعوى ليكون مانعاً عن دخول الخارق الذي لا يكون موافقاً له كنطق الجماد بأنه مفتر كذاب فان ادعي أحد النبوة وقال معجزتي ان انطق هذا الجماد فنطق الجماد بأنه مفتر كذاب فانه يصدق أنه أمر خارق للعادة يظهر على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين مع انه ليس بمعجزة لانه لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه لان المكذب نفس الخارق بخلاف ما اذا قال معجزتي أن أحي هذا الميت فأحياه ثم نطق الميت بأنه مفتر كذاب فانه معجزة لان معجزته هو احياؤه وهو غير مكذب لدعواه والحي بعد الموت يتكلم باختياره مايشاء وأما في الصورة الاولى وان كان المعجزة هو النطق مطلقاً لكن ذلك لا يتحقق الا في ضمن هذا الكلام فيكون الكلام الصادر عن الجماد معجزة وهو مكذب له فلا يكون معجزة (قوله وأجيب بأن ذكر التحدي الخ) يعني ان ذلك القيد مذكور التزاما لان ذكر التحدي يستلزمه فان التحدي هو طلب المعارضة في شاهد دعواه ولا شهادة بدون أن يكون الخارق موافقاً للدعوى (قوله وقد مر في صدر الكتاب) اشارة الى جواب آخر ذكره فيما قبل وهو ان الله تعالى لا يخلق الخارق بحيث يعجز عن الاتيان بمثله على يد الكاذب بحكم العادة فلا نقض بالفرضيات المحضة (قوله على انه أمر أو نهي الخ) أي أمر ونهي بأمر ونهي غير مقصورين على نفسه حيث كانا لتبليغهما الى حواء أيضاً فلا يرد ماقيل ان النبي عليه السلام على ماعرفت في صدر الكتاب انسان بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام فالامر والنهي بلا واسطة لا يستلزمان النبوة لجواز أن يقصرا على نفسه ولا يكونا للتبليغ (قوله لم لا يكفي حواء الخ) قيل في دفع هذا المنع ان الجنة ليست دار التكليف فنفي الامة لنفي دار التكليف لا لانه ليس هناك انسان يصلح أن يكون أمة وفيه انه لا معنى للتكليف الا الامر والنهي وقد تحققا في مادة آدم وحواء في الجنة وترتب جزاء ارتكاب المنهي عنه أيضاً فتكون دار التكليف بالنسبة اليهما (قوله وفيه تأمل) أي في كون الامر بلا واسطة مستلزما للوحي المستلزم للنبوة تأمل لانه قد أمر لام موسى بلا واسطة بقوله تعالى أن اقذفيه في التابوت على مايدل عليه صدره وهو قوله تعالى * اذ أوحينا الى أمك مايوحى * وكذلك أمر أم عيسى بلا واسطة بقوله تعالى وهزي اليك بجذع النخلة على مايدل عليه ماقبله وهو قوله تعالى * فناداها من تحتها أي جبرائيل * ان لا تحزني قد جعل ربك تحتك سريا * ويمكن دفعه بأن المراد ان الامر من الله تعالى بلا واسطة النبي عليه الصلاة والسلام بالكلام المنظوم في اليقظة يستلزم الوحي المستلزم للنبوة كما في حق آدم عليه الصلاة والسلام على مايدل عليه قوله تعالى * وقلنا يا آدم اسكن * الآية فان هذا وحي ظاهر مختص بالنبي لم يثبت لغيره وتحقق الامر بهذه الحيثية في حقهما غير معلوم أما في حق أم موسى فلانه يجوز أن يكون بالهام أو في المنام فان الايحاء يطلق في اللغة على القاء المعنى في الروع في اليقظة وعلى اسماع الكلام في المنام أيضاً فلا يكون بالكلام المسموع في اليقظة ولو سلم فيجوز أن يكون على لسان نبي في زمنه لانه كان في زمنه نبي وأما في حق

انا موسى من ان شاء الله (قوله لم لا يكفي الخ) قال بعض المحققين الارسال الى الواحد كجحوا مثلا غير معهود ولهذا قالوا في تعريف النبي هو من قال له الله تعالى أرسلتك الى الناس أو الى قوم كذا (قوله بلا واسطة) احتراز عن الامر والنهي اللذين بالواسطة كالامر والنهي بالنسبة الى ماعدا الانبياء فانهما لهم بواسطة الانبياء فان ذلك الامر والنهي لا يستلزم النبوة قطعا وهذا القيد مأخوذ من قول الشارح مع القطع بأنه لم يكن في زمنه نبي آخر اذ حاصله ان أمره ونهيه ليس بالواسطة ومالم يكن الامر والنهي بالواسطة يكون المأمور والمنهي نبياً (قوله الامر من الله تعالى) احتراز عن الامر الذي من جبريل نفسه وهذا القيد لاخراج أم عيسى كما سيظهر ذلك

(قوله بلا واسطة النبي) الذي هو القاء المعنى في الروع بطريق الفيض وهذا القيد لاخراج أم موسى باحتمال ان يكون أمرها بالالهام لا بالكلام المنظوم وقوله في اليقظة احتراز عن الامر في المنام وهو أيضاً لاخراج أم موسى باحتمال ان يكون أمرها في المنام لا في اليقظة وسيظهر كل ذلك إن شاء الله تعالى (قوله قبل الواقعة) التي هي الاكل من الشجرة يعني ان كون آدم رسولا بعد الهبوط مسلم لكن قبله غير مسلم (قوله وهو قوله وقد يستدل أرباب البصائر الخ) أي ماذكره في حيز هذا القول وهو قوله أحدهما ما تواتر من أحواله الخ ولظهور المراد حمل قوله وقد يستدل الخ على الاستدلال الثاني (قوله الاحتياج اليه) أي الى الجزية التي هي المال المقدر على امان الكفار (قوله من خالص ماله) لامن خمس الخمس المشاع بين الغزاة (قوله بمذاكرته) مع أصحابه حال كونه حين المذاكرة كائنا (قوله من اشتدت غفلته) أشار به الى ان الغفلة الضعيفة لا تخل بالرواية لزوالها بما ذكر من بذل المجهود ثم الثبات

أم عيسى عليه السلام فلانه يجوز أن لا يكون الامر من الله تعالى أما اذا كان القائل عيسى عليه السلام وقوله فناداها من تحتها أي فناداها من أسفل مكانها فظاهر وأما اذا كان جبرائيل عليه السلام فيجوز أن يكون من قبل نفسه لا من الله تعالى (قوله والحق ان الامر بلا واسطة الخ) أي الحق ان الامر بلا واسطة النبي مستلزم للنبوة اذا كان لاجل التبليغ الى الغير لانه مشير بتحقق معنى النبوة وهو سفارة العبد بين الله وبين خليفته من ذوي الالباب لتبليغ الاحكام وأمر آدم عليه السلام كذلك لان حواء مشاركة له في ذلك الامر والنهي مع أن الخطاب لآدم فقط على مايدل عليه قوله تعالى * وقلنا يا آدم اسكن * الاية وبهذا اندفع ماأورده في الاربعين لو كان آدم رسولا قبل الواقعة لكان رسولا من غير مرسل اليه لانه لم يكن في الجنة سوى آدم وحواء وكان الخطاب لهما بلا واسطة آدم عليه السلام لقوله تعالى * ولا تقربا * الآية والملائكة رسل الله تعالى فلا يحتاجون الى رسول آخر لان الخطاب لآدم وحده وادخال حواء في النهي من باب تغليب المخاطب على الغائب على مايدل عليه قوله تعالى * اسكن أنت وزوجك الجنة * الآية (قوله مبنى الاستدلال الاول) وهو قوله أما نبوة محمد عليه الصلاة والسلام الى قوله وقد يستدل أرباب البصائر على اظهار المعجزة على التعيين وهو كلام الله تعالى الذي أشار اليه بقوله أحدهما أو على سبيل الاجمال وهو سائر معجزاته التي أشار اليه بقوله وثانيهما انه نقل عنه الخ ومبنى الاستدلال الثاني وهو قوله قد يستدل أحدهما ماتواتر من أحواله ومبنى الاستدلال الثالث وهو قوله وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم الخ (قوله وماروى من ان عيسى عليه السلام الخ) يعني مايورد من ان عيسى عليه السلام يرفع الجزية عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع ان قبول الجزية واجب في شريعتنا يدل على نسخ شريعة محمد عليه السلام وانتهاء نبوته فلا يكون خاتم النبيين فوجه دفع ذلك الايراد ان النبي عليه السلام بين انتهاء حكم وجوب قبول الجزية الى وقت نزول عيسى عليه السلام فان الانتهاء يكون من شريعة نبينا فلا نسخ (قوله على انه الخ) أي على انا نقول يجوز أن يكون رفع الجزية من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته فان علة قبول الجزية الاحتياج الى المال من جهة اعطائه عساكر الاسلام لتحصل لهم استطاعة الجهاد مع الكفار وعند نزول عيسى عليه السلام تقرب القيامة وتكثر الاموال حتى لا يقبلها أحد فلا يحتاج عساكر الاسلام الى جزية الكفار (قوله كما في سقوط نصيب مؤلفة القلوب) أي كسقوط حصة مؤلفة القلوب عن مصارف الزكاة فانهم كانوا قوما قد أسلموا ونيتهم ضعيفة فيه فيتألف قلوبهم بالاعطاء أو اشراف يترتب باعطائهم ومراعاتهم اسلام نظائرهم وأتباعهم وقيل اشراف يتألفون على أن يسلموا وكان عليه السلام يعطيهم من خمس الخمس والصحيح انه عليه السلام كان يعطيهم من خمس الخمس من خالص ماله وكان نصيب المؤلفة في زمان النبي عليه السلام لتكثير سواد الاسلام فلما أعز الله تعالى وكثر أهله سقط ذلك في زمن أبي بكر رضى الله عنه فهذا من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته وقيل نسخ باجماع الصحابة وباجتهادهم على مافي شرح التأويلات ولا يشترط للنسخ زمانه عليه السلام على ماقاله بعض المتأخرين كما في النهاية وانما سمي مؤلفة القلوب لانه قد ألف قلوبهم على الاسلام باعطاء الاموال (قوله مثل العقل والضبط والعدالة الخ) أما العقل فهو نور في الباطن يدرك به حقائق المطلوبات كما يدرك بالنور الحسي المبصرات ويعتبر كماله وهو مقدر بالبلوغ فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه وأما الضبط فهو سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهم معناه ثم حفظه ببذل المجهود ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده ومراقبته بمذاكرته على اساءة الظن بنفسه الى حين أدائه فلا يقبل رواية من اشتهرت غفلته بأن كان سهوه ونسيانه أغلب من حفظه أو مساهلته بعدم اهتمامه بشأن الحديث وان وافق القياس لفوات أصل الضبط بالنسيان أو بعدم الاهتمام وأما العدالة فهي الاستقامة في الدين ويعتبر

كاله بأن يكون المرء منزجرا عن محظورات دينه بأن لم يرتكب كبيرة ولم يصر على صغيرة فلا تقبل رواية الفاسق لفوات أصل العدالة ولا المستور في زماننا وهو الذي لم يعرف فسقه وعدالته لقصور عدالته وأما الاسلام فهو قبول الدين الحق والتصديق بما جاء به محمد عليه الصلاة والسلام ولا يكتفي بظاهره وهو نشوءه على طريقة المسلمين وثبوت الاحكام بتبعية الابوين بل اعتبر كماله أيضا وهو البيان اجمالا بأن يصف الله تعالى كما هو على سبيل الاجمال وان لم يقدر على التفصيل * فلا يقبل رواية الكافر والمبتدع وان كان عاقلا ضابطا عادلا في دينه لانه قد يتعمد الكذب للتعصب في الدين وأما عدم الطعن فهو أن لا يكون الراوي مجروحا في روايته فلا يقبل رواية المطعون والطعن اما من الراوي بأن عمل بخلافه بعد الرواية فيصير مجروحا أو من غيره فاما من الصحابي فيكون جرحا ان كان فيما لا يحتمل الخفاء والا فلا وان كان من أئمة الحديث فان كان مجملا بأن يقول هذا الحديث غير ثابت أو منكر أو مجروح لا يكون جرحا وان كان مفسرا بما هو جرح شرعا اتفاقا والطاعن من أهل النصحة لا من أهل العداوة والتعصب يكون جرحا والا فلا وتفصيل جميع ما ذكرنا في كتب الاصول (قوله اذ لو جاز الخ) يعني لو جاز كذب النبي في الاحكام التبليغية جوازا ووقوعا لبطل دلالة المعجزة على صدقه فيما أتى به من الله تعالى مع أن دلالة المعجزة على صدقه دلالة عادية قطعية انما قيدنا الجواز بالوقوعي لان الجواز العقلي لا ينافي الدلالة العادية فانا نعلم بالضرورة ان جبل أحد لم ينقلب ذهبا مع جوازه في نفسه (قوله وهكذا في السهو الخ) أي هكذا لا يجوز صدور الكذب عنه في الاحكام التبليغية سهوا عند الاستاذ وجمهور المحققين لاستلزامه ابطال دلالة المعجزة على صدقه في جميع ما أتى به مطلقا وقال القاضي الخ أي قال القاضي الباقلاني انه يجوز صدور الكذب عنه في الاحكام التبليغية سهوا لان دلالة المعجزة في الاحكام التي تتعمد وتقصد اليه وأما ما يصدر بلا عمد وقصد فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة فلا ينافي جواز الكذب سهوا لدلالة المعجزة هذا والمعتمد أنه لا يجوز الكذب عنهم في الاحكام التبليغية مطلقا (قوله يعني به ماسوى الكذب في التبليغ) أي في الاحكام التبليغية كذبا كان أو غير كذب كسائر الذنوب والمعاصي (قوله ويرد عليه الخ) أي يرد على ما قالوا انه لو تم لدل على أنه يمتنع ظهور الكبيرة عنهم لانه الموجب للنفرة والكلام في انه يمتنع صدور الكبيرة عنهم فلا يكون الدليل مطابقا للمقصود (قوله اذ أولى الاوقات) بالتبعية وقت الدعوة لقلة الموافقين بل عدمها وكثرة المخالفين (قوله فيه بحث الخ) هذا وارد على كلا وجهي الرد وليس خاصا بقوله وأيضا منقوض بدعوة الخ كما توهم وحاصله انه يجوز أن يكون دفع الخوف في بعض الصور وفي بعض الاوقات باعلام من الله تعالى كما أعلم الله تعالى موسى وهارون دفعة بقوله لا تخافا انني معكما أسمع (قوله أي بطريق صرف النسبة الى غيرهم الخ) يعني ان المراد بصرف الظاهر نحو الفرد الخاص وهو صرف نسبة الذنب الى غير الانبياء كما في قوله تعالى في حق آدم وحواء * جعلا له شركاء فيما آتاهما * أي جعلا أولادهما له شركاء بدليل قوله تعالى عما يشركون واعلم انا ان المراد ذلك لان الحمل على ترك الاولى أيضا صرف عن الظاهر فلا يحسن المقابلة بينهما (قوله وفيه توجيه الخ) أي في عبارة الشارح توجيه آخر بأن المراد بصرف الظاهر ما عدا ترك الاولى بحمل العام على ما عدا الخاص بقرينة المقابلة (قوله وفيه ما فيه) أي فيه من التكلف ما فيه بأن دعوى كون أولاد آدم عليه الصلاة والسلام حقيقة عرفية في نوع الانسان ودعوى التبادر غير مسموعة ومجرد الاحتمال لا يكفي في الاستدلال (قوله وقد يوجه) أي قد يوجه الاستدلال بهذا الحديث بأنه يدل على انه عليه الصلاة والسلام أفضل أولاد آدم عليه السلام ولا شك ان في أولاده من هو أفضل منه على اختلاف الاقوال فقيل انه نوح لكثرة عبادته مع طول عمره وقيل ابراهيم لزيادة توكله واطمئنانه وقيل موسى لكونه كليم الله ونجيه وقيل عيسى لانه روح الله وصفيه والافضل من الافضل أفضل فيكون نبينا أفضل من آدم أيضا وهو الظاهر (قوله والاولى أن يستدل بقوله أنا أكرم الاولين الخ) وأما قوله عليه السلام لا تخيروني على أخي موسى وما ينبغي لاحد أن يقول أنا خير من يونس بن متى * فتواضع منه

(قوله لو تم) أشار به الى أنه يمكن منع قولهم صدور الكبيرة يؤدي الى النفرة المانعة من الانقياد بسند انه وإن كان صدور الكبيرة عن غير الانبياء مؤديا الى النفرة المذكورة لكن لم لا يجوز ان لا يكون الصدور عن الانبياء كذلك ويكون هنا من جهة خوارق عاداتهم ومن ضمن معجزاتهم لا بد لنفي ذلك من دليل (قوله كما أعلم الله تعالى موسى الخ) وكما أعلم نبينا عليه الصلاة والسلام بقوله والله يعصمك من الناس (قوله نسبة الذنب) أي المنسوب ظاهرا الى الانبياء وقوله الى غير الانبياء صلة الصرف

ويجوز أن يكون توقفاً منه قبل علمه كونه أفضل أو منعا منه في أصل معنى النبوة على ما أشير اليه بقوله تعالى * لانفرق بين أحد من رسله (قوله اذ الاصل في الاستثناء الخ) أى الاستثناء الحقيقي هو المتصل لان الاستثناء الاخراج فلا يتصور الاخراج بدون الدخول وأما المنقطع فيسمي استثناء بطريق المجاز فليس قسما منه حقيقه وانما جعلوه قسما نظراً الى الظاهر (قوله وقد يجاب عنه بأن أمر الاعلى الخ) أى وقد يجاب عن الاعتراض المذكور بقوله فان قيل ليس قد كفر الى آخره بأن الجن أيضاً مأمورون مع الملائكة الا انه استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم للقطع بأن أمر الاعلى يستلزم أمر الادني فانه اذا علم ان الاكابر مأمورون بالتذلل علم ان الاصاغر أيضاً مأمورون به فالضمير في قوله فسجدوا راجع الى القبيلتين كأنه قال فسجد المأمورون الا ابليس وفيه تأمل ظاهر (قوله فحينئذ يكون) اشارة الى الفرق بين هذا الجواب والجواب المذكور بقوله وقد يجاب يعني فعلى هذا الجواب يكون الامر بالسجود لجماعة من الملائكة كان ابليس داخلا فيهم وعبر عنهم بالملائكة تغليباً للاكثر على الاقل أو الاشرف على الادني فالاستثناء على هذا حقيقة لكونه داخلا فيهم لكن تسميته ملكا مجاز باعتبار التغليب بخلاف الجواب السابق فانه لا حاجة فيه الى تسميته ملكا على سبيل التغليب لان محصله ان الامر للفريقين الا انه استغنى بذكر أحدهما عن الآخر (قوله أى الكل متحد من حيث انه) أى من حيث كونه كلاما غير متفاوت في تلك الصفة وانما تفاوتت مراتبها ودرجاتها من حيث تفاوت النظم فان القرآن في أعلى المراتب وأقصاها لكون نظمه في أعلى المراتب من الفصاحة والبلاغة وان حمل على ان كلها كلام الله النفسي فمعنى الوحدة ظاهر فان جميع الكتب واحد من حيث ذاتها لا تعدد ولا تفاوت في أنفسها لكون جميعها كلاما نفسياً وهو صفة شخصية لا تعدد ولا تكثر فيه بوجه من الوجوه وانما تعددت ذواتها وتفاوتت مراتبها من حيث النظم أى من حيث الوجود اللفظى لا من حيث الوجود العيني وحاصل التوجيهين ان كلام الله قد يطلق على الكلام اللفظى المتعدد بالذات وقد يطلق على النفسي الواحد من جميع الجهات فان أريد به في قوله كلها كلام الله اللفظى فمعنى قوله كلها كلام الله ظاهر لكن قوله وهو واحد محتاج الى البيان وهو ان ضميره هو راجع الى الكل والمراد بالوحدة الوحدة في صفة كونه كلام الله تعالى فالمعنى ان جميع الكتب متحد من حيث انه كلام الله تعالى من غير تفاوت في هذه الصفة وانما تعددت ذواتها وتفاوتت مراتبها بحسب تعدد النظم وتفاوت خصوصياته فان القرآن في أعلى المراتب وأقصى الدرجات كان نظمه في أقصى مراتب الفصاحة والبلاغة وان أريد بكلام الله تعالى في قوله كلها كلام الله الكلام النفسي فمعنى قوله كلها كلام الله كلها دليل على كلام الله الازلي القائم بذاته تعالى ومعنى قوله وهو واحد ظاهر وهو ان كلام الله الازلى واحد شخصي لا تعدد فيه ولا تفاوت وانما التعدد والتفاوت في نظم المقروء أى في الكلام اللفظي الدال عليه (قوله فعطف التفاوت على التعدد الخ) يعني اذا كان المراد بكلام الله تعالى الكلام اللفظى ويكون معنى الكل متحداً من حيث كونه كلام الله تعالى يكون عطف التفاوت على التعدد في قوله وانما التعدد والتفاوت في النظم المقروء قريباً من العطف التفسيرى بمعنى انه كما يكون المقصود بالبيان هو المعطوف المفسر ويكون ذكر المعطوف عليه استطراديا لا يكون فيه كثير فائدة كذلك المقصود بالبيان بيان جهة تفاوت الكتب وترجيح بعضها على بعض اذ الخفاء انما هو فيه دون بيان تعددها الان ذلك على ذلك التقدير ظاهر غير محتاج الى البيان فذكرها استطرادي ليس فيه كثير فائدة ولذا ترك المحشي أخذ التعدد في بيان حاصل التوجيه وقال وان تفاوت من حيث خصوصيات الخ ولم يقل وان تعدد وتفاوت من حيث تعدد النظم وتفاوت خصوصياته وانما لم يجعله عطفاً تفسيريا لكن التعدد محمولا على معناه الحقيقي على ما مر تقريره (قوله والاول أنسب بقوله الخ) أى التوجيه الاول أنسب بقوله كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفضيل فان معناه الظاهر كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور في كونه كلاما تفاوت وتفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة التي هي من جملة خصوصياته يكون بعض سوره أفضل كذلك

لقائل ان يقول هذا مناف للآية الاخرى المصرحة بنسبة السجدة الى الملائكة وهى قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون الا ابليس ويمكن ان يكون التأمل اشارة الى هذا (قوله وفيه تأمل ظاهر) نقل عنه وجه التأمل ان الاعلى لما فيه من الخصوصية اذا كان مأموراً لا يكون الادنى أيضاً مأموراً لانه ليس فيه تلك أه وفيه ان مطلق الامر وان كان كذلك لكن المراد هنا الامر بالتذلل ولا شبهة في ان أمر الاعلى بالتذلل يستلزم أمر الادنى به كما لا يخفي فالتعويل في توجيه التأمل على ماذكرناه آنفاً (قوله فان جميع الكتب واحد الخ) أي جميع ما يدل عليه الكتب وكذا الكلام في قوله في أنفسها وفي قوله لكون جميعها كلاما نفسياً ولو لم يؤل بما ذكرنا لم يصح الحكم بوحدتها من حيث ذاتها لما سيصرح به من تعددها بحسب ذواتها التي هى الانظم المتعددة وينافي أيضاً ما سيأتي من حمل الوحدة على الكلام النفسي لا على الكتب (قوله من حيث النظم) يريد أنما تعددت ذواتها

جميع الكتب كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفضيل من تلك الحيثية لا باعتبار الخصوصيات مثل القراءة والكتابة وذلك ظاهر وانما قال أنسب لانه يمكن توفيقه بالوجه الثاني بأن يقال معناه كما ان القرآن دال على كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة المتعلقة بالكلام اللفظي الدال عليه يكون بعض السور أفضل كذلك جميع الكتب دال على كلام واحد لا تفاوت فيه أصلا ثم باعتبار الخصوصيات المتعلقة بالكلام اللفظي الدال يكون بعض الكتب أفضل من بعض لكنه خلاف الظاهر (قوله يفهم منه ان المعراج الخ) وذلك لان الحق المفسر بالثابت بالخبر متعلق بالمجموع فيكون المعراج من السماء الى العلا أيضاً مشهوراً (قوله وما ثبت بطريق الخ) يعني كون المعراج من السماء الى العلا أيضاً مشهوراً ليس مخالفاً ذكره الشارح فيما بعد من قوله ومن السماء الى الجنة أو الى العرش أو الى غير ذلك آحاد لان ما ثبت بطريق الآحاد هو خصوصية ما اليه من الجنة أو الى العرش أو الى طرف العالم لا الى مطلق العلا حتى ينافيه (قوله وقد يجاب بأن المراد الخ) أي قد يجاب عن الاستدلال بالآية بانا سلمنا ان المراد بالرؤيا الرؤيا في المنام لكن لا نسلم ان الآية نازلة في شأن المعراج فان المراد بالرؤيا الواقعة فيها رؤية هزيمة الكفار في غزوة بدر فانه عليه السلام رأى في المنام هزيمة الكفار قبل وقوعها والآية نازلة في شأنه (قوله وقيل) أي في الجواب عن الآية سلمنا ان المراد الرؤيا في المنام لكن المراد بها رؤيا انه سيدخل مكة فانه رآها قبل دخوله فيها على ما قال الله تعالى لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام الآية (قوله وقيل الخ) أي في الجواب عن الآية سلمنا ان المراد بالرؤيا الرؤيا في المنام وان الآية نازلة في شأن المعراج لكن تسميته رؤيا على طريق المشاكلة لقول المكذبين فانهم كانوا يقولون انها كانت رؤيا فسماها الله تعالى بها تهكما واستهزاء بهم كما في قوله تعالى أين شركائي فان المشركين كانوا يسمون ما يعبدونه شركاء فسماها الله تعالى شركاء أيضاً بطريق المشاكلة لقولهم تهكما بهم واستهزاء (قوله والاولى ان يجاب الخ) انما كان أولى لانه قد وقع في بعض الروايات ما فقد جسد محمد ليلة المعراج عن مشاهدة ولا يخفى ان الجواب الذي ذكره الشارح لا يتم على هذه الرواية بخلاف هذا الجواب فانه يتم على كلا الروايتين فكان أولى ولانه ليس على هذا الجواب صرف الحديث عن الظاهر المتبادر الى الفهم هذا لكن القول بتعددها من غير نص يدل عليه لا يخلو عن اشكال (قوله وفيه نظر بل هي سنة بضم الارهاص الخ) لم يجعل السحر داخلا لانه ليس من الخوارق على ما مر في صدر الكتاب ووجه الضبط ان الخارق اما ظاهر عن المسلم أو الكافر والاول اما ان لا يكون مقرونا بكمال العرفان وهو المعونة أو يكون وحينئذ اما مقرون بدعوى النبوة فهو المعجزة أولا وحينئذ لا يخلو اما ان يكون ظاهراً من النبي قبل دعواه فهو الارهاص أولا فهو الكرامة والثاني أعني الظاهر على يد الكافر اما ان يكون موافقا لدعواه فهو الاستدراج أولا فهو الاهانة (قوله فيه بحث لان الخوارق الارهاصية الخ) يعني لا نسلم ان المدعي ليس الا ظهور أمر خارق عن بعض الصالحين مطلقاً بل المدعي ظهور أمر خارق عن بعض الصالحين سوى الانبياء لان الخوارق الارهاصية ليست محل النزاع فان المعتزلة أيضاً قائلون بها والا أي وان كانت الخوارق الارهاصية محل النزاع أيضاً يكون النزاع فيها لفظياً في مجرد التسمية فان أهل السنة يسمونها كرامة والمعتزلة ارهاصاً ولا يخفى فساد ذلك (قوله على ان سؤال زكريا الخ) بحث على قوله بل لم يكن لزكريا علم بذلك وحاصله انا لا نسلم ذلك قولكم والا لما سأل بقوله أنى لك هذا قلنا يجوز أن يكون السؤال امتحانا لمعرفة مريم بمعجزته (قوله اعلم ان بينا بالف الاشباع الخ) اعلم ان بين مصدر بمعنى الفراق فتقدير جلست بينكما أي مكان فراقكما وجلست بين خروجك ودخولك أي زمان فراقهما وهو لازم الاضافة الى المفرد فلما قصد اضافته الى الجملة أشبعت الفتحة فتولدت الالف ليكون دليلا على عدم اقتضائه المضاف اليه لانها انما تأتي للوقف أو زيدت ما الكافة في آخرها لانها تكف المقتضي عن الاقتضاء (قوله وهو من الظروف الزمانية الخ) فانه اذا زيدت في آخره الالف أو كف بما وأضيف الى الجملة لا يكون الا للزمان وان كان عند اضافته الى المفرد مستعملا

(قوله من تلك الحيثية) يريد بها كونها كلام الله تعالى (قوله لكنه خلاف الظاهر) لاحتياجه الى تقدير دال (قوله من غير نص يدل عليه) ينافيه ما ذكره بعض المحققين منهم من قال المعراج معراجان ما رواه مالك بن صعصعة وهو كان في اليقظة من الحطيم أو الحجر وقد ورد فيه ذكر البراق وما رواه أبو ذر وكان في المنام من بيت أم هانئ ولم يذكر فيه البراق (قوله على ما مر في صدر الكتاب) قال المحشي الخيالي هناك والحق ان السحر ليس من الخوارق وان أطلق القوم عليه لانه مما يترتب على أسباب كلما باشرها أحد يخلقه الله عقيبها فيكون من ترتب الامور على أسبابها (قوله ولا يخفى فساد ذلك) فان المعتزلة ينكرون كرامات الاولياء وأهل السنة يثبتونها (قوله بمعنى الفراق) يريد انه كان في الاصل كذلك ثم استعمل بمعنى مكان الفراق أو زمانه وتعيين أحدهما موكول الى مناسبة المقام له كما يفصح عن ذلك قوله فتقدير جلست بينكما الخ (قوله أي مكان فراقكما) أي جلست مكاناً أنتما مفارقان عنه وهو

في الزمان والمكان كما ذكرنا لانه لا يضاف من ظروف المكان الى الجملة الاحيث واما كونها لازمة الاضافة الى الجملة الاسمية فما وقع في اللباب لكن قال الشارح الرضي بدخلان الماضي والمستقبل أيضاً وقال ابن مالك يلزمان الاضافة الى الجملة وما قيدها بالاسمية (قوله وفيهما معنى المجازاة) أى في بينا وبينما معنى الشرط كما في اذا وهو تعليق أمر بآخر (قوله فان تجرد عن كلمتي المفاجأة الخ) أي ان تجرد جوابه عن كلمتي المفاجأة وهما اذ واذا كما في قول الاصمعي * فبينا نحن نرقبه أتانا * فهو العامل في بينا اذ لا مانع يمنعه عن العمل حينئذ فمعنى قولنا فبينا نحن نرقبه أتانا بين أوقات نحن نرقبه وان لم يكن مجرداً عن كلمتي المفاجأة فالعامل في بينا وبينما معنى المفاجأة الكائن في تينك الكلمتين أى كلمتي المفاجأة وليس العامل هو الجواب لانه مجرور باضافة اذ واذا اليه وما في صلة المضاف اليه لا يتقدم على المضاف لانهما لم يبعد كلمة واحدة بعض أجزائها مقدم من وجه مؤخر من وجه آخر فكذلك ماهو بمنزلتها في المعنى فمعنى قوله بينما رجل يسوق بقرة اذا التفت البقرة فاجأ زمان التفات البقرة بين أوقات رجل يسوق هكذا حققه في شرح اللباب ولعل هذا مبني على تجريد اذ واذا عن معنى الظرفية والا فلا يخلو اما أن يكونا ظرفي مكان كما هو مذهب المبرد فيكون العامل فيهما هو الجواب كما أنه عامل في اذ واذا لان اذ واذا حينئذ غير مضاف اليه حتى يمتنع عمله فان ظرف المكان لا يضاف الى الجملة الاحيث أو ظرف الزمان كما هو مذهب الزجاج وهو فاسد لانه لا يكون افعل واحد ظرفا الزمان والاحسن ماقال الشارح الرضي في بيان اعرابهما المحلي عند دخول اذ واذا في جوابهما ان اذ واذا ان كانا ظرفي مكان غير مضافين فالعامل هو الجواب لعدم المانع فكان اذ واذا منصوبين في محل على أنهما ظرف فامكانه وبينا وبينما على أنهما ظرف فازمانه فتقدير بينا زيد قائم اذ رأى هذا أي هذا بين أوقات قيام زيد في ذلك المكان أى مكان قيامه وان كانا ظرفي زمان فهما مضافان مخرجان عن الظرفية مبتدأ ان خبرهما بينا وبينما فالتقدير وقت رؤية زيد هذا كائن بين أوقات قيامه (قوله وهو مستحيل منه لانه متدين الخ) حتى لو ادعي الرسالة لا يظهر على يده الخارق عادة (قوله وقد سبق في صدر الكتاب الخ) اشارة الى دفع مايقال كيف تكون الكرامة معجزة لنبيه لان المعجزة مأخوذة في مفهومها ان يكون مقروناً بالدعوى ولا دعوى في الكرامة وحاصل الدفع ان عدها من المعجزة من قبيل الاستعارة المبنية على التشبيه لا على سبيل الحقيقة فلا اشكال (قوله ومثل هذا السوق الخ) هذا دفع مايقال ان منطوق الحديث نفي أفضلية أحد على أبي بكر لا نفي المساواة فلا يثبت أفضليته وحاصل الدفع ان مثل هذا الكلام أنما يقال في العرف لاثبات الافضلية وان كان المنطوق لا يفي بذلك فانك اذا قلت لا رجل أفضل من زيد يفهم منه اثبات أفضلية زيد قطعاً (قوله يرد عليه انه ان اريد بعد موت الخ) يعني اذا أريد البعدية الزمانية فان أريد بالزمان زمان موت النبي عليه السلام لم يفد التفضيل صريحاً على من مات قبل موت النبي صلى الله عليه وسلم أو بعد بعثته وان أريد زمان بعثة النبي يفيد منطوقه تفضيله على النبي فلا بد من تخصيص النبي صلى الله عليه وسلم وعلى كلا التقديرين سواء أريد بعد موت النبي أو بعد بعثته لا يفيد التفضيل صريحاً على سائر الامم وفائدة التقييد يفيده صريحاً ومنطوقه ظاهر لا حاجة الى البيان (قوله وكذا ادريس والخضر والياس الخ) وانما اكتفى الشارح بذكر عيسى لان حياته ونزوله الى الارض واستقراره عليه قد ثبت باحاديث صحيحة بحيث لم يبق فيه شبهة ولم يختلف فيه أحد بخلاف الثلاثة الباقية (قوله أى أكثر أهل السنة والجماعة الخ) انما فسر السلف بأكثر أهل السنة لئلا ينافي قول الشارح فيما بعد وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان (قوله اذ لا يعلم الا بالاخبار من الله تعالى) وليس الاختصاص بكثير أسباب الثواب موجباً لزيادته قطعاً لان الثواب تفضل من الله تعالى فله ان يعاقب المطيع ويثيب غيره (قوله وأما كثرة الفضائل فما يعلم الخ) هذا مخالف لما قال الآمدي انه قد يراد بالافضيل اختصاص أحد الشخصين عن الآخر اما باصل فضيلة لا وجود لها في الآخر وأما بزيادته فيها ككونه اعلم مثلا وذلك أيضاً غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن مشاركة غيره له وبتقدير عدم المشاركة فقد

(قوله مقدم من وجه مؤخر من وجه آخر) وههنا لو فرض ان العامل في بينا وبينما الجواب لزم كونهما مقدمين من وجه هو التقدم الذكرى الذى يستدعيه كون ذي الجواب مقدما على الجواب ومؤخرين من وجه هو كونهما معمولين للجواب المؤخر ولك أن تقول ذلك الجزء هو الجواب فمن وجه كونه عاملا في بينا وبينما يستدعي كونه متقدما عليهما ومن وجه كونه مضافا اليه لكلمتي المفاجأة يستدعي تأخره عنهما (قوله صريحاً على من مات قبل الخ) انما قال صريحاً لانه اذا أفاد التفضيل على من مات بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم استلزم ذلك تفضيله على من مات قبله بالطريق الاولى وذلك لان التفاضل الذى نحن بصدده انما هو التفاضل بين الخلفاء الاربعة وانهم أفضل الصحابة الاحياء بعد نبينا عليه الصلاة والسلام لما كثر من الاحاديث الصحيحة في مناقبهم وفضائلهم والخلاف في تعيين أفضلهم وفي خلافتهم وأما فضله على التابعين ففيهم من فضله على الصحابة كذا قرره بعض

يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلة أخرى ولا سبيل الى الترجيح لكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة أرجح من فضائل كثيرة أما الزيادة شرفها في نفسها أو لزيادة كميتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى أيضاً (قوله والمشهور ان أبا بكر رضي الله عنه خطب الخ) يعني ان ما ذكره الشارح من ان اجماع الصحابة كان في يوم وفات النبي صلى الله عليه وسلم مخالف لما هو المشهور ان أبا بكر رضي الله تعالى عنه خطب في ذلك اليوم وان الاجماع كان في اليوم الثاني من وفاته وقت الصبح (قوله سقيفة بني ساعدة) في الصحاح السقيفة الصفة ومنه سقيفة بني ساعدة (قوله بشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان رضي الله تعالى عنه) متعلق بقوله بغوا يعني ان معاوية وأحزابه بغوا عن طاعته بشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان رضي الله تعالى عنه وظن ان تأخير أمرهم مع عظم جنايتهم يوجب الاغراء بالائمة وتعرض الدماء للسفك وظن علي رضي الله عنه ان تسليم قتلة عثمان مع كثرة عشائرهم واختلاطهم بالعسكر يؤدي الى اضطرار أمر الامامة لا يكون أصوب في بدايتها فرأي التأخير أصوب به حتماً (قوله ويحتمل أن يراد الخ) أي يحتمل أن يراد بالخلافة الواقعة في الحديث الخلافة على الولاء وهو أن لا يقع فيها فتور وامارة سواء كانت كاملة لا يشوبها شيء من المخالفة أو لا فبين جواب الشارح والمحشي فرق ظاهر فما ذكره الفاضل المحشي هذا المعنى ليس مغاير لما ذكره الشارح وهم وهذا الجواب أولى من جواب الشارح لانه يشكل عليه بخلافة عثمان وعلي رضي الله تعالى عنهما فانه خالف معهما أهل البغي فكيف يصح ان الخلافة التي لا يشوبها شيء من المخالفة ثلاثون سنة وأيضاً حصر الخلافة الكاملة في ثلثين لا يقتضي أن يكون بعدها ملكاً وامارة بل خلافة غير كاملة (قوله فان وجوب المعرفة يقتضي الخ) فيه بحث لانه بظاهره يدل على وجوب تحصيل المعرفة ان وجد الامام لا على وجوب نصبه (قوله وهذه الادلة) أي قوله لقوله عليه الصلاة والسلام وقوله ولان الامة قد جعلوا الخ وقوله ولان كثيراً من الواجبات (قوله فليطلان قاعدة الوجوب) متعلق بقوله لا على الله أصلاً وقوله والحسن والقبح العقليين متعلق بقوله لا يجب علينا عقلاً (قوله وقد يقال المراد بالامام الخ) أي المراد بالامام في الحديث هو النبي عليه الصلاة والسلام كما في قوله تعالى * اني جاعلك للناس اماما * أي نبياً فالمعنى من مات ولم يعرف نبي زمانه فقد مات ميتة جاهلية فلا اشكال (قوله والمعصية ضلالة) أي انما كان عصيان الامة كلهم باطلاً لانه ضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة لقوله عليه السلام لا تجتمع أمتي على الضلالة (قوله وقد يجاب بأنه انما يلزم المعصية الخ) حاصله تخصيص الحديث بأن المراد من مات ولم يترك فيه نصب الامام لعجز واضطرار بدليل ان الضرورات تبيح المحظورات وبهذا الحديث يندفع الاشكال بعد الخلفاء الراشدين العباسيه أيضاً (قوله ان قلت حقيقة العصمة على ما ذكر الخ) يعني ان العصمة على ما ذكره الشارح عدم خلق الله الذنب وعدم خلق الذنب يقتضي وجود الذنب فيكون غير المعصوم مذنباً فكيف لا يكون ظالماً وأنت تعلم ان هذا الاعتراض مما ورد له لان الظلم على ما قرره المجيب أخص من المعصية لانه المعصية المسقطة للعدالة مع عدم التوبة فلا يلزم من كون غير المعصوم عاصياً مذنباً أن يكون ظالماً اللهم الا أن يرجع هذا الاعتراض الى منع كون الظلم أخص من المعصية بناء على ما اشتهر من أن الظلم وضع شيء في غير محله (قوله قلت معنى قوله حقيقة العصمة الخ) يعني التعريف الذي ذكره الشارح ههنا تعريف بالغاية وأما تعريفها الحقيقي على ما ذكره في شرح المقاصد فهو انها ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وليس يلزم ان من ليس له تلك الملكة أن يكون عاصياً بالفعل لجواز أن يكون له ملكة الاجتناب مع عدم صدور الذنب عنه دائماً فغير المعصوم لا يلزم أن يكون عاصياً حتى يكون ظالماً أولا يخفى عليك ان حمل قوله حقيقة العصمة أن لا يخلق الله تعالى الخ على ان غاية العصمة ومآلها ذلك ينافيه ايراد لفظ الحقيقة والحق ان العصمة كالشجاعة تقال على الملكة التي هي مبدأ الآثار وعلى نفس الآثار أيضاً والشارح بين في شرح المقاصد المعنى الاول وفي هذا الشرح المعنى الثاني فلا تدافع بين كلاميه (قوله ثم ان الظلم الخ) جواب ثان عن الاعتراض يعني على تقدير أن يكون حقيقة العصمة عدم خلق الذنب لا يلزم أن يكون

(قوله فرق ظاهر) اذ مدار جواب الشارح على اعتبار كون الخلافة كاملة غير مشوبة بشيء من المخالفة وعلى كون تلك الخلافة أيضاً متصلة متتالية على ما يدل عليه قوله وبعدها قد تكون وقد لا تكون ومدار جواب المحشي على مجرد اعتبار التتالي والاتصال بدون اعتبار كونها كاملة هذا وأنت تعلم أن الجزء ليس مغايراً للكل فتوهمية عدم مغايرة هذا المعنى لما ذكره الشارح وهم (قوله فلا اشكال) أي بعدم دلالة الحديث على المطلوب وهو المذكور بقوله السابق فيه بحث لانه بظاهره يدل الخ (قوله فلا تدافع بين كلاميه) لكن حينئذ يندفع الجواب المذكور بقوله قلت قوله حقيقة العصمة الخ وحمل العصمة في قوله فغير المعصوم على المعنى الذي ذكره في شرح المقاصد لا يكاد يفهم فالتعديل للجواب حينئذ ما ذكره المولى المحشي في الحاشية السابقة أو على ما يأتي من المحشي الخيالي

غير المعصوم ظالماً لان عدم العصمة انما يستلزم المعصية والظلم أخص من المعصية لانه التعدي على الغير فليس كل
معصية ظلماً حتى يكون غير المعصوم ظالما وانما قيد الظلم بالمطلق لان الظلم المقيد بقيد نفسه يكون بمعنى التعدي
على نفسه كما في وصف المؤدي بالظلم على نفسه (قوله وقد يجاب الخ) أي وقد يجاب عن احتجاج المخالف بقوله
تعالى * لا ينال عهدي الظالمين * ان المراد بالعهد عهد النبوة على ما هو رأي أكثر المفسرين بقرينة قوله تعالى
اني جاعلك للناس اماما * فان امامته بالنبوة لا بالرئاسة الكاملة فمن قال ان هذا الجواب خلاف الظاهر فقد عدل
عن الظاهر (قوله وقد يجاب بأن معنى جعل الامامة شورى الخ) يعني ان هذا الاعتراض انما يرد لو كان معنى قوله
جعل الامامة شورى انه جعل اقامة أمر الامامة ذات مشورة بين ستة وليس كذلك بل معناه انه تميز الامامة
ذات مشورة بين ستة ويؤيده ما في تبصرة الادلة فوض اليهم لينظروا فيصبوا للامامة أصلحهم بذلك لكن كلام
الكشاف حيث قال في تفسير شورى لا ينفردون بأمر حتى يجتمعوا عليه يدل على انه جعل الخلافة مشتركة بينهم
ولذا مال اليه الشارح (قوله وهو أمر آني ابتداء زماني بقاء هذا الدفع) ما يقال ان الآية انما تدل على نفي الوصول
وهو أمر آني لا بقاء له فيدل على نفي حصول عهد الامامة للظالمين ولا يدل على نفي بقائه له حتى يدل على انعزال
الامام بالفسق وحاصل الدفع ان الوصول آني ابتداء زماني بقاء فان الشيء اذا وصل بشيء يكون حدوث ذلك
الوصول في الآن ويكون ذلك الوصول باقياً الى زمان الانفكاك بينهما فيكون مفهوم الآية لا يصل عهدي
الظالمين ابتداء وبقاء فيدل على الانعزال قطعاً (قوله لانا نقول الوصول الخ) حاصل الجواب ان مدلول الفعل
المعنى المصدري والمعنى المصدري للوصول أمر آني والباقي انما هو الكيفية الحاصلة من المعنى المصدري المسمى
بالحاصل بالمصدر وليس ذلك مدلول الفعل فلا تدل الآية الا على نفي وصول الامامة للفاسق ابتداء (قوله على ان
صيغ الافعال) أي على انا لو سلمنا انه مدلول الفعل الحاصل بالمصدر لكن جميع صيغ الافعال موضوعة للحدوث
فيكون مفهوم الآية لا يحدث وصول العهد للظالمين فلا يدل على الانعزال أيضاً (قوله يرد عليه ان أريد
بالعصمة الخ) يعني ان أريد بالعصمة في قوله ولان العصمة ليست بشرط الخ ملكة الاجتناب فسلمنا انه ليس بشرط
ابتداء لكن التقريب أعني استلزام الدليل للمدعى غير تام اذ المطابق انه لا يشترط عدم الفسق في بقاء الامامة ولا
يلزم من عدم اشتراط الملكة عدم اشتراط عدم الفسق وان أريد بالعصمة عدم الفسق فالتقريب تام لكنا نمنع
عدم اشتراطه في الامامة ابتداء وقوله قالوا الخ تأييد لاشتراط عدم الفسق (قوله اعلم ان مباحث الامامة الخ)
مقصود المحشي دفع ما يقال ان مباحث الامامة من المباحث الفقهية لانها متعلقة بأفعال المكلفين من حيث ان
نصب الامام واجب عليهم أم لا فكيف عدها الشارح من مقاصد الكلام ووجه الدفع ظاهر (قوله هو مكيال
مخصوص الخ) أي النصيف مكيال مخصوص أصغر من المد فعلى هذا التقدير ضمير نصيفه راجع الى أحدهم وقد
يجيء النصيف بمعنى النصف فعلى هذا التقدير ضمير نصيفه راجع للمد وهو ظاهر ومعنى الحديث لو انفق أحدكم
مثل أحد ذهباً ما بلغ ثوابه ثواب انفاق أحد من أصحابي مداً ولا نصفه وذلك لان انفاقهم كان في الضرورة وضيق
الحال في نصرة النبي عليه السلام وحمايته مع صدق نيتهم وخلوص طويتهم وذلك مفقود بعد غلبة الاسلام (قوله
أي فأحبهم بحبي) اشارة الى أن الجار متعلق بما بعدها دون المعنى المصدري والى ان الحب بمعنى المحبة والباء في
بحبي صلة وأداة للفعل مكملة له وهو واحد معاني الباء على ما في شرح المصباح وليست للسببية والالصاق على
ما قاله الفاضل الحشي لفوات المعنى الذي ذكره المحشي بقوله بمعنى ان المحبة المتعلقة الخ (قوله والفروج على
السروج) الفروج جمع فرج والمراد ذوي الفرج أعني المرأة والسروج جمع السرج وفي الحديث لعن الله الفروج
على السروج (قوله يدل على انه المناط) فان ترتب الحكم على الوصف يشعر بالعلية على ما بين في الاصول (قوله
اعلم ان اللفظ اذا ظهر المراد منه الخ) مثال المحكم قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة فان قوله يوم القيامة
سد باب النسخ ومثال المفسر قوله تعالى * قاتلوا المشركين كافة * فان قوله كافة سد باب التخصيص لكنه يحتمل

المؤدي الخ) أي كما يقال
من يؤذي المسلمين فهو
ظالم لنفسه وليس الظلم
لنفسه مختصاً به بل يوجد
بأي ذنب صدر عنه فالكلام
المذكور لمجرد تصوير تقييد
الظلم بقيد نفسه (قوله
ولا تدل على نفي بقائه)
فيجوز أن لا يكون الشخص
ظالماً وفاسقاً فيصل اليه
عهد الامامة وبعد صيرورته
فاسقاً لا ينعزل اذ لا تدل
الآية على عدم بقاء الوصول
بعد حدوثه بل انما تدل
على عدم حدوثه أولا
لكون الوصول آنيا حادثاً
في الآن (قوله وحاصل
الدفع الخ) وذلك ان
الوصول كما يطلق على
الوصول الآني الذي يحدث
في آن الوصول كذلك
يطلق على الوصول الباقي
زمانين أو أكثر والآية
تدل على نفي مطلق الوصول
فتدل على العزل بالفسق
(قوله راجع الى أحدهم)
اذ لا معنى لنسبة ذلك
المكيال المخصوص الى المد
بخلاف نسبته الى الاحد
فان معناها المكيال الذي
يكيل به ذلك الاحد ما أراد
أن يكيله (قوله بمعنى النصف)
كالعشير بمعنى العشر (قوله
لفوات المعنى الذي ذكره الخ)
وذلك لان المعنى الذي

النسخ لكونه حكماً شرعيا ومثال النص قوله تعالى * مثنى وثلاث ورباع * فانه سيق لبيان العدد فهو نص فيه وظاهر في حل النكاح لانه قد علم الحل من آية أخرى أعني قوله تعالى * وأحل لكم ماوراء ذلكم * ومثال الخفي قوله تعالى * والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما * فانه قد خفي في النباش والطرار لاختصاصهما باسم آخر ومثال المشكل قوله تعالى * وان كنتم جنباً فاطهروا * فانه وقع الاشكال في الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين فألحق بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الصغرى فلا يجب غسله في الحدث الاصغر وهذا أولى من العكس لان قوله تعالى * وان كنتم جنباً فاطهروا * بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة ومثال المجمل قوله تعالى * وحرم الربا * لان الربا في اللغة الفضل وليس كل فضل حراماً بالاجماع ولم يعلم ان المراد أي فضل ثم لما بين النبي عليه السلام بالاشياء الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب والتأمل ليعرف علته ويحكم في غير الاشياء الستة ومثال المتشابه المقطعات في أوائل السور واليد والوجه ونحوها كذا في التوضيح (قوله ولم يكن المستحل الخ) يعني ان تكفير هذا متصور بوجهين أحدهما أن لا يكون مؤولا أصلا أو يكون مؤولا لكن في ضروريات الدين وعلى كلا التقديرين يكفر (قوله فتأويل الفلاسفة الخ) أي اذا كان عدم الكفر مشروطاً بأن لا يكون مستحله مؤولا في غير ضروريات الدين فتأويل الفلاسفة لدلائل حدوث العالم ونحوه مثل الجنة والنار والتنعيم والتعذيب لا يدفع كفرهم لان ذلك من ضروريات الدين والتأويل في ضروريات الدين لا يدفع الكفر (قوله هذا في غير الاجماع الخ) يعني كون استحلال المعصية الثابتة بالدليل موجباً للكفر انما هو في غير الاجماع القطعي من الكتاب والسنة وأما كفر منكر الاجماع القطعي ففيه خلاف قال الشارح في التلويح اما الحكم الشرعي المجمع عليه فان كان اجماعا ظنياً فلا يكفر جاحده اتفاقا وان كان قطعياً فقيل يكفر وقيل لا يكفر والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف في غيره (قوله أي على تقدير كون الجازم عاصيا) انما قيد بهذا ليصح ترتب قوله فيلزم أن يكون المعتزلي مطيعاً أو عاصياً كافراً الا انه اما آمن أو يائس (قوله معنى هذه القاعدة الخ) دفع لما يقال ان من واظب طول عمره على الطاعات ومع ذلك اعتقد قدم العالم يلزم أن لا يكفر لانه من أهل القبلة وحاصل الدفع ان هذه القاعدة انما هو في المسائل الاجتهادية لا في ضروريات الدين اذ منكرها كافر بالاتفاق ولا يخفى أنه لا حاجة الى هذا التقييد لان أهل القبلة هم الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الدين فمن واظب على الطاعات مع عدم اعتقاد ضروريات الدين لا يكون من أهل القبلة (قوله ثم ان هذه القاعدة الخ) المقصود دفع ما ذكره الشارح قياساً في قوله هذا والجمع بين قولهم لا يكفر أحد من أهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن وأمثاله مشكل ووجه الدفع ان هذه القاعدة من الشيخ الاشعري وتابعه أكثر الفقهاء وهو المروي في المنتقى عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى واما البعض الآخر من الفقهاء فلم يوافقهم في تلك القاعدة وقالوا نكفر الشيعة والمعتزلة فلا يتحد القائل بالقضيتين فلا احتياج الى الجمع (قوله اي اطلاعه الخ) يعني ليس المراد بالمطالعة ما يتبادر منه من كونه بلا واسطة بل الاطلاع مطلقا سواء كان بلا واسطة أو بواسطة القاء الجن (قوله والمعنى ان له تعلقا وقربا الخ) أي معنى أنه له مس من الجن ان له تعلقا وقربا من الجن لا المعنى الظاهر من المس وهو الملامسة (قوله رئي فعيل) من رأى يرأى فهو رئي بمعنى فاعل فالمعنى ان له تعلقا وقربا من الجن (قوله وتابعة اسم لفريق من الجن) والتاء فيه للنقل من الوصفية الى الاسمية (قوله وغوره الى قعر الارض) غار الماء يغور غوراً أي سفل في الارض (قوله بضم الفاء اسم كالفتوى وعمناه) اذ هو ما أفتى به الفقيه وقد تفتح الفاء (قوله فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة) ومن هذا يعلم ان حكم سليمان عليه السلام كان بالاجتهاد لعدم سن الوحي (قوله ثم يرادون) أي يرد كل واحد من صاحب الحرث والغنم لكل من الحرث والغنم الى صاحبه (قوله فقال داود عليه السلام القضاء ماقضيت) ومن هذا يعلم ان حكم داود عليه السلام كان بالاجتهاد والا لما جاز له الرجوع

(قوله ليصح ترتب قوله الخ) يريد أن قوله آمن فيما بعد ناظر الى قوله مطيعاً وقوله يائس ناظر الى قوله عاصياً وقد حمل اليأس ههنا أي في قوله الجزم بأن العاصي يكون في النار على الجزم وحمل الامن على الجزم أيضاً فيجب أن يكون الجزم والعصيان واليأس صفات قائمة بذات واحدة وكذا يجب أن يكون الجزم والامن والطاعة صفات أيضاً لشيء واحد فيكون الجازم والعاصي واليائس واحداً وكذا الجازم والمطيع والآمن (قوله لان أهل القبلة هم الخ) ان اراد أنهم هم أولئك بحسب المعنى اللغوي لاهل القبلة فظاهر المنع وان أراد انهم كذلك بحسب المعنى الاصطلاحي فسلم لكن لابد من اثبات كون ذلك معنى اصطلاحياً للفظ أهل القبلة بالنقل والظاهر عدمه

عنه ولما جاز لسليمان خلافه (قوله واعترض على هذا الدليل الخ) يعني لا نسلم أنه لو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان عليه السلام بالذكر جهة لانه يجوز أن يكون تخصيصه عليه السلام بالذكر لكون مافهمه أحق وأفضل وان كان مافهمه داود عليه السلام أيضاً حقا يشعر بذلك قوله غير هذا أوفق بصيغة التفضيل فكأنه قال هذا حق لكن غيره أحق يشعر بذلك قوله تعالى وكلاً آتينا حكماً وعلما فانه يفهم منه اصابتهما في فصل الخصومات والعلم بأمور الدين وأما اعتراض سليمان عليه السلام فمبني على ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطأ من غيرهم (قوله اعترض عليه بأن الاجماع الخ) يعني ان الاجماع بأن الثابت بالنص واحد انما هو فيما ثبت به صريحا وهو في غير الاجتهاديات والبحث في الاجتهاديات الثابتة حكما بالنص معنى فلا يستلزم الدليل المطلق لعدم تكرر الاوسط اذ يصير الدليل هكذا الثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وكل ماهو ثابت بالنص صريحا فهو واحد (قوله على أن القياس الخ) أي على انا لا نسلم ان القياس مظهر فانه عند الخصم القائل بأن كل مجتهد مصيب مثبت بالحكم فلا يتم الدليل (قوله اعترض عليه بأنه ان أريد الخ) يعني ان أريد انه لا تفرقة في العمومات الواردة أنه لا فرق بين الاشخاص فيما ثبت بالعمومات صريحا وهو الحكم الغير الاجتهادي فسلم لكنه لا يثبت المطلوب اذ المدعي ان الحق في الاجتهاديات واحد وهو انما يتم لو انتفت التفرقة بين الاشخاص فيها وان أريد أنه لا تفرقة في العمومات بالنسبة الى الحكم الثابت به مطلقا سواء كان اجتهاديا أو غيره فممنوع بل هو أول المسئلة ومحل النزاع قال الشارح في التلويح والاصوب أن يقال لو كان كل مجتهد مصيبا يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد سيما اذا استفتى عامي لم يلزم تقليد مجتهد معين من المجتهدين حنفيا وشافعيا فأفتى أحدهما باباحة النبيذ والآخر بحرمته ولم يترجح أحدهما عنده ولم يستقر عمله على شئ منهما وأيضا اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقي الاول حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكذا لمقلد اذا صار مجتهدا (قوله الوجهان الاولان يفيدان الخ) يعني ان الوجهين الاولين وان كان فهم منهما صريحا تفضيل آدم عليه السلام على الملائكة لا سائر الرسل لكنهما يفيدان تفضيلا بناء على أنه لا قائل بالفصل بين آدم وغيره من الرسل لكن لا يفيد ان تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة (قوله فاما أن يخص الخ) يعني أن تخصيص تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة يتصور في الاية بوجهين اما أن يخص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء أو يكون المراد هو الرسل من أولادهما فيفيد تفضيل رسل البشر على الملائكة فقط دون عامة البشر على عامة الملائكة واما بأن يخص من العالمين رسل الملائكة ويكون المراد ماسوى رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة من البشر على عامة الملائكة فقط ولا يفيد تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعلى كل تقدير لا يثبت المدعى ويمكن أن يقال ان مقصود الشارح رحمه الله ان الاية على عمومها باق ولا يخص آل ابراهيم وآل عمران ولا العالمين فيفيد تفضيل جميع الرسل على جميع العالمين وانما يخص هذا الحكم من عامة البشر بالنسبة الى رسل الملائكة فلا يرد الاعتراض الذي أورده المحشي (قوله لكن الثاني أولى) يعني ان تخصيص العالمين أولي من تخصيص آل عمران وآل ابراهيم لان الاحتياج الي التخصيص انما حصل بسببه (قوله وقد قال عليه السلام أفضل الاعمال أحمزها) وفي حديث ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان احسن الاعمال أحمزها أي أمتنها وأقواها كذا في الصحاح (قوله وبه يظهر ان هذا الوجه أيضاً يفيد الخ) لايخفى عليك ان المنع الذي ذكره متجه في عامة الملك بالنسبة على عامة البشر أعني أتقياء المؤمنين فيتم الدليل على عمومه *

هذا نهاية ماأردت ايراده في هذا الكتاب * مستعينا بالملك الوهاب * وعليه التكلان في كل باب *

والحمد لله على الاتمام * والصلاة على سيدنا محمد خير الانام * وعلى آله وأصحابه الكرام

تم بحمده تعالى بمعرفة طابعه (فرج الله زكي الكردي) بمطبعته

في سنة ١٣٣٢ هجريه بعد السعي الكلي في تصحيحه وتنقيحه

(قوله ولم يترجح أحدهما عنده) أشار بذلك الى أن العامي له الترجيح اذ الشخص اذا سمع قول مجتهدين يظن غالباً أن قول احدهما أقوي عنده ولو كان عامياً وحينئذ يجب العمل بقوله لابقول الآخر صرح به (أي بأن للعامي الترجيح) الشيخ ابن حجر في التحفة (قوله اذا صار مجتهداً) فانه اذا بقي اجتهاد المجتهد الذي قلد المقلد الذي صار بعد ذلك مجتهداً لزم اجتماع المتنافيين والا لزم النسخ بالاجتهاد وكلاهما باطل (قوله جميع العالمين) الذي من جملته رسل الملائكة فيفيد تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة الذي هو شق من المدعي (قوله من هذا الحكم) وهو تفضيل جميع الناس على جميع العالم الذي هو لازم عموم التخصيص مطلقاً أي في الآل وفي العالمين والحاصل ان مراد الشارح التخصيص من الحكم المذكور لا التخصيص من الآل أو من العالمين كما مشي عليه المحشي الخيالي فترتب عليه الاعتراض على الشارح ولكن هذا آخر التحرير والتعبير في هذا التقرير الخطير ومن الله تعالى نستمد المعونة في المبدأ والمصير فهو